



HAL
open science

la réification chez Lukacs

Vincent Charbonnier

► **To cite this version:**

| Vincent Charbonnier. la réification chez Lukacs. 2013. ensl-00762337v6

HAL Id: ensl-00762337

<https://ens-lyon.hal.science/ensl-00762337v6>

Preprint submitted on 17 Sep 2013 (v6), 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.

PREMIERE PARTIE

Chapitre 4

La réification chez Lukács (la madeleine et les cendres) *

Vincent Charbonnier

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

J. Brodsky ¹

La réification représente, chez Lukács, une condensation du réel capitaliste, l'expression de sa marchandisation, cet « ossuaire d'intériorités mortes » selon une formule de *La Théorie du roman* ². Mais ce concept constitue également un paroxysme dialectique, désignant l'un des « lieux du péril, où croît aussi ce qui sauve » (Hölderlin) : la réification est la quintessence même du prolétariat, l'une des formes les plus abouties de la pauvreté et, simultanément, la vérité du capitalisme, sa résolution immédiate. À l'instar de la religion chez Marx, la réification est tout à la fois *l'expression de* et la *protestation contre* la misère de l'humanité en régime capitaliste.

Ce double statut, métaphysique, d'expression et de résolution est sans conteste l'un des ressorts de la fortune du concept de réification et la grande originalité de Lukács a été de synthétiser mais aussi de confondre, ces deux lignes de pensée. Car si la réification est d'abord le terme de la marchandisation capitaliste du réel et de l'abstraction réelle qui le gouverne, ce processus est en outre ressaisi selon le thème du « désenchantement du monde » de M. Weber, comme le vecteur de son inéluctable rationalisation. Cette ambiguïté, native, du concept de réification chez Lukács est précisément ce sur quoi la Théorie critique de l'École de Francfort a d'abord fait fond et s'est développé.

Dans ce chapitre, plutôt que chercher à résoudre cette tension, il s'agira de présenter la *problématicité* de ce concept cardinal pour la pensée de Lukács et de souligner les questions qu'il soulève, en particulier dans la Théorie critique qui s'en est réclamé et l'a refaçonné à son aune, choisissant Weber plutôt que Marx en définitive. Pour cela, nous devons au préalable l'inscrire dans son passé et en esquisser une brève généalogie, de Marx à Lukács.

Brève généalogie de la notion de réification chez Marx

C'est dans un passage fameux de *Misère de la philosophie* (1847) que Marx évoque pour la première fois et avec un certain éclat, le thème de la réification. Poussant à son terme la logique de certains économistes qui font de la seule quantité de travail la mesure de la valeur, il écrit 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

* À paraître dans V. Chanson, A. Cukier & F. Monferrand (dir.), *Réification : histoire et actualité d'un concept*, Paris, La Dispute, 2013. Il s'agit d'une version très profondément remaniée d'un texte antérieurement paru *apud* V. Charbonnier & E. Kouvelakis (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2005, sous l'intitulé « Des réifications de la raison ». Nous tenons à remercier les éditeurs de ce recueil pour l'exigence de leurs lectures et la précision de leurs remarques sur une première version de ce nouveau texte.

1. J. Brodsky, *Poèmes 1961-1987*, Paris, Gallimard, 1987, p. 247.

2. G. Lukács, *La théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1989, p. 58.

deux locomotives. » Dès lors, poursuit-il, on ne doit 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.* »³ » La formule est saisissante, énonçant, sous la forme d'un renversement, une première dimension de la réification capitaliste, en l'espèce d'une *réduction substantielle* de l'humanité à sa force de travail, à son *ustensilité*.

Cette réduction est en réalité une abstraction qui se manifeste dans le fait que la force de travail devient une marchandise. Dans les manuscrits préparatoires au *Capital*, les « *Grundrisse* », Marx note ainsi 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 la part que l'individu prend à la production, se présentent aux individus comme quelque chose d'étranger, d'indépendant, « comme une chose » écrit-il. « 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. »⁴ » Un peu plus loin, il précise que « ces rapports *objectifs* de dépendance, par opposition aux rapports *personnels*, apparaissent encore sous un autre aspect [...] : désormais les individus sont dominés par des *abstractions*, alors qu'antérieurement ils dépendaient les uns des autres. »⁵ »

Ce phénomène sera inscrit, dans le livre I du *Capital*, sous le registre du « caractère fétiche de la marchandise », dont le mystère « consiste donc 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 ». Elle leur renvoie ainsi « l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets. »⁶ »

Si donc la réification désigne d'abord, et en son sens le plus obvie, une réduction de l'humanité à sa force de travail, à une *chose*, il s'agit d'une *abstraction* réelle condensée par la formalité marchande. « 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. » Telle est, selon Marx, la caractéristique de l'époque capitaliste, qui ajoute : « c'est seulement à partir de ce moment que se généralise la forme marchandise des produits du travail. »⁷ »

La réification chez Lukács

C'est sur ce fondement que Lukács élabore sa théorie de la réification dont l'exposé le plus complet figure dans son essai « La réification et la conscience du prolétariat »⁸. Avant d'y venir plus complètement, il importe de souligner que la notion de réification a une histoire dans la pensée de Lukács et qu'elle en est même un concept séminal⁹. Dès son premier

3. K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Éd. Sociales, 1972, p. 64 ; nous soulignons.

4. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Paris, Éd. Sociales, 1980, t. 1, p. 93.

