



HAL
open science

Des réifications de la raison

Vincent Charbonnier

► **To cite this version:**

Vincent Charbonnier. Des réifications de la raison. Vincent Charbonnier, Eustache Kouvélakis. Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie, PUF, pp.81-102, 2005, Actuel Marx Confrontation. hal-00640621

HAL Id: hal-00640621

<https://hal.science/hal-00640621>

Submitted on 13 Nov 2011

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.

Des réifications de la raison *

Vincent Charbonnier

À la mémoire de Claude Leneveu

Le monde, tel qu'il s'use actuellement avec une révoltante célérité, bruisse de sa terrible et apparemment inexorable privatisation, marchande essentiellement. Ce mouvement de *soustraction* du réel qui prolifère littéralement, compose la définition concrète de la réification selon laquelle tout ce qui est, n'est dorénavant plus pensable, ou plutôt appréciable autrement qu'en marchandise, actuelle ou potentielle. Ainsi le vivant, y compris dans sa dimension génésique, est-il l'objet d'une *appropriation soustractive*. Le monde lui-même, « notre » monde, d'immense accumulation de marchandises semble, à son tour, devoir en devenir définitivement une. Toutefois, ce dénuement capitaliste du réel n'est pas totalement apocalyptique ni complètement inédit puisque, dans un ouvrage fameux¹, György Lukács en a déjà pensé les traits et la dynamique spécifique à l'époque du capitalisme impérialiste. L'actuelle *globalisation*, non moins capitaliste et impérialiste, n'en diffère que par son échelle, effectivement mondiale désormais, et par son intensité.

Cette exergue traditionnellement accordée à *Histoire et conscience de classe* n'est pas indue quoique les vicissitudes de l'histoire ont largement contribué à sa fétichisation, lesquelles tiennent sans nul doute aux innovations de Lukács. Auparavant, il faut d'abord souligner le caractère récapitulatif de ce qui est un recueil de textes « élaboré dans un moment de loisir involontaire » selon les propres termes de Lukács, un recueil qui cristallise donc un cheminement théorique. Car le thème de la réification est séminal chez Lukács, ainsi qu'en témoigne notamment son premier

* Je remercie André Tosel pour ses remarques et son soutien qui m'ont permis de mieux cerner la problématique et les perspectives d'une recherche dont il a guidé les premiers pas et dont ce texte constitue un bilan d'étape en même temps qu'un programme de travail. Je remercie vivement Emmanuel Barot et Stathis Kouvélakis pour leurs lectures et leurs suggestions, précises et exigeantes.

1. György Lukács, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*. Paris : Minuit, 1974 (noté HCC, suivi de la page).

ouvrage, *L'Histoire du développement du drame moderne* (1908). S'appuyant sur les travaux économiques de Marx, dont *Le Capital*, mais filtrés par l'approche simmélienne de la *Philosophie de l'argent*², Lukács y dénonce la réification d'un monde sans âme en soulignant la crise du drame bourgeois : « Le nouveau drame est le drame de la bourgeoisie – et il y a peu de drames bourgeois ». ³ Les essais recueillis dans *L'Âme et les formes* (1911) puis l'ébauche de l'ouvrage sur Dostoïevski qui donnera *La théorie du roman* (1915), approfondiront et déploieront cette thématization. Mais comme on l'a dit plus haut, ce sont essentiellement les *innovations* de Lukács dans *Histoire et conscience de classe* qui le consacrent comme la promesse d'un marxisme rénové (occidental ?). La principale et plus importante de ces innovations consiste à unifier le propos marxien de *Misère de la philosophie* au *Capital* et à systématiser le thème de la réification *par et dans* le thème du fétichisme de la marchandise.

C'est à Marx que l'on doit en effet la première et *saisissante* définition de la réification capitaliste comme procès de substitution des rapports entre *choses* aux rapports entre *hommes*, quand il observe qu'« 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.* » ⁴ Cette première définition sera pleinement articulée dans la fameuse définition du « caractère fétiche de la marchandise et de son secret », dont il n'est pas sans intérêt de rappeler l'argument. « Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise 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* ». ⁵

La principale, et certainement la plus décisive de ces innovations réside en ceci qu'il pense la réification comme la systématisation du caractère fétiche de la marchandise laquelle étend désormais son emprise à l'ensemble des secteurs de la formation économique et sociale capitaliste. Une généralisation systémique de l'abstraction marchande en somme : le « problème de la marchandise, écrit Lukács, n'apparaît pas seulement comme un problème particulier, ni même comme le problème central de l'économie saisie comme une science particulière, mais comme le pro-

2. Cf. Nicolas Tertulian, *Georg Lukács : étapes de sa pensée esthétique*. Paris : Le Sycomore, 1980 ainsi que l'étude de György Markus, « Life and the Soul : The Young Lukács and The Problem of Culture ». In Agnès Heller (éd.), *Lukács reappraised*. New-York : Columbia University Press, 1983, p. 3-26.

3. Lukács cité par N. Tertulian, *op. cit.*, p. 56.

4. K. Marx, *Misère de la philosophie*. Paris : Éd. sociales, 1972, p. 64 ; *je souligne*.

5. K. Marx, *Le Capital*. I. Paris : PUF, 1993, p. 82 ; *je souligne*.

blème central, *structurel* de la société capitaliste dans *toutes ses manifestations vitales* ». (HCC, 109 ; *je souligne*)

Outre cette innovation capitale il faut également considérer l'influence complexe et décisive de Max Weber. Je pense ici plus particulièrement au processus de ce qu'il nomme le « désenchantement du monde », c'est-à-dire le mouvement de rationalisation de la pensée et du monde, qui se spécifie comme une progressive, quoique non linéaire, déprise du religieux sur les représentations générales que les hommes se font du monde et de leur existence. Dépourvu de magie, excluant toute intervention du supra-sensible dans l'ordre des choses naturelles et humaines, le monde est devenu un monde d'événements *prévisibles* et *calculables*.⁶

Ce procès de la modernité, dont Weber assigne le commencement à l'époque du judaïsme ancien et l'achèvement dans le puritanisme calviniste et piétiste – milieu nourricier de l'émergence du capitalisme, Lukács s'en ressaisit comme d'une structure réursive⁷ qu'il réitère dans la mathématisation de la physique inaugurée par Galilée, laquelle est un véritable procès de rationalisation. Réitération cardinale qui inclue les modes et les formes du penser, la raison *lato sensu*, lesquels s'ordonnent à leur tour à ce processus qu'ils systématisent en se déployant comme *rationalité*. Rationalité *des fins* dont l'acmé sera atteinte par la pensée des Lumières⁸ puis rationalité proprement *calculatoire* qui connaîtra notamment son apogée dans le positivisme.

Si le capitalisme est « la première organisation de la production qui tend à pénétrer économiquement la société de part en part » (HCC, 86), la réification n'est pas qu'une réalité étroitement économique mais un problème qui affecte la formation économique et sociale capitaliste des pays du centre⁹ en sa *totalité*. « L'attention, écrit Lukács, sera seulement

6. M. Weber, *L'éthique protestante et la naissance du capitalisme*. Paris : Flammarion, 2000 et *Sociologie des religions*. Paris : Gallimard, 1996, en particulier la « Considération intermédiaire », p. 410-460. Cf. Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*. Paris : PUF, 1990, p. 52-71.

7. Cf. HCC, 145 : « Il y a eu 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. »

8. Cf. Francine Markovits, *L'ordre des échanges : philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII^e siècle en France*. Paris : PUF, 1986.

