



QHU 0 276 1360

Recherches

Une histoire
critique de la
■ sociologie
allemande

Aliénation et réification

Tome I :
Marx, Simmel, Weber, Lukács

FRÉDÉRIC VANDENBERGHE



LA DÉCOUVERTE/M.A.U.S.S.

Une histoire critique de la sociologie allemande

Aliénation et réification

Tome I : Marx, Simmel, Weber, Lukács

Une histoire critique de la sociologie allemande ? Autant dire une histoire qui touche au cœur théorique de la sociologie mondiale, et qui concerne au plus haut point, également, la philosophie du xx^e siècle. Mais aussi une histoire complexe, trop souvent mal connue dans les pays francophones. D'où l'importance et l'intérêt de cet ouvrage, qui ne se limite pas à une présentation des œuvres des grands fondateurs de la sociologie allemande : son auteur montre comment des théories et des questionnements en apparence disparates et irrémédiablement éclatés, s'organisent en fait, depuis Hegel, à partir d'une même réflexion critique sur la réification, ou encore la chosification (*Verdinglichung*), que la modernité est censée faire subir aux individus. C'est sur le terrain de cette thématique centrale que naissent et s'entrecroisent, indissociablement, théories scientifiques, dénonciations apocalyptiques et épistémologies profondes.

Car, paradoxalement, ne faut-il pas que l'individu soit réifié, écrasé par une société objectivée, pour qu'individu et société puissent devenir objets d'une science objective ? D'où le tragique d'une pensée allemande, déchirée entre son aspiration à une liberté individuelle authentique et une passion pour la science, qui ne peuvent qu'apparaître antinomiques aussi longtemps, estime l'auteur, qu'il n'est pas rompu avec la pensée héritée de la réification. Encore faut-il le faire pour de bonnes raisons, c'est-à-dire en élucidant les conditions théoriques d'une critique véritable – à la fois kantienne et marxiste – de la modernité.

En raison de sa clarté et de la légèreté du style, le livre de F. Vandenberghe sera pour les étudiants un guide précieux à travers des pensées complexes mais essentielles : les pensées qui ont fait notre temps. Mais le spécialiste y trouvera aussi, outre une contribution de premier plan à l'épistémologie de la sociologie, la plus riche introduction qui soit aux discussions théoriques et métathéoriques qui animent aujourd'hui la sociologie mondiale. Premier pas vers une déprovincialisation de la sociologie française ?

Né en 1966 à Courtrai, en Belgique flamande, Frédéric Vandenberghe a travaillé en Allemagne avec Jürgen Habermas, en Angleterre avec Anthony Giddens, aux États-Unis avec Jeffrey Alexander et en France, où il a rédigé cette histoire, avec Jean-Marc Ferry et Alain Touraine. Il est actuellement Jean Monnet Fellow à l'Institut universitaire européen de Florence.



Éditions La Découverte, 9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris

ISBN 2-7071-2764-4

♻ P 22734-4

10-97

180 F

F. Vandenberghe

Une histoire critique
de la sociologie allemande - I

UE

M
77
4
25
997
1.1

La collection « Recherches » à La Découverte

UN NOUVEL ESPACE POUR LES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

Depuis le début des années quatre-vingt, on a assisté à un redéploiement considérable de la recherche en sciences humaines et sociales : la remise en cause des grands systèmes théoriques qui dominaient jusqu'alors a conduit à un éclatement des recherches en de multiples champs disciplinaires indépendants, mais elle a aussi permis d'ouvrir de nouveaux chantiers théoriques. Quinze ans plus tard, ces travaux commencent à porter leurs fruits : des paradigmes novateurs s'élaborent, des liens inédits sont établis entre les disciplines, des débats passionnants se font jour.

Mais ce renouvellement en profondeur reste encore dans une large mesure peu visible, car il emprunte des voies dont la production éditoriale traditionnelle rend difficilement compte. L'ambition de la collection « Recherches » est précisément d'accueillir les résultats de cette « recherche de pointe » en sciences humaines et sociales : grâce à une sélection éditoriale rigoureuse – qui s'appuie notamment sur l'expérience acquise par les directeurs de collections de La Découverte –, elle publiera des ouvrages de toutes disciplines, en privilégiant les travaux trans- et multidisciplinaires. Il s'agira principalement de livres collectifs résultant de programmes à long terme, car cette approche est incontestablement la mieux à même de rendre compte de la recherche vivante. Mais on y trouvera aussi des ouvrages d'auteurs – thèses remaniées, essais théoriques, traductions –, pour se faire l'écho de certains travaux singuliers.

Les thèmes traités par les livres de la collection « Recherches » seront résolument variés, empiriques aussi bien que théoriques. Enfin, une partie de ces titres pourront être publiés dans le cadre d'accords particuliers avec des organismes de recherche : c'est le cas notamment des séries de l'Observatoire sociologique du changement social en Europe occidentale, et du Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS).

L'éditeur

La Bibliothèque du M.A.U.S.S. accueille, issus de toutes les disciplines, venant d'auteurs confirmés ou débutants, anciens ou récents, les travaux qui attestent de la pertinence d'un questionnement anti-utilitariste dans les champs les plus divers de la pensée. Elle révèle ainsi, tissés par un même refus du réductionnisme rationaliste, l'existence de liens inattendus et féconds entre des auteurs et des sujets de réflexion que rien ne semblait d'abord rapprocher. Et elle forme par là même une sorte de revue élargie dont les articles seraient des livres.

RI

Frédéric Vandenberghe

Remerciements

Une histoire critique de la sociologie allemande

Aliénation et réification

Tome I

Marx, Simmel, Weber, Lukács

Université du Québec à Hull

27 FEV. 2001

Bibliothèque

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE / M.A.U.S.S.

4

HM
477
A4
V25
1997
V.1

Catalogage Électre-Bibliographie :

VANDENBERGHE, Frédéric

Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. 1, Marx, Simmel, Weber, Lukacs / Frédéric VANDENBERGHE - Paris : La Découverte, 1997. - (Bibliothèque du MAUSS)

ISBN 2-7071-2764-7

RAMEAU : Sociologie : Allemagne : histoire

DEWEY : 301.3 : Sociologie. Généralités. Méthodes.

Histoire de la sociologie. Écoles. Sociologies historiques

305.71 : Anthropologie sociale et culturelle.

Public concerné : Universitaire

Le logo qui figure sur la couverture de ce livre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage.

Le Code de la propriété intellectuelle interdit en effet expressément, sous peine des sanctions pénales réprimant la contrefaçon, la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements d'enseignement et à l'université, provoquant une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc qu'aux termes des articles L 122-10 à L 122-12 du Code de la propriété intellectuelle toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel *À la Découverte*.