5. *Ibid.*, p. 101. « Mais, poursuit-il, l'abstraction ou l'idée n'est rien d'autre que l'expression théorique de ces rapports matériels qui sont maîtres des individus » puisque « des rapports ne peuvent s'exprimer que dans des idées ». Cf. aussi M. Verret, *Théorie et politique*, Paris, Éd. Sociales, 1967, p. 96 : « En vérité, la dépossession est aussi une libération à l'égard des limites, des étroitesse et des sujétions de la possession elle-même. *Les Manuscrits [de 1844]* notent que les salariés ont troqué la dépendance personnelle propre aux rapports féodaux contre une dépendance impersonnelle à l'égard du capital, c'est-à-dire de la classe des capitalistes. Une dépendance limitée et concrète donc, contre une indépendance abstraite et illimitée. »

6. K. Marx, *Le Capital*, Paris, PUF, 1993, p. 82-83.

7. *Ibid.*, p. 191, n. 41. Cf. S. Kouvelakis, « La résistible marchandisation de la force de travail ». *Actuel Marx*, 2003, n° 34, p. 17-42.

8. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe* [1923], Paris, Éd. de Minuit, 1974, p. 109-256 (désormais noté *HCC*)

9. 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.

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 », affirmant que la culture moderne est devenue bourgeoise et que « les formes économiques d'une classe dominant l'ensemble de la vie ¹⁰ ». Lexicalement absent de *L'Âme et les formes* (1911), le thème de la réification y est néanmoins prégnant tout comme 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 ¹¹ ».

On peut lire ici la triple influence de G. Simmel, Weber et Marx, ainsi que Lukács s'en explique, quand il indique avoir abordé *Le Capital* « pour donner des fondements sociologique à [sa] monographie sur le drame moderne. Car ce qui [l']intéressait alors chez Marx, c'était le "sociologue", vu en grande partie à travers des lunettes méthodologiques de Simmel et de Max Weber. À l'époque de la première guerre mondiale, [il reprit] l'étude de Marx, mais cette fois animé par un intérêt philosophique général », sous l'influence prédominante « non plus des penseurs contemporains mais de Hegel. ¹² » Aussi, la rédaction de l'essai sur la réification, « en un temps de loisir involontaire », est-elle l'occasion d'une synthèse aussi puissante qu'originale, qui peut être considérée comme une récapitulation et une reformulation de son élaboration antérieure, d'ores et déjà favorablement disposée à l'égard du marxisme. Voilà pourquoi, également, *Histoire et conscience de classe* n'a dorénavant plus seulement un avenir mais un passé, demeurât-il occulté ¹³.

Pour saisir l'originalité de l'élaboration de Lukács, il faut rappeler les évolutions sociales, culturelles, économiques, techniques, de son époque, lesquelles sont en conséquence directe de la « Grande Guerre » (1914-1918), avant qu'on ne commence à les numéroter. Celle-ci fut en effet l'expérience inédite et appauvrissante ¹⁴, quoique réitérée depuis, d'une véritable *réification de masse*, une guerre *machinique* et *totale* ¹⁵ dont les « innovations » ont très profondément remodelé les sociétés occidentales en toutes leurs dimensions, sociales, culturelles, artistiques et bien sûr économiques. À cet égard, le trait le plus saillant réside dans la généralisation d'une nouvelle organisation du travail, le taylorisme et le fordisme, porteuse de nouvelles formes de rationalité et de vie, dont la puissance de normativité est explicitement revendiquée par ses promoteurs, ainsi que Gramsci l'a remarquablement analysé ¹⁶. Au plan politique et civilisationnel enfin, c'est l'événement de la Révolution d'Octobre 1917 qui bouscule radicalement l'ordre du monde à son Orient et qui, précisément, le réoriente.

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

11. Lukács, *La Théorie du roman*, loc. cit. ; n. s.

12. HCC, « En guise de postface » [1967], p. 384.

13. En raison de sa condamnation par la III^e Internationale et de son reniement, tactique, par son auteur, la préface à sa traduction française (1960), a pu le qualifier de « livre maudit du marxisme ». Une telle exergue a sans nul doute contribué à son institution comme bréviaire d'un marxisme « hérétique », forcément magnifique, et à sa *fétichisation* comme norme de jugement de l'ensemble de sa pensée, ignorant son évolution intellectuelle, fût-elle heurtée et sinieuse. C'est le débat récurrent quoiqu'un peu usé à force, un *marronnier* assurément, de l'involution stalinienne de sa pensée. Cf. N. Tertulian, « Lukács et le stalinisme », *Les Temps modernes*, 1993, n° 563, p. 1-45.

14. Cf. W. Benjamin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000, t. 2, « Expérience et pauvreté » [1933], p. 364-372.