9. On s'est ressaisi *tale quale* de cette thématization pour appréhender le communisme de marque soviétique, mais au risque d'oblitérer des différences et des spécificités, pourtant essentielles et sauf à considérer que le « socialisme réel » fut un capitalisme d'État, ce qui demeure en débat. Cf. Ramine Motamed-Nejad (dir.), *URSS et Russie : rupture historique et continuité économique*. Paris : PUF, 1997 et les fortes remarques de Georges Labica, « Le pari perdu : essai sur la crise du marxisme "réel" », *Les études philosophiques*, 1992, 1, 42-54.

attirée – en *présupposant** les analyses économiques de Marx – sur les problèmes fondamentaux qui résultent du caractère fétichiste de la marchandise comme *forme d'objectivité*, d'une part, et du *comportement du sujet* qui lui est coordonné, d'autre part ». ¹⁰

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

L'universalité de la forme-marchande suppose corrélativement la rationalisation croissante du procès de production capitaliste dans le sens d'une « élimination toujours plus grande des propriétés qualitatives, humaines et individuelles du travailleur ». Elle impose le principe fondamental d'une rationalisation « basée sur le calcul, sur la *possibilité du calcul* », laquelle autorise, en même temps qu'elle les présuppose, la décomposition, la segmentation et la parcellisation du procès de travail. L'unité organique de ce dernier est complètement dégradée puisqu'il n'est plus que « la réunion objective de systèmes partiels rationalisés, dont l'unité est déterminée par le pur calcul, qui doivent donc nécessairement apparaître comme *contingents* les uns par rapport aux autres. » (HCC, 115-116 ; *souligné par L.*) Il s'agit là d'une systématisation purement formelle qui *assemble* des procès de production « régionaux » (parcellisés) et formellement équivalents.

Cette rationalisation n'est naturellement pas sans conséquences pour le sujet-producteur. « Plongés dans le temps abstrait, exactement mesurable, le temps qui est devenu *l'espace de la physique*, et qui est en même temps une condition, une conséquence de la production spécialisée et décomposée de façon scientifiquement mécanique de l'objet du travail, les

* *Souligné par Lukács.*

10. HCC, 109-110 ; *je souligne.* J'ajoute que Lukács révoque ici nettement la réduction économiste de la critique marxienne de l'économie politique, caractéristique d'un marxisme sclérosé contre lequel il ne cessera d'ailleurs de lutter, d'*Histoire et conscience de classe* à *l'Ontologie de l'être social*, dont c'est l'insistant leitmotiv, en particulier dans le chapitre consacré à Marx. Cf. G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Neuwied : Luchterhand, 1984, t. 1, p. 559-690 : « Die ontologischen Grundprinzipien von Marx ».

sujets doivent eux aussi être *nécessairement décomposés rationnellement d'une manière correspondante*. » (HCC, 117-118 ; *je souligne*) La mécanisation de la production transforme les producteurs en « atomes isolés et abstraits que l'accomplissement de leur travail ne réunit plus de façon immédiate et *organique* et dont la cohésion est bien plutôt, dans une mesure sans cesse croissante, *médiatisée exclusivement* par les lois abstraites du mécanisme auquel ils sont intégrés. » ¹¹

L'humanité du sujet est alors effectivement réduite à sa plus « simple » expression capitaliste : une force de travail paradoxalement *déqualifiée* au service exclusif de la production et de la valorisation du capital, dépouillée par le temps de surtravail que s'octroie ce dernier, *gratuitement* bien sûr. Résonne ici dans toute sa rigueur l'humaine déshumanisation de l'homme que constitue l'exploitation de son prochain, *exténuée* par le fétichisme de la marchandise qui déploie toute sa puissance de réification, dissolvant les relations humaines-sociales en un véritable « ossuaire d'intériorités mortes » pour reprendre une belle formule de *La théorie du roman*. « L'homme, écrit Marx, n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps ». Lukács insiste : « le principe de la mécanisation et de la possibilité rationnelle de tout calculer doit embrasser l'ensemble des formes d'apparition de la vie. » (HCC, 119) S'achève ainsi le processus de subsomption du travail sous le capital exposé dans *Le Capital*.

Cette rationalisation réificatrice du fait de la segmentation taylorienne du procès de production, renforce objectivement la dépossession subjective du produit du travail et affecte la subjectivité du sujet-producteur en conséquence, puisque la forme marchande devient « nécessairement pour la conscience réifiée la forme d'apparition de sa propre immédiateté ». (HCC, 122) Mais dans le même mouvement Lukács précise que l'isolement et l'atomisation de l'individu ne sont qu'apparents, qu'ils ne sont que « le reflet, dans la conscience, de ce fait que les “lois naturelles” de la production capitaliste ont embrassé l'ensemble des manifestations vitales de la société » ; une apparence qui n'est donc « nécessaire [qu']en tant qu'apparence. » (HCC, 120) Ce « pseudo-concret » (Kosik) accentue la scission entre l'humanité et sa formalisation marchande faisant de cette dernière le *prisme* de la réalité sociale, ceci, la marchandise, tendant

11. HCC, 118 ; *je souligne*. Cf. aussi K. Marx & F. Engels, *La Sainte Famille*. Paris : Éd. sociales, 1972, p. 146-147 : « L'individu égoïste de la société bourgeoise a beau, dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie, se gonfler 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* [...] l'infortunée *réalité sensible*, elle, ne soucie pas de l'imagination de cet individu ». Ces atomes ne le sont « que dans la *représentation*, dans le *ciel* de leur *imagination*, – et qu'en *réalité* ce sont des êtres prodigieusement différents des atomes : non pas des *égoïsmes divins*, mais des *hommes égoïstes*. » (*souligné par Marx*)

à dissoudre cela, l'humanité. Il s'ensuit que la réification est moins un état métaphysique, une structure « destinale » (Weber, Heidegger) qu'un processus historique et tendanciel, subséquentment réversible, puisque le capitalisme est « la première organisation de la production qui tend à pénétrer économiquement la société de part en part ». (HCC, 86)

La domination de la marchandise se révèle néanmoins contradictoire. Car si elle doit *effectivement* pénétrer la substance de la vie sociale afin de pouvoir la transformer en concrétions marchandes, l'action dissolvante exercée par le trafic marchand « sur l'intérieur de l'édifice social ne suffit pas pour faire de la forme marchande la forme constitutive d'une société ». Elle doit pour cela pénétrer « l'ensemble des manifestations vitales de la société, les transformer à son image, au lieu de lier seulement de l'extérieur des processus par eux-mêmes indépendants d'elle et orientés vers la production de valeurs d'usage. » (HCC, 111-112) Tout comme la limite du capital est le capital lui-même, « cette rationalisation du monde, en apparence intégrale et pénétrant jusqu'à l'être physique et psychique le plus profond de l'homme, trouve [...] sa limite dans le caractère formel de sa propre rationalité. » (HCC, 130) Sous les apparences d'une systématité, par principe intégrale, y compris, donc, pour la conscience réifiée, cette rationalisation n'est en fait qu'une *recollection* de systèmes partiels et autonomes les uns par rapport aux autres, dont l'unité est plus contingente qu'organique, plus abstraitement déduite que concrètement construite : la réalité « se décompose en une quantité de *facticités* qui ne peuvent être rationalisées sur lesquelles a été jeté *un filet de "lois" purement formelles* et vides de tout contenu. » (HCC, 196 ; *je souligne*)