© Éditions La Découverte et Syros, Paris, 1997

ISBN 2-7071-2764-7

Remerciements

Ce livre constitue la version révisée d'une thèse de doctorat en sociologie que j'ai soutenue en décembre 1994 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris. Je tiens à remercier le CNRS belgo-flamand (Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek) de m'avoir donné pendant quatre ans les moyens matériels de mener ma recherche. Mes remerciements vont en priorité à Anthony Giddens et Jürgen Habermas qui, tous deux, ont bien voulu m'accueillir comme *visiting scholar* dans les hauts lieux de la recherche sociologique et philosophique. Ma reconnaissance s'adresse également aux membres du jury : Alain Touraine, Jean-Marc Ferry, Michael Löwy et Paul Ladrière, qui a dirigé la thèse. Je tiens également à remercier de tout cœur Alain Caillé d'avoir pris le risque de publier ce livre dans sa collection. Grâce aux bons soins de Craig Calhoun, ce livre sera également publié en version anglaise dans la collection qu'il dirige à la University of Minnesota Press. Qu'il en soit remercié. Je voudrais également exprimer ma gratitude envers Jeffrey Alexander, Donald Levine, Dennis Wrong, Harry Kunneman, Patrick Pharo, Rainer Rochlitz et Michel Tibon-Cornillot pour les conseils précieux, le soutien et la bienveillance constante dont ils ont fait preuve. Et je ne voudrais pas manquer l'occasion de remercier mes amis et amies les plus proches : Fernando Suarez-Müller, pour ses bons services philosophiques ; Nathalie Zaccai-Reyners, Patrick Lieberman, Joëlle Baumerder et feu mon père Hubert Van den Berghe pour l'élimination des néerlandicisms, anglicisms et germanisms enfouis dans le texte. Je voudrais également que Hélène Cambier (Paris), Anna Konstantas (Cambridge), Bernd Zättler (Frankfort), Jeroen Beerlings (Amsterdam), Margarethe Kusenbach (Los Angeles) et Gordon Connell (Manchester) sachent que mon âme itinérante a trouvé son « chez-soi » chez eux. Je les en remercie. Enfin, en signe d'amitié, je voudrais dédier le premier volume de cet ouvrage à Helga Geyer-Ryan et le second à Anna Grimshaw.

Florence, Institut universitaire européen, décembre 1996

« Un seul concept a suffi pour disperser les philosophies, pour montrer que les philosophies partielles se posaient sur un seul aspect, n'éclairaient qu'une face du concept. »

Les aventures de la philosophie
Gaston BACHELARD, *La philosophie du non*

Il y a une certaine façon de vivre, une certaine façon de concevoir la vie, une certaine façon de concevoir le monde, une certaine façon de concevoir l'homme, une certaine façon de concevoir la science, une certaine façon de concevoir la religion, une certaine façon de concevoir la morale, une certaine façon de concevoir l'art, une certaine façon de concevoir la philosophie. C'est la philosophie du non, la philosophie du silence, la philosophie du vide, la philosophie du néant, la philosophie du rien, la philosophie du zéro, la philosophie du point, la philosophie de la ligne, la philosophie de la surface, la philosophie du volume, la philosophie de la masse, la philosophie de la durée, la philosophie de l'espace, la philosophie du temps, la philosophie de la vie, la philosophie de la mort, la philosophie de l'âme, la philosophie du corps, la philosophie de la conscience, la philosophie de l'instinct, la philosophie de la raison, la philosophie de la passion, la philosophie de la volonté, la philosophie de la liberté, la philosophie de la nécessité, la philosophie de la fatalité, la philosophie de la chance, la philosophie de la destinée, la philosophie de la providence, la philosophie de la fatalité, la philosophie de la chance, la philosophie de la destinée, la philosophie de la providence, la philosophie de la fatalité, la philosophie de la chance, la philosophie de la destinée, la philosophie de la providence.

La philosophie du non, la philosophie du silence, la philosophie du vide, la philosophie du néant, la philosophie du rien, la philosophie du zéro, la philosophie du point, la philosophie de la ligne, la philosophie de la surface, la philosophie du volume, la philosophie de la masse, la philosophie de la durée, la philosophie de l'espace, la philosophie du temps, la philosophie de la vie, la philosophie de la mort, la philosophie de l'âme, la philosophie du corps, la philosophie de la conscience, la philosophie de l'instinct, la philosophie de la raison, la philosophie de la passion, la philosophie de la volonté, la philosophie de la liberté, la philosophie de la nécessité, la philosophie de la fatalité, la philosophie de la chance, la philosophie de la destinée, la philosophie de la providence.

1. La philosophie du non, la philosophie du silence, la philosophie du vide, la philosophie du néant, la philosophie du rien, la philosophie du zéro, la philosophie du point, la philosophie de la ligne, la philosophie de la surface, la philosophie du volume, la philosophie de la masse, la philosophie de la durée, la philosophie de l'espace, la philosophie du temps, la philosophie de la vie, la philosophie de la mort, la philosophie de l'âme, la philosophie du corps, la philosophie de la conscience, la philosophie de l'instinct, la philosophie de la raison, la philosophie de la passion, la philosophie de la volonté, la philosophie de la liberté, la philosophie de la nécessité, la philosophie de la fatalité, la philosophie de la chance, la philosophie de la destinée, la philosophie de la providence.

Introduction

Les aventures de la réification

Soyons utopistes ! Imaginons une association de citoyens (et de citoyennes) libres dont la forme de vie sociale se caractérise par un maximum de régulation collective consciente des processus de production et de reproduction matérielle et idéologique de la vie sociale et un minimum de contraintes sociales s'imposant de l'extérieur à eux¹. En tant que réalisation à grande échelle de la « situation de parole idéale », cette petite communauté de communication aux allures passablement rousseauistes dispose d'une capacité de communication illimitée². En effet, la communication entre les êtres n'y est pas limitée par les contraintes du temps ou de l'espace. La capacité d'attention et de concentration de nos citoyens ne connaît pas de bornes³. L'information circule librement et, si l'on fait abstraction des choses qui concernent la vie privée, on peut dire que chacun peut en principe savoir ce que l'autre sait. La vie en commun y est régie par la discussion entre égaux. Tous sont égaux en droit. Ni le pouvoir ni les privilèges sociaux n'ont une incidence sur le déroulement des discussions. Il faut s'imaginer que les membres de notre petite société ont tous le même droit à la parole et qu'ils disposent tous d'une compétence égale pour introduire de nouveaux thèmes dans la discussion, exprimer leurs points de vue, etc. La seule force en jeu est celle du meilleur argument.

Le principe gouvernant la vie de la cité est donc le suivant : les citoyens règlent leur vie en commun par le moyen d'une entente linguistiquement médiatisée ; ils cherchent, et en cherchant ils trouvent, des solutions pacifiques

1. L'expérience de pensée habermassienne qui suit s'inspire librement de PETERS, B. : *Die Integration moderner Gesellschaften*, p. 230-241.

2. Sur la « situation de parole idéale », cf. HABERMAS, J. : *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 320-328.

3. Lorsque, dans les pages qui suivent, des expressions phallogocentriques comme « le citoyen », « l'homme », « il », « lui-même », etc., apparaissent, elles doivent invariablement être considérées comme des abréviations sténographiques de « l'homme et la femme », « les humains », « il/elle », « lui-même ou elle-même », etc. En outre, en maintenant les expressions masculines, je me conforme volontiers à l'injonction des féministes comme Dorothy Smith d'employer des formes pronominales génériques qui expriment l'identité sexuelle de l'auteur.

aux problèmes qui se posent et aux conflits qui parcourent la cité. Philosophes incarnés, ils se sentent tous directement concernés par les problèmes de la chose publique. Et s'ils ne se rassemblent pas sur la place publique et dans les cafés avoisinants pour discuter des fins de la cité et de la « vie bonne », ils écrivent aux journaux ou lancent des tracts sur l'Internet pour développer des projets qui intéressent tous leurs concitoyens. Capables de se prononcer rationnellement sur les questions cognitives, morales-pratiques ou esthétiques-évaluatives, les membres de cette société conviviale s'efforcent en tout temps de réaliser un consensus et d'agir conformément aux lumières de la raison. Se conduisant de façon véritablement communicationnelle, ils parviennent à un accord par la discussion et coordonnent rationnellement leurs plans d'actions. Si un conflit surgit, il est presque aussitôt résolu par le renvoi à des règlements qui, à en croire l'opinion communément partagée des membres, réalisent l'intérêt général ou, du moins, représentent un compromis acceptable pour tous des intérêts concernés.