15. Sur la guerre « grande et belle » cf. F. T. Marinetti, *Manifestes du Futurisme*, Paris, Séguiet, 1996 ; A. Gramsci, *Écrits politiques II (1921-1922)*, Paris, Gallimard, 1975, « Lettre sur le futurisme italien » [1922], p. 217-219 ; G. Cianci, « La guerre chez Marinetti, T. E. Hulme et D. H. Lawrence ». In P. Soulez (éd.), *Les philosophes et la guerre de 14*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1988, p. 161-172 ; W. Benjamin, *op. cit.*, « Théories du fascisme allemand » [1930], p. 198-215. Voir enfin, G. Lukács, *Pensées vécues, mémoires parlées*, Paris, L'Arche, 1986, p. 217 sq.

16. A. Gramsci, *Cahiers de prison : cahiers 19 à 29*, Paris, Gallimard, 1992, p. 173-213.

Une théorie générale de la réification

C'est dans ce contexte historique et géo-politique transformé, avec l'émergence d'un nouveau stade du capitalisme, marqué par une nouvelle organisation de la production, que Lukács élabore donc sa théorie de la réification en s'appuyant explicitement sur l'analyse du caractère fétiche de la marchandise. L'attention, écrit Lukács, « 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 ¹⁷ ». Lukács reprend donc à son compte l'analyse marxienne présentée plus haut, insistant plus particulièrement sur le fait que « subjectivement », l'activité de l'homme « s'objective par rapport à lui » et devient une marchandise « soumise à l'objectivité étrangère aux hommes, des lois sociales naturelles ¹⁸ ».

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. ¹⁹ »

L'universalisation de la forme marchandise est alors la condition, objective et subjective, d'une abstraction du travail humain lequel peut s'objectiver dans *les* marchandises. Cette universalisation impose une rationalisation basée sur un principe cardinal, celui du calcul ou de sa possibilité, une rationalisation donc, qui doit « rompre avec l'unité organique irrationnelle » du produit même, fondée sur la « *liaison traditionnelle d'expériences concrètes du travail* ». Et cette rationalisation est « impensable sans la spécialisation », impliquant la dislocation, c'est-à-dire la décomposition, la segmentation et la parcellisation du procès de production, qui n'est plus que la « réunion objective de systèmes partiels rationalisés, dont l'unité est déterminée par le pur calcul ²⁰ ».

À cette dislocation objective correspond une dislocation des sujets qui lui est identique. Plongés dans le temps abstrait, exactement mesurable, un temps qui est devenu « *l'espace de la physique* », un temps *homogène* – à la fois condition et conséquence de cette production spécialisée, « décomposée de façon scientifiquement mécanique » –, ils doivent être « *nécessairement décomposés rationnellement d'une manière correspondante.* » 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 »

Cette atomisation n'est toutefois qu'une apparence. Elle est la réflexion (au sens optique) par la conscience de ce que « les “lois naturelles” de la production capitaliste ont embrassé l'ensemble des manifestations vitales de la société ²² ». Il en résulte que le caractère marchand de la marchandise devient, de manière nécessaire pour la conscience réifiée, « la forme

17. *HCC*, p. 109-110.

18. *Ibid.*, p. 114.

19. *Ibid.* ; *n. s.*

20. *Ibid.*, p. 116.

21. *Ibid.*, p. 118 ; *n. s.* Cf. K. Marx & F. Engels, *La Sainte famille*, Paris, Éd. Sociales, 1972, p. 146-147 : « 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.* »

22. *Ibid.*, p. 120.

d'apparition de sa propre immédiateté » dont elle n'essaye pas de s'extraire mais « qu'elle s'efforce au contraire par un “approfondissement scientifique” [...] de fixer et de rendre éternelle. »²³ Les propriétés et les facultés de la conscience de l'homme ne sont plus attachées à l'unité organique de la personne mais (lui) apparaissent comme des choses qui lui appartiennent et qu'il extériorise, comme des marchandises précisément.

Lukács souligne que cette objectivation rationnelle « accomplie » par la marchandise est une abstraction de « la chose immédiate de toutes choses », et que les biens d'usage acquièrent ainsi une nouvelle objectivité ; ou, pour le dire avec Marx et Engels, que « la propriété privée n'aliène pas seulement l'individualité des personnes mais aussi celle des choses ». Ainsi, pour le propriétaire foncier, « son terrain n'a qu'une signification : la rente foncière. Il loue ses propriétés et encaisse la rente ; cette rente, c'est une qualité que le sol peut perdre, sans perdre pour autant une quelconque de ses qualités inhérentes : par exemple une partie de sa fertilité. »²⁴

Cette « rationalisation » qui désenchant le monde trouve cependant « sa limite dans le caractère formel de sa propre rationalité »²⁵. Elle est superficielle et n'est, pour reprendre l'image suggestive de Lukács, qu'« un filet de “lois” purement formelles et vides de tout contenu »²⁶ jeté sur la réalité, négligeant sa concrétude réelle. L'économie se transforme en un « système partiel clos », qui est d'une part incapable « de pénétrer son propre substrat matériel », ni même de trouver « la voie vers la connaissance de la totalité sociale » et qui, d'autre part, saisit cette matière comme « une “donnée” immuable et éternelle. »²⁷ Et sa métamorphose « en un système de “lois”, formel, *abstrait et mathématisé à l'extrême* » constitue en fait « la barrière méthodologique à la compréhension de la crise »²⁸, laquelle apparaît irrationnelle et imprévisible.