La réalité devient ainsi particulièrement opaque au sujet-producteur, subtilisée qu'elle est par « l'abstraction formelle de ce système de lois [qui] transforme sans cesse l'économie en un système partiel clos », qui n'est capable « ni de pénétrer son propre substrat matériel ni de trouver, à partir de là, la voie vers la connaissance de la totalité sociale, [et] qui, donc, d'autre part, saisit cette matière comme une "donnée" immuable et éternelle. » C'est pourquoi « en réussissant à rationaliser intégralement l'économie, à la métamorphoser en un système de "lois", formel, *abstrait et mathématisé à l'extrême* [...] on constitue la barrière méthodologique à la compréhension de la crise. » (HCC, 134-135 ; *je souligne*) Plus précisément, « cette objectivation rationnelle dissimule avant tout la choseité immédiate – qualitative et quantitative – de toutes choses. Apparaissant

sans exception comme des marchandises, les biens d'usage acquièrent une *nouvelle objectivité*, une *nouvelle choseité* ». ¹²

Cette rationalité est celle du capital, ainsi convaincu de saisir le réel en sa véritable essence mais qui n'en saisit toutefois que la représentation fétichisée, l'écume de sa propre puissance qu'il encense. ¹³ Plus rigoureusement, Marx nous avait déjà avisé que l'économie politique vulgaire « se borne, en fait, 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 ne faut donc pas s'étonner qu'elle se sente tout à fait à l'aise précisément dans cette apparence aliénée de rapports économiques, phénomène évidemment absurde et parfaitement contradictoire – *d'ailleurs toute science serait superflue si l'apparence et l'essence des choses se confondaient* ». Ce qui implique, par conséquent, que « 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. » ¹⁴

Dans un texte ancien, mais toujours pertinent sur ce point, Trân Đức Tháo en donne la formule théorique. Discutant du problème de l'objectivité chez Kant, il relève que « l'erreur du rationalisme classique fut de reprendre sur le plan philosophique ce qui n'avait manifestement de sens que dans la vie spontanée », car le savant « 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

12. HCC, 120 ; *je souligne*. Karel Kosik reformule cette idée sous le terme judicieux de « pseudo-concret » dans son maître ouvrage *La dialectique du concret* (1962). Paris : Éd. de la passion, 1988, *passim*.

13. Cf. K. Marx & F. Engels, *La Sainte Famille*, p. 47 : « La classe possédante et la classe prolétaire représentent la même aliénation humaine. Mais la première se sent à son aise dans cette aliénation ; elle y trouve une confirmation, elle reconnaît dans cette aliénation de soi *sa propre puissance*, et possède en elle *l'apparence* d'une existence humaine ; la seconde se sent anéantie dans cette aliénation, y voit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine. » (*souligné par Marx*)

14. K. Marx, *Le Capital III*. Paris : Éd. sociales, 1974, t. 3, p. 196 & p. 223. Cf. aussi cette citation de Marx dont Lukács n'indique pas la source : « 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'irrationnalité même. » (G. Lukács, *La destruction de la raison*. Paris : L'Arche, 1958-1959 ; t. 2, p. 324).

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. »¹⁵

La marchandise est devenue la *matrice* d'une nouvelle objectivité et même, une seconde *nature* qui redouble et surtout déforme la réalité objective, de telle sorte que les catégories par lesquelles, le sujet-producteur s'approprie le réel sont, elles-aussi, réifiées et reformulées en une nouvelle objectivité d'essence marchande, un « pseudo-concret » (Kosik). Il faut ne jamais oublier en effet que, « dans la marche des catégories économiques », le sujet, ici « la société bourgeoise moderne, 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, de ce sujet ». ¹⁶ C'est ainsi que « la propriété privée n'aliène pas seulement l'*individualité* des personnes mais aussi celle des choses. Le sol n'a *rien à voir* avec la rente foncière, la machine *rien de commun* avec le profit. Pour le propriétaire foncier, son terrain n'a qu'*une signification* : la rente foncière. »¹⁷

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

Lukács a déjà indiqué que la méthodologie sous-jacente à la rationalité capitaliste, notamment mise en œuvre par le taylorisme et le fordisme, est d'essence mathématique. Or la mathématisation de la physique inaugurée par Galilée dont, pour sa réforme de la philosophie, Descartes a déduit les conséquences méthodologiques essentielles, est radicalisée par Kant.

15. Trần Đức Thảo, *Phénoménologie et Matérialisme dialectique* (1951). Paris : Gordon & Breach, 1992, p. 107, 112 et 115 ; *souligné par Thảo*.

16. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »). Paris : Éd. sociales, 1980, t. 1, p. 40-41 ; *je souligne*.

17. K. Marx & F. Engels, *L'Idéologie allemande*. Paris : Éd. sociales, 1976, p. 227 ; *je souligne*.

Schématiquement, le problème que (se) pose la philosophie critique est de ne plus (pas) accepter le monde comme quelque chose surgi indépendamment du sujet connaissant mais plutôt « *comme [son] propre produit* ». Faisant favorablement écho au magistral travail de Cassirer¹⁸, Lukács ajoute 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. » (HCC, 143 ; *je souligne*)

C'est ainsi que le rationalisme classique a pu « naïvement et dogmatiquement » établir une équivalence entre « la connaissance rationnelle, formelle et mathématique, et d'une part la connaissance en général, d'autre part "notre" connaissance ». (HCC, 144) Son originalité réside en ce que le rationalisme classique se revendique comme méthode universelle de la connaissance de la totalité de l'être, et revendique avoir « découvert le *principe* de la liaison entre tous les phénomènes qui font face à la vie de l'homme dans la nature et la société. » (HCC, 145) La systématisme, dès lors postulée comme étant sa *rationalité intime* exige qu'il pense « la question de la corrélation nécessaire avec le principe irrationnel », lequel acquiert une importance décisive, « *dissolvante et désintégrant* pour tout le système. » (HCC, 146 ; *je souligne*) Les faits empiriques doivent-ils « être pris comme "données" dans leur facticité, ou bien ce caractère de donnée se dissout-il en formes rationnelles, c'est-à-dire, se laisse-t-il penser comme produit par "notre" entendement ? » (HCC, 148-149)

Question *capitale* qui débouche significativement sur celle du système et de sa possibilité. Pour le rationalisme classique, il est en effet impossible que le donné « reste "contingent" de façon insurmontable ; il faut qu'il soit intégralement incorporé au système rationnel des concepts de l'entendement. » Soit 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. Soit 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, *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 que possible, une

18. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906-1907). Hamburg : F. Meiner, 1999-2000, 4 vol.

description aussi bien ordonnée que possible des faits dont la cohésion, cependant, n'est plus rationnelle, ne peut donc plus être systématisée, même si les formes de leurs éléments sont rationnelles et conformes à l'entendement. » (HCC, 150-151 ; *souligné par Lukács*)

Ce rationalisme ne peut donc satisfaire l'exigence de systématisme qu'il s'est donnée *ab initio*. Il butte sur une antinomie fondamentale dont Lukács précise qu'elle constitue pour la philosophie classique le moteur de son évolution jusqu'à Hegel. *Ce faix* réside dans la nature même de cette systématisme, dans sa méthodologie d'inspiration « mathématique », dans l'exigence que « chaque moment particulier du système puisse être *produit, prévu et calculé exactement* à partir de son principe fondamental. » Car il est clair que « ce principe de la systématisation ne peut être concilié avec la reconnaissance de quelque "effectivité" que ce soit, d'un "contenu" qui ne puisse – par principe – être dérivé du principe de la mise en forme ». (HCC, 150 ; *je souligne*)