La société de communication illimitée n'est pas une société de saints ou de purs esprits. Ses citoyens ne sont pas des êtres divins mais mortels, incarnés, vivant dans le temps historique et dans l'espace social d'une communauté de destin particulière au sein de laquelle ils ont été préalablement socialisés. On ne peut pas nier le poids de la tradition ni exclure le pluralisme des subcultures existantes, des visions du monde et des intérêts particuliers. Seulement, les citoyens ne sont pas livrés tels quels à leur monde vécu, car ils peuvent très bien s'en dégager pour le soumettre à la critique. Bien que notre société imaginaire ne connaisse pas de « fausse conscience » et donc pas d'idéologie, les membres peuvent bien sûr se tromper lorsqu'ils interprètent leur situation. Seulement, il faut s'imaginer que la violence structurelle et le pouvoir illégitime n'existent pas. De même, bien que notre société connaisse la division du travail, celle-ci n'est pas fixe. Si le cœur leur en dit, ses membres peuvent aller à la chasse le matin et à la pêche l'après-midi, faire paître leurs troupeaux le soir et s'adonner à la « critique critique » après le dîner, sans pour autant devenir chasseur, pêcheur, pasteur ou critique. Bref, la seule chose que notre modèle de la communauté communicationnelle idéale suppose est que l'organisation et la coordination des actions passent et se fassent uniquement par le moyen de l'entente discursive entre les membres.

1. Socialisation consciente et autonomisation du social

La nature de cette supposition irréaliste suffit déjà à laisser entendre que cette forme de socialisation consciente et volontaire ne peut jamais se réaliser dans les faits. Même dans des conditions optimales, aucune société complexe n'est susceptible de correspondre au modèle de la socialisation communicationnelle pure. À vrai dire, ce modèle est une fiction méthodologique. À l'instar des idéotypes wébériens, on peut le considérer comme une sorte de tain heuristique qui sert à mettre en relief et à décrire les déviations empiriques du

modèle. Même si l'on peut penser que la projection méthodologique de la situation de parole idéale sur le grand écran de la société exprime bien des intuitions normatives, elle sert avant tout à relever les moments inévitables d'inertie et d'extériorité de la société.

Car, même une société qui s'autoproduirait avec un maximum de conscience et de volonté ne pourrait éviter de reproduire en même temps un monde social qui est toujours déjà là et qui, dans son inertie ou dans sa plasticité, fait face aux individus comme un fait inexorable. Lorsque nous obéissons aux lois, allons aux urnes, au bistro ou au boulot, lorsque nous visitons la tour Eiffel ou la tour de Pise, lorsque nous nous écrivons des lettres d'amour ou saluons le voisin en ôtant notre chapeau, lorsque nous nous indignons des petites phrases de Le Pen ou sortons en boîte de nuit jusqu'au petit matin, dans tous les cas, que nous en soyons conscients ou non, nous sommes toujours face au fait de la société, fait auquel nous ne pouvons jamais échapper et auquel nous sommes si inexorablement confrontés qu'on peut bien le décrire, avec Dahrendorf, comme « le fait irritant de la société » (*die ärgerliche Tatsache der Gesellschaft*⁴).

Nous ne pouvons pas faire un pas ou prononcer une phrase sans que vienne se caler, entre nous et le monde, un troisième élément qui nous lie au monde et qui nous relie entre nous : la société. Qu'il s'agisse de structures symboliques dont nous n'avons guère conscience (compétences cognitives et communicationnelles, connaissances pratiques routinières, connaissances tacites, traditions, conventions, idéologies, etc.), d'artefacts matériels (ustensiles, instruments, œuvres d'art, bâtiments, infrastructures de toutes sortes, facteurs morphologiques, etc.), de structures de subordination et de délégation des compétences (structures de représentation du pouvoir légitime, systèmes abstraits d'experts, etc.), ou encore de mécanismes systémiques de coordination de l'action (le marché, l'administration, le droit, etc.), toutes ces formes d'extériorité ou d'autonomisation du social représentent clairement des déviations empiriques inévitables de notre modèle idéaliste de la socialisation consciente par la communication⁵. Bien que les études sociologiques des structures symboliques, des artefacts et des systèmes de délégation ne manquent pas, on peut quand même dire que c'est surtout la dernière catégorie, celle des effets pervers ou non intentionnels de l'action qui se stabilisent et se cristallisent spontanément dans des mécanismes systémiques dotés d'une dynamique propre qu'aucune volonté n'a voulue et qu'aucune conscience n'a conçue, qui a retenu l'attention principale des sociologues⁶.

Dans la section suivante, j'avancerai l'argument que l'autonomisation (relative) des structures sociales constitue le thème qui est au fondement de la

4. DAHRENDORF, R. : *Homo Sociologicus*, p. 17.

5. Cf. PETERS, B. : *op. cit.*, p. 249-321.

6. Le thème des « conséquences non intentionnelles » de l'action (« effets pervers », « hétérogenie des fins », « destin », « ruse de la raison ») est un thème classique de la philosophie de l'histoire et de la sociologie. En sociologie, il fut, sans doute pour la première fois, explicitement thématiqué par MERTON dans un article de 1936 : « The Unanticipated Consequences of Social Action », repris dans *Sociological Ambivalence and Other Essays*, chap. 8 et développé dans *Social Theory and Social Structure*, dans le chapitre classique sur les fonctions latentes et manifestes. Pour une analyse de la dynamique propre des systèmes sociaux, cf. MAYNTZ, R. et NEDELMANN, B. : « Eigendynamische soziale Prozesse », p. 648-668.

sociologie. Ici, je voudrais seulement remarquer que cette forme d'autonomisation du social est paradoxale, car en elle se combinent « deux autonomies » : « Les hommes font leur société — c'est la première autonomie [celle des hommes] ; mais ils ne savent pas ce qu'ils font, ni comment ils le font — c'est la seconde autonomie⁷ [celle de la société] ». Ce paradoxe est le même que celui qui consiste à fabriquer un automate, c'est-à-dire un être qui ne tient le principe de son mouvement que de lui-même ; à être cause d'un être qui soit cause de soi. En tant qu'objectivations sociales, ces formes émergentes du social sont le résultat des actions humaines. Elles sont, pour ainsi dire, des sédimentations de l'action humaine. Et pourtant, elles échappent au contrôle des humains et leur font face dans leur facticité ou dans leur plasticité comme une « seconde nature ».

Le problème de savoir si l'ordre social est *physei* ou *thesei*, s'il relève de l'ordre cosmique ou de l'ordre politique, préoccupait déjà les anciens. Les modernes ont reformulé la question. Confrontés aux bouleversements occasionnés par la Révolution française — cette « grande expérience qui leur a appris qu'il y a de l'histoire » (Lukács) — et les effets combinés de la détraditionnalisation et de la paupérisation qui accompagnent la révolution industrielle, ils se sont aperçus de deux choses en même temps : que les hommes ont la capacité de faire l'histoire (principe de l'historicité) et que, néanmoins, celle-ci leur échappe, soit parce qu'ils ne la contrôlent pas (principe de la contingence), soit parce qu'elle les contrôle (principe de l'inertie). En tant que troisième monde, « résultat de l'activité humaine, mais pas d'un projet humain » (A. Ferguson), les modernes situent donc le monde social-historique entre le monde naturel (produit intentionnellement par Dieu — Vico) et le monde des conventions (produit intentionnellement par les hommes).