À l'égal de l'impérialisme, cette rationalisation dont la réification est le chiffre, apparaît comme un stade suprême du capitalisme mais au niveau de l'organisation de la production²⁹. Avec la réification, s'achève également 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. »³⁰

Des fondements philosophiques de la réification

La mathématisation de la physique inaugurée par Galilée est radicalisée par la philosophie critique (Kant), pour laquelle il ne s'agit plus d'accepter le monde comme quelque chose qui surgirait indépendamment du sujet connaissant mais comme devant être son *propre produit*. En écho au monumental travail de E. Cassirer³¹, Lukács précise que « les méthodes des

23. *Ibid.*, p. 122.

24. K. Marx & F. Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éd. Sociales, 1976, p. 227.

25. *HCC*, p. 130.

26. *Ibid.*, p. 196.

27. *Ibid.*, p. 134. Cf. Marx, *Misère de la philosophie*, p. 129 *sqq.* (« Septième et dernière observation »).

28. *Ibid.*, p. 135 ; *n. s.* Cf. *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1985, p. 254-259.

29. Dans sa préface au 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 tôt fait, cependant, de conduire Lukács – comme d'autres persuadé qu'après Octobre 1917 l'avènement du Royaume des fins était proche –, à coaliser ces deux significations. Cf. *HCC*, p. 388 et notre texte « Lukács : un athéisme problématique ». In E. Puisais & E. Chubilleau (éd.), *Les athéismes philosophiques*, Paris, Kimé, 2001, en particulier p. 195 *sq.*

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

31. E. Cassirer, *Le problème de la théorie de la connaissance dans la science et la philosophie des temps modernes*, Paris, Éd. du Cerf, 1995-2005, 4 vol.

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. ³² »

Mais ce rationalisme ne peut satisfaire son exigence de systématisme et butte sur une antinomie qui est, pour la philosophie classique, le moteur de son évolution jusqu'à Hegel ³³. Ce *faux* réside dans sa nature même, 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. 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.

C'est dire, par conséquent, que la systématisme formelle du rationalisme classique se retrouve dans la rationalité instrumentale du capitalisme, dont la réification est la substance intime ³⁴. 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, Lukács tend à identifier les mathématiques, en leur qualité de rationalité rigoureusement formelle et abstraite, comme la matrice théorique de la réification, du règne de la quantification abstraite.

La réification n'est donc pas seulement la pétrification marchande de la production de valeurs d'usage mais aussi celle des individus, dont l'unité organique est décomposée en facultés – en compétences pour notre présent – lesquelles sont autant de marchandises potentielles. Elle est donc un *phénomène social total* indexant la construction endogène d'une objectivité seconde par le truchement de la marchandisation du réel. Mais il ne s'agit pas d'un voile qui dissimulerait la prime réalité objective du réel ou d'un calque qu'il suffirait de supprimer pour retrouver la réalité vraie, l'« être sauvage » (Merleau-Ponty), mais d'une *abstraction réelle* qui informe l'objectivité du réel comme marchandise(s).

Elle est également un *processus historique* – que, à la suite de *La Théorie du roman*, Lukács inscrit dans celui, plus général, du « désenchantement du monde » (Weber) ³⁵ – caractérisé 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* ³⁶. Ce que Marx et Engels avaient suggéré dans *Le Manifeste du Parti communiste* (1848) quand ils évoquaient avec emphase 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. ³⁷ »

Réification, aliénation et abstraction

32. HCC, p. 143 ; *n. s.* Cela renvoie au problème plus général de l'abstraction. Cf. 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 et A. Tosel, « Marx et les abstractions », *Archives de philosophie*, 2002, t. 65, n° 2, p. 311-334. Il faudrait y réarticuler 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.

33. HCC, p. 142-188 (« Les antinomies de la pensée bourgeoise »), en particulier p. 178 *sqq.*

34. K. Kosik, *La dialectique du concret* [1962], Paris, Éd. de la Passion, 1988, p. 60-67.

35. Pour la réification chez M. Weber voir la contribution d'Aurélien Berlan dans cet ouvrage.

36. Cf. 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.

37. *Le manifeste communiste aujourd'hui*, Paris, Éd. de l'Atelier, 1998, p. 27.