Cette antinomie ne pourra être effectivement dépassée que par sa *dialectisation*, par une « raison vivante » dont la philosophie hégélienne aura été la plus haute figure sinon, justement, le *portefaix* en ses ultimes conséquences c'est-à-dire, pour la tradition marxiste, la nécessité du « renversement ». À la notable exception de Hegel, la philosophie classique allemande fournit donc ainsi les fondements théoriques de la rationalité capitaliste moderne, cette « cage d'acier » pour reprendre l'expression de Weber. La systématisme formelle du rationalisme classique s'homologue par conséquent dans la rationalité formelle – que l'on ne nomme pas encore instrumentale – du capitalisme contemporain (taylorisme-fordisme) dont la réification est la substance.¹⁹

Sous l'influence conjointe de la *Philosophie de l'argent* de Simmel, de la critique hégélienne du rationalisme classique²⁰ et du thème wébérien de la rationalisation comme désenchantement du monde, ce sont les mathématiques, en leur qualité – ici un défaut – de rationalité rigoureusement formelle et abstraite, qui sont *identifiés* comme l'origine ultime, la matrice théorique de la réification, c'est-à-dire du règne de la quantification abstraite.²¹ Ainsi, par les formes historiquement spécifiques de son

19. Cf. K. Kosik, *op. cit.*, p. 60-67.

20. Cf. André Stanguennec, *Hegel critique de Kant*. Paris : PUF, 1985.

21. Se révèle ici une ambiguïté qui, me semble-t-il, repose sur le sens donné à l'abstraction oscillant entre sa signification hégélienne d'incomplétude ontologique de l'idée/du concept et sa signification marxienne, apparentée, de processus *sui generis* d'appropriation catégoriale du réel. Cf. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, t. 1, p. 15-46, ainsi que les commentaires de Michel Paty, « Matérialisme et abstraction (la question de l'appropriation de la connaissance scientifique) ». In Olivier Bloch (dir.), *Épistémologie et matérialisme*. Paris : Klincksieck, 1986, p. 291-321 et d'André Tosel, « Marx et les abstractions », *Archives de philosophie*, 2002, 65/2, 311-334. Il faudra *renouer* cette question avec les travaux de Vygotski (cf. *infra*).

exploitation contemporaine, le prolétariat est à nouveau et de manière inédite l'héritier de la philosophie classique allemande.

Ce qui fit, et fait toujours, la fortune et la puissance d'*Histoire et conscience de classe* dans l'espace du marxisme et au-delà, se révèle alors avec éclat. C'est la fusion, incandescente à ce moment de l'histoire, de la réification et de l'abstraction qui n'a, semble-t-il, pas été totalement maîtrisée.²² Cette incandescence n'est pas qu'une figure de style, tant elle est en profonde syntonie avec la *Stimmung* d'une « nouvelle » époque et d'un continent qui émergent alors d'une guerre inédite à la signification et au bilan, humains, matériels et intellectuels effroyables et qui, dans la foulée, connaissent une floraison révolutionnaire animée d'une profonde « espérance concrète » (E. Bloch).

Cette incandescence se traduit d'abord par et dans sa majestueuse théorisation de la réification qui est en même temps, nous l'avons vu, une théorisation de l'abstraction généralisée. Il s'agit surtout, ce point est crucial, de la critique de la technique comme *suppôt* (substrat) de la réification/abstraction, (ir)rationalité spécifique du capitalisme tayloriste-fordiste. La technique est donc l'accomplissement de la systématisme formelle et abstraite du rationalisme classique, elle-même fondée sur les méthodes des mathématiques et de la physique mathématisée. Elle est, par conséquent, la *quintessence* même de la réification *systémique* du réel capitaliste. Nous voici d'ores et déjà aux prises avec une réification de la raison, instruite par le capital qui, précisément par le biais de marchandise, diminue le réel à sa rationalité économique (réifiée et irrationnelle), et déploie exponentiellement son emprise sur toutes les dimensions de la société – « sociales » autant que « naturelles ». Il n'est dorénavant plus d'autre raison qu'*instrumentale*²³ au sens explicitement wébérien de la « rationalité en finalité ».

Cet essor de la rationalité instrumentale et donc de l'abstraction généralisée, se déploie comme technicisation-réification du réel, de manière expansive, en lien précisément avec le développement de l'impérialisme, « stade suprême du capitalisme » (Lénine).²⁴ Essor intensif également

22. Lukács le reconnaît explicitement dans sa préface à la réédition allemande (1967) d'*Histoire et conscience de classe* ; cf. HCC, 383-417.

23. Vocabulaire forgé par Max Horkheimer dans son ouvrage de l'exil américain (1947) *Éclipse de la raison* suivi de *Raison et conservation de soi* (Paris : Payot, 1974), qu'il retraduit quelques années plus tard en allemand sous le titre de *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*.

24. Dans sa préface à la réédition du texte de Lénine, G. Labica précise que « suprême » est à entendre en son sens historico-critique de stade actuel du capitalisme et non dans le sens eschatologique de stade ultime précédant le « grand renversement », lequel anime précisément le propos de Lukács dans *Histoire et conscience de classe*. Cf. « De l'impérialisme à la mondialisation ». In V. I. Lénine, *L'impérialisme stade suprême du capitalisme (essai de vulgarisation)*. Pantin : Le temps des cerises, 2001, p. 5-31.

selon des modalités plurielles qui, sans nécessairement se résorber en formes marchandes, ont en commun d'être « abstraites ». La rationalité instrumentale pénètre et façonne les activités symboliques humaines de l'art à la philosophie : elle réifie la culture.

Commençons par la philosophie et par l'exemple, typique à cet égard, de l'empirisme logique qui, dans le sillage du « Manifeste du Cercle de Vienne » et de sa « conception scientifique du monde »²⁵, se donne pour projet de fonder la science sur un langage entièrement *réductible* à des formulations d'observations directes – qui aboutira notamment aux fameuses *Protokollsätze* de Carnap – et dénonce dans la métaphysique un tissu de propositions *non signifiantes* puisque expérimentalement invérifiables. Ce langage « formulaire », dans tous les sens de l'expression, se signe comme le doublet théorique de la rationalité instrumentale, comme philosophie *de la* réification que Lukács caractérisera plus tard et plus exactement, de *philosophie de la manipulation*.²⁶

Quant à l'art, Adorno lui consacre un brillant essai, au titre significatif²⁷, dans lequel il fustige avec virulence et en termes rigoureusement lukácsiens la « violence de la marchandisation » qui affecte la musique : sa pétrification et sa segmentation marchandes en bien(s) culturel(s), la réification de la subjectivité et l'asservissement qui s'en déduit inéluctablement (« la régression de l'écoute »), et surtout l'*inversion* par laquelle la musique devient, *en son essence même*, pensée et produite *a priori* comme marchandise et comme support (suppôt) de sa valorisation, notamment publicitaire.²⁸

Adorno note ainsi que la musique, et par extension les arts, est réifiée par sa propre marchandisation, laquelle est immédiatement *réinvestie* dans un processus de réification. Comme le roi Midas qui transformait tout ce qu'il touchait en or, la marchandise, *réifiée*, devient à son tour *réifiante*. Tout cela est symptomatique du systémisme de la réification, organiquement relié au développement exponentiel et à l'emprise croissante des dispositifs techniques qui promettent un bonheur *accessible*. Il observe ainsi avec pénétration que « la technicisation en tant que telle peut être au service de la réaction la plus grossière dès qu'on en fait un

25. Antonia Soulez (dir.), *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*. Paris : PUF, 1985, p. 108-129. Cf. aussi Dominique Lecourt, *L'ordre et les jeux : le positivisme logique en question*. Paris : Grasset, 1981.