Avec la modernité, on voit donc émerger, d'une part, l'artificialisme : les hommes prennent conscience du fait que la société n'est pas une donnée naturelle, pas un don de Dieu, mais qu'elle est leur œuvre, le produit de leurs actions. Cette prise de conscience a donné lieu non seulement à des projets de transformation consciente du social, mais aussi à des projets plus ou moins technocratiques de planification globale de la société (Saint-Simon, Marx). D'autre part, pour ainsi dire en contrepoint de l'artificialisme, les modernes découvrent les affres de l'autonomisation du social. Ils font (ou plutôt : « agissent ») la société, mais leurs actions et réactions déclenchent des effets inattendus, se multiplient, s'enchaînent et développent une dynamique propre qui est telle que, quoi qu'ils fassent, ils ne peuvent que contribuer à l'autonomisation des processus qu'ils ont mis en branle. Ils n'ont pas de prise sur la société. Leurs interventions ont des effets inattendus, et la société leur échappe. Conséquemment, ils font l'expérience de la contingence : la société telle qu'elle est pourrait être différente ; aucun état social n'est nécessaire, aucun n'est impossible. Et s'ils n'ont pas de prise sur la société, celle-ci a bien prise sur eux. Dans sa facticité inerte et son opacité structurelle, la société se présente à eux comme

7. Cf. DUPUY, J.-P. : « L'autonomie du social », dans *Introduction aux sciences sociales*, p. 38 et, du même : *Le sacrifice et l'envie*, p. 247.

une « seconde nature », s'opposant à leurs plans et imposant ses contraintes de l'extérieur. Tel est le thème classique de l'aliénation : les produits humains s'objectivent, se déshumanisent et finissent par se retourner contre leurs créateurs. Bref, tout pourrait être différent (contingence) et, pourtant, on ne peut rien changer (inertie), voilà le sentiment qui accompagne la découverte de l'historicité.

1. 1. AFFIRMATION ET NÉGATION DE L'AUTONOMISATION DU SOCIAL

Le constat de l'autonomisation (relative) de la société est un thème, voire — et c'est ce que j'essaierai de montrer plus loin — le thème fondamental de la sociologie naissante. On en trouve aussi bien des versions affirmatives que des versions critiques. Dans les interprétations affirmatives, qu'on retrouve surtout, mais pas seulement à la droite de l'échiquier politique, on insiste soit, de façon conservatrice, sur la nécessité des institutions (Gehlen), soit, de façon prétendument réaliste, sur l'inévitabilité de la différenciation du social en sous-systèmes autonomes (Luhmann), soit encore, de façon ultralibérale, sur les bienfaits de l'ordre spontané et les méfaits de toute tentative de planification des processus sociaux (Hayek).

Dans son anthropologie philosophique, Arnold Gehlen part du fait que l'humain est un être défectueux (*Mängelwesen*⁸). À la différence des animaux, il ne dispose plus d'instincts qui guident son action. Et comme le contrôle ne vient plus naturellement de l'intérieur, Gehlen en conclut qu'il doit être imposé de l'extérieur. Si l'homme ne veut pas se perdre dans le chaos des impulsions et des affects, il doit rétablir le lien perdu entre les instincts et les stimuli en interposant, entre lui et le monde, des institutions. Celles-ci stabilisent ses interprétations du monde et fournissent des règles générales, de telle sorte que sa marge d'action soit rigoureusement réduite. Les rationalistes de tous bords qui, tel Fichte ou Marx, se plaignent de l'aliénation, et cela au nom de l'autonomie du sujet, ne voient pas que, s'il ne veut pas rechuter dans l'état naturel, l'homme doit s'aliéner dans les institutions et se laisser « consommer » par elles.

Si Gehlen affirme que l'aliénation est bonne pour l'homme, Niklas Luhmann prend quant à lui allègrement congé de la pensée « vieille Europe » — et donc aussi forcément de la notion humaniste d'aliénation. Pour Luhmann, tous les systèmes sociaux, tels que les systèmes économique, politique, scientifique, pédagogique, etc., sont confrontés au problème de la complexité⁹. Afin de réduire la complexité du monde environnant, ils doivent sélectionner leurs relations d'échange avec lui, différencier leurs fonctions, s'autoprogrammer d'après leurs propres critères, développer des codes binaires et se présenter

8. Pour un bon résumé de l'anthropologie de Gehlen, cf. GEHLEN, A. : « Philosophische Anthropologie », dans *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, p. 236-246. Sa version affirmative de l'autonomisation et de l'aliénation du social dans des institutions se trouve dans le même ouvrage (p. 366-379, spécialement 378-379), dans un article intitulé : « Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung », cf.

9. Pour une reconstruction brillante de la pensée hypercomplexe des systèmes hypercomplexes, cf. GARCIA AMADO J. : « Introduction à l'œuvre de Niklas Luhmann », p. 15-51.

comme des mondes autoréférentiellement clos, sans se soucier des autres sous-systèmes ou de l'intégration intersystémique. Dans la mesure où l'autonomisation des sous-systèmes est une précondition nécessaire de la différenciation fonctionnelle caractéristique des sociétés hypercomplexes, elle est tout bonnement inévitable. On peut, certes, exprimer sa nostalgie et critiquer l'autonomisation du social en poursuivant le programme d'autonomie du sujet chère aux Lumières, mais, à en croire Luhmann, les lumières sociologiques nous éclairent désormais sur les limites d'une pensée éclairée par des principes obsolètes. « La sociologie n'est pas l'*Aufklärung* appliqué, dit-il, mais l'*Aufklärung* épuré [*nicht angewandte, sondern abgeklärte Aufklärung*], elle est la tentative pour déterminer les limites des Lumières¹⁰ ».

Plus ouvertement idéologique que celle de Luhmann, l'œuvre de Friedrich Hayek, prix Nobel de l'économie et mentor du thatchérisme, fait fond sur la reconnaissance des limites indépassables de la raison humaine¹¹. Guerroyant contre les « rationalistes constructivistes », il affirme qu'il nous est foncièrement impossible de connaître les mondes physique et social dans leur totalité et leurs relations et que, si nous sommes néanmoins à même d'agir de façon adéquate, c'est grâce à la connaissance tacite de règles abstraites que nous ne maîtrisons pas. Et de même que l'individu ne peut pas avoir une vue synoptique de la totalité des contenus de son monde environnant, de même dans un système complexe comme la société, il n'existe pas de régulation centrale d'où l'on puisse sommer tout ce qui intéresse le fonctionnement de l'ensemble. La société est un ordre spontané (*kosmos*) et non pas un ordre institué (*taxis*). D'après Hayek, les hommes accroîtront leur capacité d'action s'ils reconnaissent qu'il existe des ordres sociaux spontanés, tel que le marché (la « catalaxie »), ordre qui émerge spontanément de l'ajustement mutuel d'une multitude d'individus agissant en respectant les contrats et les lois de la propriété. Selon Hayek, cet ordre est le meilleur des ordres possibles. Il s'ensuit que toute intervention étatique est, par définition, un acte de coercition qui, en entravant l'ajustement mutuel sur lequel l'ordre spontané repose, ne peut que créer le désordre.