Ce double caractère de phénomène total et historique est synthétisé de manière singulière par Lukács. Il indique d'abord que la philosophie critique moderne est née de la structure réifiée de la conscience, que ses problèmes spécifiques par rapport à la problématique des philosophies antérieures s'y enracinent, à l'exception de la philosophie grecque antique. Car si le phénomène de la réification a « aussi joué un rôle dans la société grecque développée », sa philosophie « ne les a pas encore vécus comme formes universelles de l'ensemble de l'être ³⁸ ». La réification apparaît alors comme une structure ontologique transhistorique, de la même manière qu'a été donné « aux époques les plus diverses et sous les formes les plus diverses, un "rationalisme", c'est-à-dire un système 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. ³⁹ » Elle apparaît enfin comme le fruit irrémédiable du désenchantement du monde, qui est le procès destinal de l'Occident et dont la révolution prolétarienne marquerait ultimement la fin ⁴⁰.

Nous touchons ici le cœur de ce qui a fait la fortune d'*Histoire et conscience de classe*, en même temps que l'ambiguïté constitutive de la réification selon Lukács, que l'on peut caractériser avec A. Tösel, comme un « mot de passe », qui lui permet de passer d'une analyse des conditions matérielles de la société capitaliste à celle de ses formes de conscience théorique et philosophique ⁴¹ ». Il a, insiste Tösel, « 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. ⁴² » Il est en effet frappant de constater que Lukács partage ici, avec le Marx des écrits de jeunesse, un identique messianisme historique ainsi qu'une même analyse *philosophique*, voire *métaphysique* du travail et de la classe ouvrière ⁴³, avec ce supplément, décisif pour ce qui concerne Lukács, qu'il identifie la réification à la paupérisation et l'aliénation à l'objectivation ⁴⁴.

Cette identification trouve un écho saisissant dans un petit texte qu'Adorno publie en 1938, *Le caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute*, dans lequel il fustige avec véhémence, et en termes rigoureusement lukácsiens, la « violence de la marchandisation » qui affecte la musique : non pas seulement sa pétrification et sa segmentation marchandes en « bien culturel », mais plus encore la réification de la subjectivité (« la régression de l'écoute ») qui en découle, laquelle est conçue comme un appauvrissement. Réifiés par leur marchandisation, la musique et les arts deviennent eux aussi réifiants. Adorno insiste également sur le caractère de substitution de la « technicisation » – indiscutablement une forme de réification – qui 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. ⁴⁵ » Il souligne enfin l'*inversion* par laquelle la musique devient, *en son essence même*, pensée et produite *a priori* comme marchandise et comme

38. HCC, p. 142.

39. *Ibid.*, p. 145.

40. Cette eschatologie est prégnante dans la 3^e section, « Le point de vue du prolétariat », *Ibid.*, p. 189-256.

41. A. Tösel, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 ». In Y. Belaval (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1974, t. 3, p. 929.

42. *Ibid.*, p. 939.

43. Le sociologue G. Gurvitch considérait que Lukács s'occupait en fin de compte « d'une philosophie et même plus précisément d'une métaphysique de la classe prolétarienne » (*Études sur les classes sociales*, Paris, Gonthier, 1966, p. 86). Quant au « jeune » Marx, M. Verret observe (*op. cit.*, p. 91) qu'il comprend le travail « seulement sous une forme philosophique » et qu'il le rapporte « au besoin, mais à la figure spéculative du besoin (le besoin d'objectivation de l'essence humaine) beaucoup plus qu'à sa figure historique réelle. »

44. Cf. HCC, « En guise de postface » [1967], p. 398-401.

45. T. W. Adorno, *Le caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute* [1938], Paris, Allia, 1999, p. 78.

support de sa valorisation, notamment publicitaire. Ce qui lui fera écrire un plus tard, dans *La dialectique de la Raison*, que « la pensée se transforme *inéluçtablement en une marchandise* » et que « le langage n'est *qu'un moyen* de promouvoir cette marchandise ⁴⁶ ».

Mais en stigmatisant de la sorte *l'arraisonnement* du bricoleur – finalement indifférent à ce qu'il écoute, il entend seulement ⁴⁷ –, Adorno exhibe à la fois les limites de son analyse et l'origine de son inspiration. À l'instar de Lukács dans *Histoire et conscience de classe*, la réification y est en effet envisagée de manière unilatérale, comme une liquidation inexorable de l'individualité, comme une *substantiation* de son appauvrissement. Adorno néglige par trop la capacité *réelle* d'initiative et de résistance des individus à l'encontre de la discipline réificatrice du capital tout comme il méconnaît l'autonomie relative des pratiques, en particulier (mais pas seulement) au travail ⁴⁸. Pareillement, la « technicisation » est anticipée comme une réification en raison de sa dimension d'abstraction, qui n'est pas tant un état qu'un processus.

Sa conception hyper-philosophique de la réification transforme celle-ci en une inexorable « cage d'acier », exprimant le destin métaphysique de la modernité et promeut en réalité une réification aussi générale que générique. Cette généralisation a d'autre part 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 ». Dorénavant, il ne serait d'autre raison qu'*instrumentale* ⁴⁹, manifestant la sécheresse d'un monde désenchanté ⁵⁰, « administré ». Tel est, au fond, le « problème » de la Théorie critique qui reforge la fusion réification-objectivation entreprise par Lukács en la convertissant en *fatum*, accentuant la dimension wébérienne de la modernité comme *gabbia d'acciaio*.