26. Cf. Lukács, *Zur Ontologie...*, t. 1, p. 343-370.

27. Theodor W. Adorno, *Le caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute* (1938). Paris : Allia, 2001.

28. Cf. aussi Th. W. Adorno & Max Horkheimer, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*. Paris : Gallimard, 1974 : « la pensée se transforme *inéluctablement en une marchandise* » et « le langage n'est *qu'un moyen* de promouvoir cette marchandise » (p. 14, je souligne)

fétiche et qu'elle donne l'impression, par sa perfection, que les questions sociales en suspens ont, en fait, déjà été résolues. »²⁹

Cette analyse de grand style, précise et convaincante, exhibe cependant les limites de son inspiration. La principale en est la vision unilatérale, massive et inexorable de la réification, spéculativement pensée comme liquidation de l'individualité (Adorno), de la même manière qu'elle était spéculativement pensée comme forclusion du sujet dans *Histoire et conscience de classe*. Adorno stigmatise ainsi l'arraisonnement du bricoleur finalement indifférent à ce qu'il écoute : il n'écoute d'ailleurs plus, il entend.³⁰ Mais le plus important réside dans ce qui est ainsi négligé et même dénié, de ce que M. Verret puis C. Leneveu ont fort justement caractérisé comme « l'autonomie relative des pratiques »³¹, c'est-à-dire, la capacité *réelle* d'initiative des individus et/ou la résistance des masses à l'égard de la discipline réificatrice du capital par exemple. Cette vision unilatérale et décidément hyper-philosophique, verse dans une conception destinale-métaphysique de la réification³² comme « cage d'acier », systématisée dans le célèbre chapitre sur l'industrie culturelle de *La dialectique de la raison*.

Cette conception est symptomatique d'une appréciation précisément *métallique* de la réalité, laquelle résonne de son impersonnalité, ou plutôt d'une personnalité devenue inerte. La technicisation croissante du capitalisme taylorisé, quand elle n'arraisonne pas l'humanité, la réifie en transférant l'habileté humaine à la machine, dégradant une activité forte au « profit » d'une activité affaiblie, beaucoup plus *impersonnelle* et surtout *interchangeable*.³³ L'automatisation croissante de la production dont la rationalité intrinsèque a supplanté l'humain, élément dorénavant décentré et périphérique du procès de production, signe le triomphe de la rationalité instrumentale et donc de la technique comme une force objective, indépendante et étrangère. Cette dernière acquiert ainsi une véri-

29. Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 78.

30. *Ibid.*, p. 69.

31. Cf., pour une approche synthétique, Michel Verret, *Le travail ouvrier* [1982]. Paris : L'Harmattan, 1999 et Claude Leneveu, « Anthony Giddens : du dualisme à la dualité ». In Tony Andréani & Menahem Rosen (dir.), *Structure, système, champ et théorie du sujet*. Paris : L'Harmattan, 1997, p. 61-86.

32. Je me permets de renvoyer à mon étude « Le problème de la totalité chez Lukács ». In Eustache Kouvélakis (dir.), *Marx 2000*. Paris : PUF, 2000, p. 155-167. Les analogies entre le jeune Marx et le jeune Lukács sont frappantes : tous deux développent une même analyse *philosophique* du travail et partagent un même messianisme historique. Cf. les remarques essentielles de M. Verret, *Théorie et politique*. Paris : Éd. sociales, 1967, p. 89 *sq.*

33. Cf. K. 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 : « Centralité et non-centralité du travail ou la passion des hommes superflus ». Cf. aussi K. Marx, *Manuscrits de 1861-1863 (carnets I à V)*. Paris : Éd. sociales, 1979, p. 336 *sqq.* ainsi que A. Tosel, *L'esprit de scission : études sur Marx, Gramsci, Lukács*. Paris : Les Belles Lettres, 1991, p. 17-149.

table autonomie substantielle qui excède son incarnation usuelle (la fabrique) pour l'établir en *puissance sociale* despotique, démoniaque. Cette dimension proprement *infernale* s'incarnera au plus vif dans la politique d'extermination massive et *systém(at)ique* du nazisme : la mort administrée, ultime avatar d'une rationalité instrumentale, *réifiée*.

Inaugurant leur réflexion sur le concept d'*Aufklärung*, Adorno et Horkheimer s'interrogent solennellement sur le caractère émancipateur des Lumières allégué par ces dernières, observant, dans un mélange d'ironie et de déception, que « la terre, entièrement "éclairée", resplendit sous le signe des calamités triomphant partout »³⁴ : la raison se retourne comme un gant en mythologie, le mythe étant lui-même déjà raison. Nous voici donc en présence d'un nouveau cercle herméneutique, qui constitue également un amendement significatif de la dialectique, enté sur le postulat que la raison est *intrinsèquement* domination et qu'elle est, pour ainsi dire, toujours déjà réifiée. Forme particulièrement subtile de fétichisme, il s'agit d'une véritable réification au carré suturant la raison sur elle-même, comme une *monade*. En effet. Si, comme Adorno et Horkheimer l'ont montré avec conviction, la raison fut très largement absolutisée par les Lumières, et la philosophie classique allemande déjà le théâtre d'une « dialectique de la raison » – laquelle se serait donc prolongée jusqu'en notre modernité, cette « dialectique » n'est-elle pas aussi le point de départ de la radicalité critique d'un Heidegger par exemple qui, renversant la perspective, la proroge en-deçà des Lumières, dès Platon, une « dialectique » dont l'occultation de l'Être est le fil rouge et la technique³⁵, rationalité calculatoire-manipulatoire, la vérité philosophique du XX^e siècle ?

Mais on glisse ainsi cavalièrement des *décombres* à la *ruine*. La mythologisation de la raison et sa réciproque obligée, la rationalisation du mythe ne sont que les deux miroirs d'une même dialectique « avantageuse », pétrie d'un incontestable et finalement irrémédiable pathos de l'aporie. Cette surenchère de la critique s'expose en effet à sa propre négation, ou plus exactement à sa propre fétichisation, faisant se rejoindre, malgré tous les démentis, l'*authenticité* et la critique de son *jargon*, sur une même pente eschatologique, destinale. Plus précisément, Adorno, à son corps peut-être défendant, retrouve Heidegger sur une même critique de la raison appauvrie à sa rationalité instrumentale, *comme si* cette dernière avait absorbé toute la conceptualité de la raison. S'y décèle une fondamentale et commune *torsion* d'une modalisation

34. Th. Adorno & M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 21.

35. Je renvoie à deux textes moins fréquentés mais tout aussi significatifs : « Le tournant ». In *Questions III et IV*. Paris : Gallimard, 2000, p. 307-322 et une conférence de 1962 intitulée *Langue de tradition et langue technique*. Bruxelles : Lebeer-Hossmann, 1990.

historique de l'essence de la raison en essentialisation de cette modalité selon deux versants complémentaires sinon apparentés : en essence *trans-historique* (versant « critique ») ou en essence *an-historique* (versant destinal). *In fine*, c'est la mathématique qui est ici visée, dégradée en rationalité exclusivement quantitative, instrumentale, se réclamant implicitement, par un étonnant court-circuit théorico-historique, d'une appréciation *rigoriste* et par trop étroite de la critique hégélienne de la rationalité (des) mathématique(s).³⁶