Dans l'interprétation critique, l'autonomisation (relative) de la société n'apparaît ni comme un bienfait, ni comme une nécessité ou comme quoi que ce soit d'inéluctable d'ailleurs. Partant de l'hypothèse que la socialisation doit être plus ou moins consciente — le plus ou le moins dépendant de l'attrait exercé par le modèle fichto-hégélien de l'identité du sujet et de l'objet — l'autonomisation du social est invariablement dénoncée comme une forme de déshumanisation, d'aliénation ou de réification. Dans ce livre, on a pris le parti d'analyser longuement la tradition critique de la sociologie allemande

10. LUHMANN, N. : « Soziologische Aufklärung », dans *Soziologische Aufklärung 1*, p. 67. Ici, comme dans toutes les citations traduites de l'allemand, de l'anglais ou du néerlandais qui apparaissent dans ce livre, c'est moi qui traduis, de façon plutôt littérale que littéraire d'ailleurs. Plutôt que de le signaler à chaque fois, j'ai préféré indiquer les références à l'original de façon précise, de telle sorte que le lecteur puisse, si nécessaire ou s'il le souhaite, les contrôler par lui-même.

11. Pour un bon aperçu de la pensée de Hayek, cf. HAYEK, F. : *Order — With or Without Design ?*, spécialement chap. 5. Il s'agit d'un recueil d'extraits sélectionnés à des fins idéologiques par le centre anticommuniste de recherche sur les économies communistes.

centrée sur ce thème. Cette tradition trouve ses antécédents intellectuels dans les écrits de jeunesse de Hegel et sa fin (provisoire) dans les derniers écrits de Jürgen Habermas. En centrant l'analyse sur la problématique de l'autonomisation aliénante de la société, je voudrais montrer que la notion de réification (*Verdinglichung*), à première vue ésotérique, va droit au cœur de la sociologie. Qu'il s'agisse de Marx, Weber, Simmel ou de Lukács, de Horkheimer, Adorno, Marcuse ou de Habermas, c'est bien la double problématique de la réification du monde et l'aliénation de l'homme qui forme et informe leur œuvre. Bien que ce livre développe plusieurs thèmes et défende plusieurs thèses — comme dans une partie de chasse, je débusque surtout le gros gibier, mais je délègue aussi les lapins et les lièvres, et, quelquefois, je m'en prends même aux pigeons voyageurs — je voudrais, afin de donner un avant-goût de la suite, présenter rapidement le développement historique des théories critiques de l'aliénation et de la réification telles qu'elles seront esquissées dans ce livre.

1. 2. LA PENSÉE DE L'ALIÉNATION EN RACCOURCI

La théorie de l'aliénation de Marx est fortement influencée par la théorie de l'aliénation de Hegel, tel qu'il l'a présentée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et par l'anthropologie philosophique de Feuerbach. Dans le chapitre qui suit, je montrerai qu'on peut dégager deux théories de l'aliénation chez Marx et que chacune correspond à un point de départ théorique différent. La première, qui part du concept du travail et qui suppose une anthropologie philosophique normative de l'être générique de l'homme, a trouvé son expression classique dans les *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844. La seconde, qui procède du concept de marchandise et qui repose sur une analyse structuralo-historique du système capitaliste en tant que système d'échange généralisé, est exposée dans le *Capital*. Dans le système capitaliste, qui est à proprement parler un système d'exploitation, le travailleur ne réalise pas ses puissances spécifiquement humaines (autoréalisation dans et par le travail, sociabilité et affinement des organes de sens), mais il les nie et, par là, il se nie lui-même. Son travail est aliéné parce que le produit du travail ne lui appartient pas ; il appartient au capitaliste, par rapport auquel l'ouvrier est également aliéné. Plus l'ouvrier produit de richesses, plus il s'appauvrit. C'est ainsi que, selon Marx, le processus de travail est devenu le processus d'aliénation du propre travail de l'homme, car, en travaillant, le travailleur salarié et exploité a produit son contraire, le capital — cette richesse étrangère qui le domine et qui l'exploite en usant de lui comme un moyen pour produire de la plus-value. Aliéné du processus de travail, de ses produits et des autres hommes, l'homme est également aliéné de son essence.

Or, le capitalisme n'est pas seulement un système de production basé sur l'exploitation et l'aliénation de la classe laborieuse, c'est aussi un système d'échange généralisé. La marchandise y est devenue, selon Marx, la forme universelle du produit, par suite de quoi la valeur d'échange de la marchandise supplante la valeur d'usage au point que la valeur d'échange apparaît, dans

l'attitude naturelle des échangistes, comme inhérente à la nature même du produit, alors qu'en réalité elle résulte du travail qui y est incorporé et qui s'exprime comme un rapport de grandeur entre choses échangées. Le rapport social entre personnes est médiatisé par le rapport économique entre les choses au point de se confondre avec lui. C'est là l'essentiel de la seconde théorie de l'aliénation, celle du fétichisme des marchandises : « Un rapport social déterminé des hommes entre eux, revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. » Tout en présentant le marxisme comme une philosophie réaliste des relations internes, j'insisterai, contre les interprétations « idéologues », sur le fait que l'inversion des hommes et des choses ne relève pas de l'illusion, mais qu'elle renvoie à un rapport de domination structurel. Faute d'un organisme institué qui règle à la fois la production et la distribution des produits du travail, les choses dirigent plutôt les hommes que les hommes ne dirigent les choses.

Pour Marx, l'aliénation du travailleur et le fétichisme des marchandises sont des phénomènes historiquement déterminés et, donc, passagers. Georg Simmel, en revanche, le plus original des classiques de la sociologie qui fut fortement influencé par la philosophie de la vie, estime pour sa part que l'objectivation et l'autonomisation des formes socio-culturelles, n'obéissant qu'à leur propre logique objective et immanente, relèvent de la fatalité universelle. Et qui plus est, non seulement les contenus de la culture objective se sont autonomisés par leur accumulation hypertélique, mais ils ont aussi pris une telle ampleur qu'ils ont fini par dépasser la capacité d'incorporation et d'assimilation de quiconque. Ce conflit entre la culture objective et la culture subjective se poursuit dans le conflit entre l'individu et la société. À la différence de Marx, Simmel ne propose cependant aucune solution. Ce qui se comprend, car, comme nous le verrons au chapitre 3, pour Simmel, la tragédie de la culture et de la société n'est que la reproduction sur le plan historique du tragique de la vie, du flux de la vie qui pour s'exprimer et se réaliser doit s'autoaliéner dans des formes fixes et figées qui l'étouffent. Le caractère tragique de la culture et de la société, comme celui de la vie, provient donc de ce que sa négation est inscrite dans leur nature même.