D'une réification de la Raison

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 ⁵¹ ». Absolutisée par les Lumières, la Raison serait en fait un mythe, inaugurant ainsi un cercle herméneutique inédit et particulièrement vicieux ⁵², reposant sur le postulat que la Raison est *intrinsèquement* domination, qu'elle est *nativement* réifiante.

Ainsi les mathématiques sont-elles dégradées en froide rationalité instrumentale : « 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 ⁵³ ». Cela implique par

46. T. W. Adorno & M. Horkheimer, *La dialectique de la Raison* [1947], Paris, Gallimard, 1974, p. 14 ; *n. s.*

47. Adorno, *Le caractère fétiche...*, p. 69.

48. 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.

49. Selon le vocable forgé par Horkheimer dans son ouvrage de l'exil américain, *Eclipse of Reason* [1947], significativement traduit quelques années plus tard en allemand sous le titre de *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* [1967] et en français sous celui d'*Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974.

50. Au sens de J. Brel dans *La ville s'endormait* : « La mer se désenchante/Je veux dire en cela/Qu'elle chante d'autres chants/Que ceux que la mer chante/Dans les livres d'enfants ».

51. Adorno & Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, p. 21. Cf. aussi la lecture de J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 128-156 : « La complicité entre mythes et lumières ».

52. Lequel est aussi un amendement significatif de la dialectique, qui en revient à la conception kantienne d'une illusion de la Raison, dont les antinomies sont le régime de pensée. Au reste, la traduction d'*Aufklärung* par Raison est symptomatique d'une métonymie fondatrice qui cristallise assez le problème de la Théorie critique. Cf. à ce propos, la note de la traductrice (*ibid.*, p. 16).

53. *Ibid.*, p. 190.

ailleurs, une identification absolue, sans reste donc, de la rationalité instrumentale et du phénomène technique, ou plus exactement, d'une certaine rationalité de la technique ⁵⁴ qui *prolifère* dans la formation socio-économique capitaliste, au point d'en unifier *toutes* les dimensions.

En généralisant ainsi la réification jusqu'à la Raison, par le truchement de la rationalisation, notamment capitaliste – quoiqu'elle apparaisse plutôt comme le destin de la modernité sous leur plume –, Adorno et Horkheimer radicalisent la « synthèse » de Lukács dans *Histoire et conscience de classe*, et critiquent une réification totale, sans extériorité. Par cette (con)fusion de la Raison et d'une rationalité *ex définitione* historique, c'est-à-dire processuelle, les francfortois glissent alors des *décombres* à la *ruine* et s'enferment dans une dialectique, pétrie d'un irrémédiable *pathos* de l'aporie. Le risque qu'une telle surenchère de la critique fasse se rejoindre, en dépit de leurs démentis, l'*authenticité* et la critique de son *jargon*, sur une même pente eschatologique n'est pas nul : il est plus simplement requis.

À leur corps peut-être défendant, ils retrouvent Heidegger sur le plan d'une critique de la Raison préalablement réduite à son ustensilité capitaliste, *comme si* l'une avait absorbé toute la conceptualité de l'autre et en reviennent finalement à l'oscillation entre rationalité « en-valeur » et « en-finalité » ⁵⁵. *La dialectique de la raison* se présente alors comme un récital de la tragédie de la culture, mais un récital joué en « marteau majeur », celui d'une déconstruction de la Raison et de ses prétentions, dont la tonalité est évidemment celle du désenchantement, thématique par Weber – et avant lui par Nietzsche ⁵⁶ –, lequel est tout à la fois l'expression *de* la modernité et la protestation *contre* celle-ci. Leur critique de la *Kulturindustrie* ⁵⁷, en tant qu'elle est la massification pratique du principe d'identité – dont le mimétisme évoqué plus tôt est au fond la matrice théorique –, est également la manifestation de ce désenchantement, et fait signe, de manière implicite, vers la critique du divertissement chez Pascal ⁵⁸.

La réification : un passé radieux ?

On discerne bien ce passage à la limite, qui conduit à confondre la rationalité spécifique d'une époque nourrie par la réification capitaliste avec l'essence de la Raison. Ce faisant, la réification est en quelque sorte redoublée par elle-même, en l'espèce d'une fétichisation qui prend l'expression pour la cause. Aussi la contemtion de la Raison de *La dialectique de la Raison* se justifie-t-elle en ceci que La Raison est réifiée parce qu'instrumentalisée, qu'elle est devenue malheureuse parce que strictement ustensile. Et si, comme le soutiennent Adorno et Horkheimer, « seule l'exagération est vraie ⁵⁹ », cette posture doit s'envisager comme un *cri d'alerte* adressé à leurs contemporains.

54. Cf. J.-P. Sérès, *La technique*, Paris, PUF, 2000.

55. 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, 2004, 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.

56. Cf. J.-M. Vincent, « Aux sources de la pensée de Max Weber ». *L'Homme et la société*, 1967, n° 6, p. 49-66 ; J. Blondel, « De Nietzsche à Weber ». In G. Duprat (éd.), *Connaissance du politique*, Paris, PUF, 1990, p. 45-70 ; P. Raynaud, *Max Weber ou les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1996 et C. Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État*, Paris, Éd. de Minuit, 1992, p. 131-139 où Heidegger trouve ici sa place, p. 162-192.