La « rationalité instrumentale » est, de la sorte, fusionnée sans reste au phénomène technique en son concept, ou plus exactement, à une certaine rationalité de la technique³⁷ qui *prolifère* dans la formation économique et sociale capitaliste, au point d'en unifier *toutes* les dimensions. L'ambiguïté et la fortune d'*Histoire et conscience de classe* se logent précisément dans cette incrimination de la mathématique comme rationalité abstraite disponible à sa réification capitaliste, qu'Adorno et Horkheimer radicaliseront de manière paroxystique tout au long de *La dialectique de la raison*. En identifiant rationalité technique, rationalité instrumentale et raison, ils régressent en deçà de Lukács et retrouvent Weber dont ils actualisent ainsi l'identification de la raison et de la rationalité à leurs formalisations épocales, capitalistes en l'occurrence, que cristallise pour sa part la fameuse dichotomie entre « rationalité en valeur » (*Wertrationalität*) et « rationalité en finalité » (*Zweckrationalität*).³⁸

La dialectique de la raison apparaît ainsi comme l'ultime récital de la tragédie de la culture, mais un récital en « marteau majeur » qui se joue comme une humiliation systém(at)ique de la raison – l'ascendance pascalienne y est particulièrement nette, laquelle résonne également dans la critique de la *Kulturindustrie*, affine à celle du divertissement –, et qui tranche exagérément la problématique de la culture et du progrès telle que Benjamin l'avait ciselée en une phrase remarquable de ses « Thèses »

36. Cf. Emmanuel Barot, « Le rasoir hégélien : déconstruire les forces suspectes de la mécanique newtonienne », *Archives internationales d'histoire des sciences*, 2003, 150-151, 198-211 ainsi que *L'aventure mathématique de la dialectique depuis Hegel : perspectives sur les visages contemporains du « problème de la dialectique » en épistémologie des mathématiques et de leur histoire*. Thèse pour le doctorat de philosophie. Université de Paris X-Nanterre, 2004, p. 25-57.

37. Cf. Jean-Pierre Sérís, *La technique*. Paris : PUF, 2000 et Yves Schwartz, « La technique ». In *Notions de philosophie*. Paris : Gallimard, 1997, II, p. 223-283. Cf. également Paolo Rossi, *Les philosophes et les machines (1400-1700)*. Paris : PUF, 1996.

38. Cf. André Tosel, « La raison pratique entre objectivation et formalisation ». In Myriam Bienenstock & André Tosel (dir.), *La raison pratique au XX^e siècle : trajets et figures*. Paris : L'Harmattan, 2004, p. 43-77 ainsi que l'excellent article de Norbert Trenkle, « Négativité brisée : remarques sur la critique de l'*Aufklärung* chez Adorno et Horkheimer », *Lignes*, 2003, 11, 170-207.

sur l'histoire : « Rien n'est jamais un document de la culture, sans être aussi *en même temps et en tant que tel* un document de la barbarie. »³⁹

Mais en tranchant aussi vivement ce nœud gordien, Adorno et Horkheimer *déproblématisent* la question soulevée par Benjamin, y substituant une histoire « victorieuse » de la raison, qui n'est pas – significatif codicille – l'histoire des vaincus, y substituant donc une téléologie (théologie ?) négative de la raison, inéluctable procès de son auto-destruction.⁴⁰

À l'opposé de cette emphatique comparution de la raison et du progrès, il faut ici évoquer, plus brièvement que je ne l'ai déjà fait, *La destruction de la raison* de Lukács – qu'il eut été d'ailleurs plus exact de traduire par « L'anéantissement de la raison » (*Die Zerstörung der Vernunft*).⁴¹ Dans son seul ouvrage vraiment maudit, Lukács entreprend une vigoureuse défense du rationalisme « classique », notamment hégélien, véritable point de convergence de tous les irrationalismes. Des anti-rationalismes bien sûr mais aussi des théories de « la raison faible » dont, tout raffinement mis à part, le motif commun consiste à naturaliser l'histoire, à considérer les insuffisances ou les difficultés de la raison à un moment historique donné, comme des caractéristiques intrinsèques, *métaphysiques* de la raison.

Mais plus encore qu'à l'irrationalisme « traditionnel » de la philosophie post-hégélienne (Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard), c'est à l'irrationalisme « enchanté » de Nietzsche et à ses multiples influences, y compris chez certains marxistes – F. Mehring par exemple, que s'attaque Lukács. Cette constellation des théories de la raison faible constitue en effet autant de concessions à « l'air du temps », de formes plus ou moins dissimulées de capitulation ou de résignation, fussent-elles parées des vertus de la protestation ou de la critique.⁴²

39. « Sur le concept d'histoire » (1940). In Walter Benjamin, *Écrits français*. Paris : Gallimard, 1991, p. 356 ; *je souligne*.

40. Il me semble que, de *Minima Moralia* à *La dialectique négative*, Adorno se forclôt dans une glose zélée quoique finalement irrésolue de cette problématique affirmation.

41. « Ire rationnelle ? À propos de *La destruction de la raison* de G. Lukács », *Actes de la Société chavinoise de philosophie*, 2004, 2, 101-124. Cf. aussi N. Tertulian, « *La destruction de la raison* – trente ans après ». In *Réification et utopie : Ernst Bloch & György Lukács, un siècle après*. Arles : Actes Sud, 1986, p. 162-181.

42. C'est ce qui, indiscutablement, motive la violente diatribe d'Adorno vitupérant la « cécité » du magyare en ces termes : « De manière très peu dialectique, le dialecticien officiellement approuvé y mettait d'un seul coup tous les courants irrationalistes de la philosophie moderne au compte de la réaction et du fascisme, sans s'attarder outre mesure au fait qu'ils exprimaient aussi, face à l'idéalisme académique, la révolte contre la réification de l'existence et de la pensée, dont la critique était justement devenue l'affaire de Lukács. » Th. W. Adorno, « Une réconciliation extorquée ». In *Notes sur la littérature*. Paris : Flammarion, 1999, p. 171-199 ; p. 172.

Il est vrai que cette défense de la raison, s'ordonne organiquement autour du rationalisme dialectique hégélien, dont le marxisme est, pour Lukács, le plus fidèle héritier. Aussi la conception de la raison qu'il développe demeure-t-elle conservatoire et encore engoncée dans sa classicité, c'est-à-dire une certitude « dogmatique » du progrès vers le meilleur (Leibniz) et un rationalisme sincèrement fondé sur l'exigence de la maîtrise, réalisant *pratiquement* l'adage cartésien de « l'homme, maître et possesseur de la nature ». C'est ce rationalisme qu'actualisera le fétichisme capitaliste des forces productives, mais aussi, selon une relative continuité, un certain marxisme, qu'Adorno et Horkheimer entendent déconstruire « à coup de marteau ».

En dépit de ses « excès » et parce qu'il maintient, à la notable différence des francfortois, l'articulation de la critique de la politique à la critique de l'économie politique⁴³, le « dogmatisme » lukacsien me paraît infiniment préférable à la résignation et à ses déguisements que constituent le pessimisme réfléchi et le désespoir *réifié* des salons du grand hôtel de l'abîme (« *Abgrund Hotel* »).