Moins « philosophe » que Simmel, Max Weber n'est pas pour autant plus optimiste que lui quant à l'avenir de la société occidentale. D'après Weber, la généralisation de la rationalité formelle et sa tendance à pénétrer dans toutes les sphères de la vie est le propre de l'Occident — de là le refrain weberien : « seulement en Occident ». La rationalité formelle — formelle parce que liée à aucun but substantiel — repose sur la calculabilité maximale des moyens et des procédures, ainsi que sur la prévisibilité des règles abstraites et des activités dans une sphère particulière d'action. Résultant de l'objectivation de l'activité rationnelle en finalité, cette forme de rationalité est désormais une propriété objective des structures sociales de la société moderne. Elle se caractérise par l'objectivité, l'impersonnalité, l'anéthicité et la discipline. Qu'il s'agisse de l'économie capitaliste, de la bureaucratie monocratique ou de la justice formaliste, « sans le moindre égard pour les personnes » — phrase capitale pour

comprendre la nature de la rationalité formelle objective —, selon Weber, la rationalisation formelle menace impitoyablement la liberté et la dignité de l'homme. Dans ce sens, on peut dire que la rationalisation formelle de Weber est rigoureusement synonyme de la réification de Marx. Historiquement, la bureaucratisation, la formalisation du droit, l'expansion du marché et l'émergence des sciences modernes ont toutes joué un rôle considérable dans la construction de la « cage de fer » de la modernité. Ces processus, qui ont tous connus une dynamique autonome, ont été des processus partiels causalement importants, mais, d'après Weber, c'est seulement leur combinaison et leur conjonction avec l'éthique protestante ascétique et intramondaine qui a pu mettre en branle la grande transition vers la modernité. Dans le chapitre 4, j'essaierai de montrer que la signification culturelle du protestantisme ascétique relève, en dernière instance, du fait qu'il a favorisé « l'esprit de dépersonnalisation » et la réification des relations interpersonnelles.

Par la suite, Georg Lukács, ce philosophe hégélo-marxiste, révolutionnaire et millénariste, que je critiquerai sévèrement dans le chapitre 5, reprendra la théorie wébérienne de la rationalisation formelle et, en la rattachant à la théorie marxiste du fétichisme des marchandises, il formulera la théorie classique de la réification. Le point de départ de cette théorie, exposée dans « La réification et la conscience du prolétariat », l'essai central de son *Histoire et conscience de classe*, est la généralisation de la théorie du fétichisme au-delà des marchandises. Selon Lukács, le fétichisme, phénomène qu'il identifie d'ailleurs d'emblée à celui de la réification, constitue « le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales ». L'universalité de la forme marchande, conçue comme prototype de toutes les formes d'objectivité, fonctionnant selon leurs propres lois et dissimulant toute trace des relations interhumaines qui les sous-tendent, conditionne, tant sur le plan objectif que sur le plan subjectif, toute la vie extérieure et intérieure de l'homme. Dans la sphère du processus de production et de reproduction matérielle, l'expression la plus achevée de la réification est la transformation de l'homme en marchandise et en appendice de la machine.

Ici, Lukács redécouvre, à la suite de Simmel, la théorie de l'aliénation du travail que Marx avait élaborée en 1844, mais jamais publiée, et cela en fusionnant la catégorie marxiste du travail abstrait avec la catégorie wébérienne de la rationalité formelle. En éliminant le caractère individuel, concret et humain du travail et en le réduisant à des paramètres quantitatifs, une organisation rationnelle et efficace, calculable et prévisible du travail devient possible (taylorisme). L'ouvrier est alors incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et inhumain, fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui. Lukács estime que dans la société capitaliste la réification se généralise. La forme intérieure d'organisation d'entreprise industrielle se révèle alors comme le concentré de la structure de toute la société. Exprimant le « messianisme des opprimés », Lukács attend que la révolution prolétarienne délivre le monde de la réification et de l'aliénation, restaurant ainsi la belle totalité dont Hegel avait rêvé autrefois.

La trajectoire de la soi-disant « Théorie critique de l'École de Francfort », dont nous analyserons les représentants majeurs (Horkheimer, Adorno, Marcuse) dans le second tome de cet ouvrage, peut être comprise en termes d'une désillusion croissante vis-à-vis des attentes lukácsiennes de la révolution. Confrontés avec le fascisme européen, le stalinisme soviétique et la société de masse américaine, les membres de l'École de Francfort perdent tout espoir de voir émerger une société émancipée et se réfugient dans une sorte de pessimisme culturel qui a trouvé son expression magistrale dans la *Dialectique de la Raison*, ouvrage que Horkheimer et Adorno, exilés à Los Angeles, ont rédigé ensemble. Dans ce classique de la théorie critique, la théorie lukácsienne de la réification est coupée de toutes ses perspectives rédemptrices et radicalisée à tel point que la réification finit par apparaître comme un trait ontologique de la civilisation humaine. En effet, pour expliquer le totalitarisme, Horkheimer et Adorno développent une philosophie de l'histoire négative qui voit déjà dans les premières tentatives protohistoriques pour maîtriser la nature les germes du déploiement fatal d'une logique diabolique de réification croissante qui détruit tout sur son passage et qui trouvera son accomplissement dans les camps de la mort. Le problème de cette perspective négativiste est, comme nous le verrons, qu'en identifiant d'emblée la rationalisation à la réification, elle ne peut que mettre le doigt sur l'échec permanent de la civilisation. Conséquemment, que ce soit sous le vocable de la « société unidimensionnelle » (Marcuse, chap. 3), de la « société totalement administrée » (Horkheimer, chap. 1) ou du « contexte d'aveuglement » (Adorno, chap. 2), la sociologie francfortoise, fixée comme elle l'est sur les processus de domination croissante de la nature et de l'homme, ne peut que dénoncer la réification (au demeurant totale) qui réprime toute tentative d'émancipation et qui, si elle n'élimine pas simplement les individus, les étouffe en les réduisant à l'état de suivistes dépersonnalisés.

Finalement, dans sa grandiose *Théorie de l'agir communicationnel*, Jürgen Habermas, chef de file de la seconde génération de la Théorie critique, reprendra et reformulera la théorie de la réification dans le paradigme de la philosophie de la communication. Dans cette perspective, la problématique de la réification n'est plus immédiatement associée au problème de la rationalisation formelle en tant que telle, comme c'était le cas chez les membres de l'École de Francfort ; elle est plutôt liée au problème de la disjonction du système et du monde vécu, ou mieux, au problème de la « colonisation » du monde vécu par les sous-systèmes conjugués de l'économie et de l'État. En effet, pour Habermas, la disjonction du système et du monde vécu, rendue possible sur la base d'un monde vécu culturellement rationalisé, ne relève pas encore de la pathologie sociale. Dans un monde hypercomplexe, le remplacement du langage dans les sous-systèmes économiques et administratifs par les médiums régulateurs qui décrochent l'action des processus d'intercompréhension et la coordonnent au moyen des valeurs instrumentales généralisées (l'argent et le pouvoir) qui facilitent l'intégration et la différenciation des systèmes de l'activité par rapport à une fin, est tout simplement indispensable. Cependant, dans la perspective de l'agir communicationnel, la disjonction du système et du

monde vécu devient pathologique lorsque la dynamique propre des sous-systèmes agit rétroactivement sur les formes de vie culturelles ; lorsque les mécanismes d'intégration systémique (l'argent et le pouvoir) refoulent les formes de l'intégration sociale (le langage) hors des domaines où la coordination de l'action ne peut se faire que par le médium langagier ; bref, pour Habermas, il y a réification lorsque le complexe monétaire-bureaucratique touche et envahit les sphères qui ne sauraient être intégrées autrement que par la communication langagière.