57. Cf. Adorno & Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, p. 129-176 et aussi : T. W. Adorno, *Prismes*, Paris, Payot, 1986, « Critique de la culture et société », p. 7-23.

58. Cf. *Pensées*, 414-171 : « La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement. Et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir, mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort. » ; 133-168 : « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère et l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser. » (B. Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Éd. du Seuil, 1963, p. 549 et 516).

59. Adorno & Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, p. 126.

On peut dès lors entendre Lukács dans *La destruction de la Raison* quand il entreprend l'histoire de l'involution irrationaliste de la pensée allemande, jusqu'au fascisme⁶⁰. Du coup, on comprend mal la diatribe d'Adorno à son encontre – qui semble avoir oublié sa maxime, peut-être imprudente, à moins qu'il ne s'en réserve l'usage – quand il vitupère Lukács d'avoir mis au compte « de la réaction et du fascisme », l'ensemble des courants irrationalistes de la philosophie moderne, sans qu'il ne s'attarde « 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 son affaire. » Et Adorno d'asséner, féroce, que l'on en retire l'impression « d'un homme qui secoue désespérément ses chaînes en se figurant que leur cliquetis est la marche triomphale de l'esprit universel. ⁶¹ »

Outre qu'elle est excessive et inexacte – en particulier sur le fait que Lukács aurait mis *tous* les courants de l'irrationalisme philosophique dans le même sac⁶² –, la véhémence de l'attaque doit nous en faire suspecter la légitimité. Sans doute la défense lukacsienne du rationalisme dialectique demeure conservatoire et engoncée dans la certitude dogmatique d'un progrès vers le « meilleur », alimentant un fétichisme du progrès identifié au développement et à une maîtrise croissantes des forces productives, y compris de la nature. Mais au-delà d'une simple défense du « grand Autre » hégélien, qui l'est du reste aussi pour Adorno⁶³, c'est l'irrationalisme enchanté de Nietzsche et de ses influences contemporaines que vise Lukács, un irrationalisme qui, fût-il paré de la protestation ou de la critique, n'en constitue pas moins une forme de capitulation ou de résignation à l'air du temps.

Selon nous, le vrai fond de la colère d'Adorno, réside dans le fait que dans *La destruction de la Raison*, Lukács retrouve le fil de sa pensée antérieure, qu'il n'a, en définitive, jamais vraiment abandonné, en particulier son inscription dans la critique marxienne de l'économie politique à laquelle *Histoire et conscience de classe* s'est voulue une contribution pour son époque. Là où *Dialektik der Aufklärung* voit un procès d'auto-destruction de la Raison, d'auto-réification en somme, *Die Zerstörung der Vernunft* y considère plutôt une extension et un approfondissement de l'irrationalité de la rationalité capitaliste contemporaine, qui réifie la totalité de la formation économique et sociale et capitaliste par l'abstraction de la marchandise.

Les francfortois exaspèrent ainsi la logique wébérienne du désenchantement du monde comme processus de rationalisation, en raison de la réification-abstraction marchande, inéluctable destin de la modernité, comme une « cage d'acier »⁶⁴. Lukács est moins pessimiste, ou plus volontariste. Il nuance cette téléologie (théologie ?) négative dans le sens d'une positivité, celle d'un « recul des barrières naturelles » selon l'expression de Marx, qu'il reformulera ultérieurement en « socialisation de la société »⁶⁵ mais qu'il évoque déjà implicitement dans *Histoire et conscience de classe*⁶⁶. *In fine*, c'est la possibilité pour l'humanité de se réconcilier avec son essence, de passer, selon les termes de l'*Ontologie de l'être social*, du

60. G. Lukács, *La destruction de la Raison* [1954], Paris, Éd. de l'Arche, 1958-1959, 2 vol. – en vérité, son seul livre maudit. Cf. notre étude « Ire rationnelle ? », *Actes de la société chauvinoise de philosophie*, 2004, n° 2 ; disponible sur internet <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00640620> (consulté le 14 juillet 2013).

61. T. W. Adorno, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, « Une réconciliation extorquée », p. 172 et 198.

62. Cf. les précisions de N. Tertulian, « Lukács et le stalinisme », p. 31-32.

63. Cf. T. W. Adorno, *Dialectique négative & Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1978 & 1979, ainsi que N. Tertulian, « Lukács, Adorno et la philosophie classique allemande », *Archives de philosophie*, 1984, t. 47, n° 2, p. 177-206.

64. Expression singulière qui renvoie au titre du texte de F. Marinetti, *L'Alcova d'accioao* [1921], ce qui est d'autant plus frappant quand on connaît la position de Weber par rapport à la Grande guerre. À ce propos, voir D. Losurdo, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, Paris, PUF, 1998.