Lukács ne rumine pas l'adornienne contemption de la raison, devenue malheureuse et poursuit sa réflexion dont il déploiera l'ampleur dans ses deux dernières œuvres, *La particularité de l'Esthétique* et *l'Ontologie de l'être social*, deux œuvres proprement magistrales qui demeurent énigmatiquement exclues de toute traduction française, à la différence des bonzes de la « Théorie critique ». ⁴⁴ Dans cet ultime *opus*, édité à titre posthume, Lukács rompt avec la position conservatoire de *La destruction de la raison*, en explorant la possibilité d'un rationalisme authentiquement marxiste, qui ne soit pas exclusivement le rejeton, fût-il critique, révolutionnaire ou matérialiste, du rationalisme classique, un rationalisme qui exprime enfin la véritable novation de Marx. C'est à la particularité méconnue de cette ultime réflexion et à ses ramifications théoriques potentielles que je voudrais m'attacher pour finir, en précisant d'emblée qu'il s'agit d'indications relatives à un travail actuellement en cours (une thèse de doctorat).

Lukács récuse d'abord toute idée de nécessité apodictique au plan de l'histoire : « une nécessité absolue n'est qu'une chimère professorale, à mon avis elle n'existe pas » répond-t-il à W. Abendroth. Il en découle

43. Cf. A. Tosel, « Les critiques de la politique chez Marx ». In Etienne Balibar, Cesare Luporini & André Tosel, *Marx et sa critique de la politique*. Paris : Maspéro, 1979, p. 11-52.

44. *Die Eigenart des Ästhetischen*. Neuwied : Luchterhand, 1963 ; 2 vol. Pour une présentation de *l'Ontologie*, on lira avec intérêt Wolfgang Abendroth *et al.*, *Entretiens avec Georg Lukács*. Paris : Maspéro, 1969, p. 11-32 et N. Tertulian, « "L'Ontologie" de Georges Lukács », *Bulletin de la société française de philosophie*, 1984, 78/4.

une stricte *définalisation objective* du processus historique, radicalisée ontologiquement. Le réel ou l'Être dans la pluralité interne de ses ordres, est un complexe de complexes, un ensemble infini et unitaire de séries causales, objectives et infinies, lesquelles sont interrompues, ou mieux, appropriées par l'activité finaliste (*teleologische Setzung*) du sujet humain, sans toutefois s'y substituer ontologiquement.⁴⁵ L'activité humaine, précisément parce qu'elle est *a priori* polarisée par une fin (cf., dans *Le Capital*, la fameuse comparaison entre l'abeille et l'architecte), demeure par principe ouverte puisqu'elle produit tout un ensemble de conséquences qui la dépasse : Lukács retrouve ici le thème sartrien des « contre-finalités ».⁴⁶ Le développement, de l'individu, de la société ou de la nature, est donc *multiversum* et ouvert.

Cette position ontologique du problème lui permet aussi de mener la critique des divers réductionnismes, en particulier économiques, qui ont sévèrement sclérosé le marxisme. Soit celui qui le traduit en une théorie économique critique ou alternative à « l'économie bourgeoise », soit celui qui le transforme en *economicisme*, en une métaphysique cryptomatérialiste, faisant de l'*oikia* (le cercle des besoins) le fondement d'une nécessité historique abstraite. À l'encontre de ces réductionnismes jumeaux, Lukács insiste sur le fait que le marxisme est fondamentalement une *critique de l'économie politique*, c'est-à-dire une critique des catégories de l'économie politique bourgeoise, une critique du réel qu'elle exprime et qu'elle façonne à un moment donné de son développement historique. En découle notamment cette idée cardinale, rappelée avec insistance dans le chapitre que l'*Ontologie* consacre à Marx, idée selon laquelle la valeur n'est pas d'abord une catégorie strictement économique mais plus fondamentalement une catégorie ontologique, historico-sociale *lato sensu*.⁴⁷

Cela nous amène précisément à une troisième remarque, dont Lukács donne la clef en liminaire de son chapitre sur les principes ontologiques fondamentaux de Marx, en citant un fameux passage de l'*Introduction à la critique de l'économie politique* (1857). « Les catégories expriment donc des formes d'existence, des déterminations existentielles », souvent « de simples aspects singuliers » précise Marx.⁴⁸ Abstraites, où plutôt, idéelles et complexes, les catégories sont précisément, et pour ces raisons,

45. Cf. aussi G. Lukács, *Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie* (1948). Paris : Gallimard, 1981, t. 2, p. 77-111 : « Le travail et le problème de la téléologie ».

46. Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique. I. Théorie des ensembles pratiques*. Paris : Gallimard, 1960, p. 271 sq.

47. C'est ce que sous-entendaient déjà Marx et Engels quand ils écrivaient dans *L'idéologie allemande* que « le sol n'a rien à voir avec la rente foncière [...] Pour le propriétaire foncier, son terrain n'a qu'une signification : la rente foncière. » (p. 227)

48. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« Grundrisse »), t. 1, p. 40-41.

des constructions sociales, historiques et culturelles. Ce qui est ontologiquement premier n'est pas le « simple » mais le complexe, lequel est toujours, en quelque façon, un complexe de complexes, un « tout structuré à dominante » selon la juste formule d'Althusser.

Ces quelques indications, prometteuses, me semblent pouvoir être prolongées et rectifiées, opérationnalisées en un mot, par l'œuvre du psychologue russe Lev S. Vygotski que l'on re-découvre depuis quelques années.⁴⁹ Niée puis occultée de longues années par le glacié d'un marxisme falsifié, son œuvre, fût-elle trop vite abrégée par sa disparition prématurée à 36 ans, atteste d'un authentique « marxisme créateur » qui redit également toute la puissance de la philosophie de Spinoza. Bien que localisée dans un champ théorique aujourd'hui très (trop ?) spécifié, elle ne s'y borne cependant pas et rencontre positivement les thèmes lukacsiens, en particulier ceux de l'*Ontologie*. On peut schématiquement distinguer trois thèmes qui cristallisent la fécondité de cette rencontre.

Sa théorie des instruments psychologiques s'inscrit dans la perspective marxienne des *Thèses sur Feuerbach* avec pour noyau, l'idée que l'activité humaine est une activité théorique-pratique de transformation du milieu au travers de laquelle l'homme se produit et se transforme lui-même, une activité qui s'accomplit par la médiation d'outils et d'instruments. La novation de Vygotski réside dans l'élargissement de cette notion d'instrument aux systèmes sémiotiques, dont le langage. Ces systèmes sont évidemment des élaborations socio-historiques, socialement transmises d'une génération à l'autre, présentant de ce fait un caractère d'extériorité et de contrainte et requérant, par conséquent, un travail d'appropriation.

Corrélat du précédent, le thème de la « double genèse des fonctions psychiques supérieures », et partant de l'individualité humaine. Chaque fonction du développement culturel du sujet humain apparaît pour ainsi dire « deux fois au cours du développement de l'enfant : d'abord comme activité collective, sociale, et donc comme fonction interpsychique, puis comme activité individuelle, comme propriété intérieure de la pensée de l'enfant, comme fonction intrapsychique ». ⁵⁰ De cette « loi tendancielle », découle l'idée que la logique du développement procède de l'extérieur vers l'intérieur, du social vers l'individuel et donc que le développement n'est pas tant l'auto-développement « interne » d'une essence individuelle qui s'auto-équilibre via l'environnement socio-culturel

49. Cf. la note de synthèse de Jean-Yves Rochex, « L'œuvre de Vygotski : fondements pour une psychologie historico-culturelle ». *Revue française de pédagogie*, 1997, 120, 105-147 sur laquelle je m'appuie, ainsi que Yves Clot (dir.), *Avec Vygotski*. 2^e éd. aug. Paris : La Dispute, 2002.