2. Le pathos idéologique de la critique de la réification

2. 1. L'AUTONOMIE RELATIVE DE LA SOCIOLOGIE

L'expérience de l'autonomie relative des ensembles socioculturels auto-référentiels, fonctionnant selon des mécanismes rigoureux et capables, sinon d'imposer aux agents leur nécessité, du moins de limiter plus ou moins sérieusement leur marge d'action, est l'expérience fondatrice de la sociologie en tant que discipline relativement autonome¹². En effet, la sociologie, définie vaguement comme « science de la société », est née au dix-neuvième siècle, suite à l'effondrement de l'Ancien Régime sous les coups de butoir que lui portaient la Révolution française et la révolution industrielle, de la découverte de la « société » en tant que formation relativement autonome¹³. Ces deux révolutions simultanées qui lancent la civilisation occidentale dans l'orbite de la modernité n'ont pas seulement transformé le monde en accélérant l'histoire, elles ont également bouleversé l'expérience et la vision du monde traditionnelles. Désormais, la société n'est plus vécue et perçue comme un ensemble immuable, métasocialement garanti par Dieu ou le Prince, mais comme un ensemble de formations sociales en perpétuel mouvement, relativement aveugle et relativement indépendant par rapport aux individus¹⁴.

12. Cf. à ce propos ELIAS, N. : *What is Sociologie ?*, chap. 1, spécialement p. 49 et, du même : « On the Sociogenesis of Sociology », p. 14-52, spécialement p. 37 sq. À en croire Meier, le thème de l'autonomisation serait également constitutif de l'histoire. Cf. MEIER, C. : « Fragen und Thesen zu einer Theorie historischer Prozesse », dans FABER, K. et MEIER, C. (sous la dir. de.) : *Theorie der Geschichte*, vol. 2, p. 11-66.

13. « Découverte de la société », c'est le titre significatif que Collins et Makowsky ont donné à leur manuel de sociologie. Cf. COLLINS, R. et MAKOWSKI, M. : *The Discovery of Society*. Bauman, le théoricien critique qui n'hésite pas à caractériser la sociologie comme « science de la non-liberté », relie la naissance de la sociologie à la « découverte de la société en tant que 'seconde nature' ». Cf. BAUMAN, Z. : *Towards a Critical Sociology*, chap. 1. Comme nous le verrons dans la seconde partie de cet ouvrage, la catégorie lukácsienne de la « seconde nature » fera fortune dans la théorie critique de l'École de Francfort.

14. Pour éviter tout malentendu, il est important d'insister sur le fait que l'autonomie de la société par rapport aux individus ne peut être que relative, et cela pour la simple raison que si la société est effectivement indépendante par rapport à tel ou tel individu, elle ne l'est, et ne peut évidemment pas l'être, par rapport à l'ensemble des individus. Durkheim ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme dans sa leçon inaugurale qu'« un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, quoique sans elles, il ne soit rien ». Cf. DURKHEIM, E. : *La science sociale et l'action*, p. 86. Cependant, si triviale que cette remarque puisse paraître, le problème de l'autonomie relative de la société (ou de l'irréductibilité relative des faits sociaux) cache une foule de problèmes métaphysiques extrêmement complexes qui sont l'enjeu de maintes controverses entre les réductionnistes et les émergentistes. Pour s'en convaincre, il suffit de se référer, par exemple, à l'étude hyperanalytique de DAVID-HILLEL RUBEN : *The Metaphysics of the Social World*, chap. 1. L'auteur a besoin d'une cinquantaine de pages pour démontrer que la France existe.

La thèse de l'autonomie relative du domaine social n'est pas seulement une « idole de la tribu » qui sert à rationaliser l'autonomie relative de la sociologie ; l'objet de la sociologie n'est pas seulement la matérialisation du projet de la sociologie¹⁵. Non, la thèse du caractère *sui generis* du règne social est à la fois l'expression de l'expérience fondamentale de la modernité et l'*a priori* constitutif de la sociologie. Être sociologue implique, par définition, l'acceptation de l'existence d'un « règne social », différencié de l'économique et du politique, relativement irréductible au règne psychologique (ou biologique, etc.). Cela ne signifie pas, comme l'affirme Durkheim, que les faits sociaux doivent invariablement être expliqués par des faits sociaux, mais bien qu'il y a des faits sociaux, en l'occurrence des entités, des relations et des représentations sociales, qui ne peuvent pas être réduits à des faits psychologiques (ou biologiques, etc.). Que le règne social soit relativement autonome par rapport aux individus et que la sociologie présuppose, pour ainsi dire, transcendentalement l'existence d'un tel règne, voilà deux affirmations analytiques que le sociologue ne peut pas mettre en question. Quiconque rejette la thèse de l'autonomie ou de l'irréductibilité relative du social, par conviction ou par provocation, nie l'autonomie de la sociologie et, par là même, s'exclut de la communauté des sociologues¹⁶.

2. 2. ANOMIE VERSUS ALIÉNATION

De même que ce n'est pas un hasard, pour employer une phrase typiquement marxiste, si la sociologie s'est instituée au moment de la grande transition de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft* — transition qui se caractérise, pour parler comme Hegel, par la « scission » progressive entre le sujet et l'objet, entre l'homme et ses œuvres, et que la sociologie sanctionne réflexivement et après coup —, de même ce n'est pas un hasard si la notion de réification (*Verdinglichung*, ou encore *Versachlichung*) est apparue à l'aube de la modernité. Cependant, dans la mesure où l'emploi de la notion de réification est indissociable de ce que je propose d'appeler, avec un clin d'œil à Lovejoy, le père fondateur de l'histoire des idées, un certain « pathos idéologique » bien spécifique, il ne faut pas la confondre avec celle de l'autonomie relative de la société¹⁷.

15. Cf. PELS, D. : *Macht of eigendom*, p. 107. Cette thèse d'après laquelle la société est née de l'esprit de la sociologie, c'est-à-dire d'après laquelle l'objet de la sociologie n'est que le résultat hypostasié de l'application de la méthode scientifique au domaine social, est avancée par Friedrich Tenbruck et reprise par Dick Pels. Cf. TENBRUCK, F. : « Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie », p. 333-350 et PELS, D. : « Het project als object : Durkheims 'kennispolitiek' in relativistisch perspectief », p. 51-91. Tous deux reconnaissent cependant l'existence de la société en tant qu'objet *sui generis*.

16. Cette affirmation catégorique est à la fois descriptive et performative. En ce qui me concerne, j'entends la thèse de l'autonomie relative du social dans un sens transcendantal : elle est une condition absolument nécessaire de la sociologie en tant que discipline relativement autonome. Formulée telle quelle, cette thèse n'implique pas plus l'acceptation des prémisses objectivistes de l'École durkheimienne que le rejet des variantes subjectivistes de la sociologie. Elle stipule uniquement que l'autonomie relative de la sociologie est analytiquement liée à l'autonomie relative de son domaine d'objet. Qu'il y a des faits sociaux, *i.e.* des entités, des relations et des représentations sociales relativement irréductibles, fonde la sociologie en tant que discipline relativement autonome.

17. Par « pathos », j'entends, avec Lovejoy, une certaine sensibilité ou susceptibilité métaphysique. Cf. LOVEJOY, A. : *The Great Chain of Being*, p. 10-14. L'adjectif « idéologique » n'est pas employé ici dans le sens marxiste du mot. Par idéologie, j'entends toutes les hypothèses non empiriques de nature politique, morale et anthropologique qui informent une théorie sociale.