65. Cf. H. Lefebvre, *Lukács 1955*, Paris, Aubier, 1986, p. 16 et G. Lukács, *Prolégomènes à l'Ontologie de l'être social*, Paris, Delga, 2009.

66. HCC, p. 219 : « La particularité du capitalisme consiste précisément en ce qu'il dépasse [aufhebt] toutes les barrières naturelles et qu'il transforme l'ensemble des relations des hommes entre eux en relations purement sociales. » (trad. modif ; n. s.)

Genre humain en-soi au Genre humain pour-soi, d'une généralité « naturelle » muette, à une généralité sociale, consciente d'elle-même, d'une humanité qui se pense et se vit comme un genre social et non pas comme un genre strictement zoologique ⁶⁷.

Conclusion

La différence entre Lukács et la Théorie critique réside précisément dans leurs usages respectifs de la réification telle que le premier l'a défini dans *Histoire et conscience de classe*, en l'espèce d'une généralisation de l'abstraction réelle de la forme marchandise à l'ensemble des manifestations matérielles et idéelles de la formation socio-économique capitaliste occidentale. La Théorie critique redouble cette généralisation par elle-même sur le mode d'une surrogation, et la *substantie* comme *la structure ontologique* de la modernité. Ce faisant, elle s'isole et se dénoue de la critique marxienne de l'économie politique – quand bien même elle use de ses concepts et de son vocabulaire dans sa critique de la culture et des formes de vie. C'est dans ce « tournant » que gît le « changement de signe » de la Théorie critique et peut-être moins dans l'élaboration d'Habermas, comme l'affirment par exemple ses traducteurs français ⁶⁸.

Revenant au concept de réification A. Honneth semble interrompre ce mouvement ⁶⁹. Mais il s'agit en fait d'une *reformulation* du concept désignant dorénavant une disposition subjective du sujet et consistant en la perte, ou l'oubli de la reconnaissance, préalable à toute connaissance. C'est essorer le marxisme du concept de réification et c'est aussi le lyophiliser ⁷⁰, le réifier en un sens, déléguant à chacun la responsabilité de le dissoudre dans sa propre expérience. Une reprise plus sérieuse de la question exige(ra)it, non pas de revenir à une source magnifiée mais de travailler au contraire les réflexions ultérieures de Lukács sur la question de l'aliénation en particulier dans *Le jeune Hegel* et *l'Ontologie de l'être social* ⁷¹.

Si la philosophie moderne depuis Descartes jusqu'à Wittgenstein, se présente comme critique et se confond même avec le mouvement d'une critique qui se déborde elle-même, elle doit être questionnée, insiste A. Tosel, sur sa « *capacité à éclairer la constitution de la modernité comme promesse indéfiniment différée et comme multiplication de souffrances devenues intolérables et injustifiables*, comme persistance de l'inhumain, en regard de l'accumulation des possibilités de surmonter cet inhumain dans un "être-en-commun" digne de ces possibilités. » À cet égard, poursuit-il, la critique du mode de production capitaliste « *garde une réserve de puissance explicative inconnue des autres* » en ceci qu'elle « identifie l'enjeu et l'objet de la critique même, l'être en commun et ses possibilités réelles. ⁷² » On peut alors s'interroger sur le sens de la Théorie critique ⁷³, qui a certes aujourd'hui un peu remis le pessimisme et le désespoir réfléchi de son âge d'or, mais dont le *dénouement* substantiel d'avec la critique de l'économie politique débouche sur un *dénuement* de la critique.

67. Lukács, *Prolégomènes...*, p. 77 sqq.

68. J. Habermas. *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985, p. 14 – il s'agit d'une traduction partielle de *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976). Ce qui est en revanche plus certain est le « changement de "socle" » (*loc. cit.*) opéré par Habermas qui, dans ce texte, thématise l'évolution socio-historique comme un parallèle phylogénétique à l'ontogénie du développement cognitif, psycho-individuel, en s'appuyant sur le modèle de la psychologie génétique de Piaget.

69. A. Honneth, *La réification*, Paris, Gallimard, 2007.

70. Nous empruntons cette métaphore, dont la péjoration est notre fait, à R. Bodei, « Le chemin italien vers la rationalité ». In C. Menasseyre & A. Tosel (dir.), *Figures italiennes de la rationalité*, Paris, Kimé, 1997, p. 619-646.

71. Cf. G. Lukács, *Le jeune Hegel* [1948], Paris, Gallimard, 1981, t. 2, p. 344-385 et *l'Ontologie de l'être social : l'idéologie, l'aliénation*, Paris, Delga, 2012. Cf. aussi P. Rusch & A. Tackács (dir.), *L'Actualité de Georg Lukács*, Paris, Archives Karéline, 2013.

72. A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, Paris, Kimé, 1996, p. 7-8. Cf. aussi A. Tosel, « Les critiques de la politique chez Marx ». In E. Balibar, C. Luperini & A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, Maspéro, 1979, p. 11-52.

73. Cf. M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974, p. 15-92 et la réponse de H. Marcuse, *Culture et société*, Paris, Éd. de Minuit, 1970, « La philosophie et la théorie critique » [1937], p. 149-172.