50. Cf. L. Vygotski, *Pensée & langage* (1935). Paris : La Dispute, 1997, p. 446-447.

des individus (Piaget), qu'un processus *historico-culturel* d'appropriation, par le sujet, d'un réel toujours déjà socialement construit, acculturé par les générations antérieures.

Le dernier thème concerne l'origine et le développement des concepts. Vygotski propose de distinguer les concepts *scientifiques*, forgés dans le cadre de l'apprentissage scolaire par exemple, et les concepts *quotidiens* forgés dans le cadre de l'activité pratique, scolaire ou non, du sujet. Le point important réside en ce que leurs développements respectifs ne doivent pas être pensés comme dans « un rapport de successivité et d'éviction des seconds par les premiers », comme un développement stratifié par des stades nécessairement requis mais comme « un rapport dialectique d'unité et de discordance ». ⁵¹ Or il me semble que c'est précisément par ce rapport que la raison et la connaissance deviennent opératoires, signifiant ainsi que co-existent au moins deux registres de conceptualisation, différant par leur extension, leur organisation interne et leur sémantique quoique profondément – *ontologiquement* – articulés.

Ce dernier thème suggère de puissantes affinités avec Spinoza, en particulier la distinction de la connaissance en trois genres, qui constituent, me semble-t-il, des « niveaux » par lesquels, de l'opinion à la science intuitive, *transite* la raison. Mais, là encore, il ne s'agit pas de stades nécessaires d'un développement programmé *ab initio* et polarisé par une fin, une échelle de développement en somme (cf. Piaget), mais plutôt des nœuds entre lesquels s'exerce une *fluctuatio animi*, par principe infinie, ceci permettant de restituer toute la complexité de la raison et de la connaissance humaines. Dès lors, le développement cognitif humain ne serait-il pas justiciable d'une telle formalisation ? Ne pourrait-on pas penser l'*opérationnalisation* cognitive des fonctions psychiques supérieures sur le mode d'une fluctuation continue *et* dialectique entre concepts quotidiens et concepts scientifiques – en précisant toutefois que les concepts scientifiques sont plus « universels » que les concepts quotidiens, du moins les plus déliés de l'idiosyncrasie personnelle ?

Pour étayer cette option, on peut aborder la question du point de vue des conséquences pratiques auxquelles cette posture nous convie. Récuser, comme le propose Spinoza, toute hiérarchisation ontologico-développementale des trois genres de connaissance, implique qu'il s'agit moins de résoudre définitivement cette *fluctuatio*, que d'en réduire l'amplitude, dans la mesure où, de surcroît, ce processus est infini. Autrement dit, c'est l'idée même d'une maîtrise absolue qui est récusée en ce qu'elle relève précisément de l'illusion finaliste. La sagesse ne consiste pas atteindre un « stade » ultime, duquel on ne dérogerait plus, mais bien à maîtriser cette *fluctuatio*. S'ouvre ainsi la possibilité, révolutionnaire,

51. J.-Y. Rochex, *op. cit.*, p. 124.

d'un rationalisme de la « finitude positive » (A. Tosel) qui puisse s'émanciper du « fantasme de maîtrise » notamment développé puis porté par le rationalisme classique, jusqu'à Marx, Engels et leurs critiques.⁵²

Un tel rapprochement, pour audacieux qu'il peut paraître, n'est ni fortuit, ni exagéré. Vygotski eut beaucoup d'admiration pour Spinoza, dont l'influence fut décisive pour et dans sa propre élaboration.⁵³ On peut ainsi mentionner son projet, demeuré inachevé, d'une *Théorie des émotions*.⁵⁴ Il y montre que la théorie organiciste et périphérique de William James et de Nikolai N. Lange est non seulement fautive mais pseudo-matérialiste et que le dualisme cartésien est à la base des conceptions erronées des rapports entre les phénomènes psychiques et physiologiques. J'ajouterai pour finir, que la lecture vygotkienne de Spinoza me paraît s'affilier à celle, « non-spéculative », de Labriola plutôt qu'à celle, wolfo-hégélienne, de Plékhanov.⁵⁵

Quand bien même on peut sembler loin de questions pratiques, les réflexions qui précèdent visent un but qui l'est éminemment. Il s'agit bien de restaurer une raison politique et une politique de la raison, une politique rationnelle, qui ne veut pas dire transparente ni informelle, mais une vraie politique qui pose la question de la libération de l'inhumain dans l'humain. Libération et non éradication, tel est aujourd'hui notre héritage. Plusieurs questions sont ainsi ouvertes et, notamment celles du progrès, de la raison et de l'individualité.⁵⁶ Le marxisme ès qualités nous aide à les penser, en insistant sur le caractère authentiquement politique de ces questions. Il s'agit donc de mesurer l'écart qui nous sépare d'une pensée-action massive de l'émancipation et de penser les reculs théorico-pratiques que le libér(al)isme et ses nombreux faux-nez ont, pour l'instant, réussi à nous infliger. Il faut y répondre, résolument mais en s'épargnant tout *lamento* et, symétriquement, tout ultra-politicisme qui se pose avantageusement comme critique de la forclusion technomarchande du monde actuel et qui, de ce fait, recouvre les vrais enjeux

52. J'interprète peut-être librement – qu'il m'en excuse – les remarques d'A. Tosel dans son étude, « Transitions éthiques et fluctuation de l'esprit dans la pensée de Spinoza ». In *Architectures de la raison : mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Fontenay-aux-Roses : ENS Éditions, 1996, p. 283-298. Cf. également son exposé synthétique : « Quel devenir pour Spinoza ? Rationalité et finitude ». In Lorenzo Vinciguerra (dir.), *Quel avenir pour Spinoza ? Enquête sur les spinozismes à venir*. Paris : Kimé, 2001, p. 53-83.

53. Cf. Jean-Paul Bronckart, « La conscience comme "analyseur" des épistémologies de Piaget et Vygotski ». In Y. Clot (dir.), *op. cit.*, p. 25-57.

54. Cf. L. Vygotski, *Théorie des émotions : étude historico-psychologique*. Paris : L'Harmattan, 1998 ainsi que J.-Y. Rochex, *op. cit.*, en particulier p. 128 sq.

55. Cf. A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*. Paris : Kimé, 1994, p. 167-215.

56. Outre l'étude de Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité* (1969). 5^e éd. Paris : Messidor/Éd. sociales, 1981, on lira avec attention le bel ouvrage d'Hervé Touboul, *Marx, Engels et la question de l'individu*. Paris : PUF, 2004.

(Negri et ses multitudes disséminatrices et disséminées – au sens exactement derridien d’une « multiplicité irréductible et générative »). Le *politique* n’est pas une essence, ni un surcroît mais une dimension indissolublement historique et critique du réel. Notre tâche, collective au sens le plus noble, est de s’extraire du règne de *l’impolitique*.⁵⁷

« Le monde a marché tant qu’on a cru en Dieu, dans la raison, le progrès. Mais nous ne croyons plus qu’à une chose qui ne comporte *aucune politique*. Nous ne croyons plus qu’à la mort. »⁵⁸

57. Cf. G. Labica, *Démocratie et révolution*. Pantin : Le temps des cerises, 2003 et A. Tosel, « La raison pratique entre objectivation et formalisation ». In M. Bienenstock & A. Tosel (dir.), *op. cit.*

58. Paul Nizan, *Le cheval de Troie* (1935). Paris : Gallimard, 1994, p. 100 ; *je souligne*.