L'irréductibilité relative de la société est une condition nécessaire, mais non suffisante de la réification. La preuve, si j'ose dire, en est fournie par le fait que Durkheim, qui a tant insisté sur le caractère *sui generis* du règne social, n'a pas développé une théorie de la réification ou de l'aliénation¹⁸. En effet, alors même que Durkheim était, à l'instar de Marx, un critique radical des institutions et des valeurs dominantes de la société moderne, ses conceptions normatives de l'homme et de la société, qui sont à plusieurs égards à l'opposé de celles des sociologues classiques allemands que nous allons considérer ici, l'ont empêché de développer une telle théorie. À cet égard, il est tout à fait significatif que, dans *Le suicide*, il n'accorde qu'une place tout à fait marginale (une seule note) au « suicide fataliste », c'est-à-dire au suicide qui, à l'inverse du suicide anémique, n'est pas induit par un défaut mais par un excès du contrôle social¹⁹. De façon quelque peu grossière, on peut dire que, pour autant que le problème de l'anarchie morale constitue le problème central de Durkheim, il ne concevait pas tant le problème de la réification — comprise provisoirement comme domination de l'individu par des formes de contraintes qui lui sont extérieures — comme un problème que comme une solution au problème de l'anomie. On peut certes réduire, comme le fait Horton, l'opposition entre la sociologie française de Durkheim et la sociologie classique allemande à l'opposition, qui divisait profondément la sociologie dans les années soixante et soixante-dix, entre une théorie de l'ordre et une théorie du conflit —, le fait est que la théorie de la réification et la théorie de l'anomie présupposent des systèmes axiologiques différents et que, pour cette raison, Durkheim n'a pas développé une théorie de la réification — ce qui démontre *a contrario* que l'autonomie relative des structures sociales ne peut pas être simplement confondue avec la réification.

2. 3. LES ANTI-LUMIÈRES ÉCLAIRÉES

En tant qu'expression de l'effroi et du désillusionnement typiquement romantique des intellectuels allemands vis-à-vis du triomphe de la société bourgeoise capitaliste et de la montée inexorable de la rationalité formelle-instrumentale qui l'accompagne, sapant les fondements de la vie en commun et tendant à s'imposer dans tous les domaines de la vie, la notion de réification est chargée d'un certain pathos idéologique. Robert Nisbet affirme à ce propos que la notion de réification, comme celle d'aliénation d'ailleurs, qui appartient à la même « famille conceptuelle » et avec laquelle elle est souvent associée, voire même confondue, représente « l'antithèse ou l'inversion de la notion du

18. Pour une analyse comparative des présuppositions anthropologiques et normatives de la théorie de l'aliénation de Marx et de la théorie de l'anomie de Durkheim, cf. les articles suivants de John HORTON : « The Dehumanization of Anomie and Alienation : A Problem of the Ideology of Sociology », p. 283-300 et « Order and Conflict Theories of Social Problems as Competing Ideologies », p. 701-707, ainsi que l'article de Steven LUKES : « Alienation and Anomie », dans *Essays in Social Theory*, p. 74-95. D'une façon tout à fait intéressante, Alan Dawe rattache la théorie de l'aliénation à la sociologie de l'action, centrée sur le problème de l'autonomie de la personne, et la théorie de l'anomie à la théorie du système, qui, elle, est centrée sur celui de l'ordre social. Cf. DAWE, A. : « The Two Sociologies », p. 207-218 et, du même : « Theories of Social Action », dans BOTTOMORE, T. et NISBET, R. (sous la dir. de.) : *A History of Sociological Thought*, p. 362-417.

19. Cf. DURKHEIM, É. : *Le suicide*, p. 311, n. 1.

progrès²⁰ ». Cette affirmation n'est pas forcément fautive, mais, dans la mesure où Nisbet adhère au mythe des origines conservatrices de la sociologie et le renforce, j'estime qu'il faut rejeter cette thèse d'après laquelle des connotations conservatrices, voire même réactionnaires, seraient associées aux notions d'aliénation et de réification²¹. S'il est vrai que la notion de réification implique une critique de l'idée du progrès et des Lumières, il faut remarquer que la tradition des Anti-Lumières n'est pas homogène. Selon Seidman, il faut distinguer trois courants dans la nébuleuse des Anti-Lumières, à savoir le conservatisme philosophique, le romantisme antibourgeois et le radicalisme révolutionnaire²². Aucun des auteurs que nous allons considérer ne peut être placé dans cette tradition conservatrice des Anti-Lumières, de Bonald, Burke et de Maistre, que les Allemands appellent les Contre-Lumières (*Gege-naufklärung*). Restent donc les courants du radicalisme et du romantisme. À l'exception de Simmel, de Weber et du vieil Horkheimer, la pensée de tous les auteurs que nous allons traiter montre une tendance au radicalisme révolutionnaire. Cependant, la spécificité de la critique de la réification ne provient pas à mon avis du lien qu'elle entretient avec le courant révolutionnaire, mais bien de son rattachement au courant du romantisme²³. S'il faut donc spécifier les origines de la sociologie, et plus particulièrement de la sociologie classique allemande pour autant qu'elle traite du problème de la réification, je dirais qu'elles se trouvent avant tout dans le romantisme, et plus particulièrement dans ce que Löwy appelle, à la suite de Lukács, le « romantisme anticapitaliste²⁴ ». Cette thèse des attaches entre le romantisme et la sociologie allemande suit en partie l'analyse de Mitzman²⁵. Selon que le critique juge la société moderne sur la base d'une vision « faustienne » de l'homme, caractérisé par son incessant combat pour maîtriser le monde, ou sur la base d'une vision « apollinienne » de l'homme cultivé qui valorise l'harmonie et la réconciliation de l'homme et de la nature, le jugement et les solutions proposées sont, selon Mitzman, différents : dans le premier cas, la modernité est jugée comme étant intrinsèquement « réificatrice » et la solution proposée est d'ordre

20. NISBET, R. : *La tradition sociologique*, p. 329.

21. Sur le « mythe des origines conservatrices de la sociologie », qui, soit dit en passant, est entretenu aussi bien par des conservateurs (comme Nisbet et Berger) que par des marxistes (comme Therborn, Marcuse et Zeitlin), cf. GIDDENS, A. : « Four Myths in the History of Social Thought », dans *Studies in Social and Political Theory*, p. 212-218 et, du même : « Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology », dans *Profiles and Critiques in Social Theory*, p. 47-51. Pour une critique de Nisbet, cf. également BIRNBAUM, N. : *Toward a Critical Sociology*, p. 81-93.

22. Cf. SEIDMAN, S. : *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe*, chap. 2.

23. À l'instar de cet insaisissable « postmodernisme » de nos jours, le mouvement culturel du XVIII^e et du XIX^e siècle qu'on appelle « romantisme » semble échapper à toute définition claire et distincte. Si l'échantillon de Levin est représentatif, il semble bien que ce soit là la seule chose sur laquelle les auteurs s'accordent. Je cite : « Les termes 'romantique' et 'romantisme' éludent la définition » (Reiss), « le terme romantique est notoirement difficile à définir » (Copleston), « la difficulté principale du romantisme consiste à le définir » (Calleo), « il y a à peu près autant de définitions du romantisme qu'il y a de livres à ce sujet » (Aris). Cf. LEVIN, M. : « Marxism and Romanticism », dans JESSOP, B. et MALCOLM-BROWN, C. (sous la dir. de.) : *Karl Marx's Social and Political Theory. Critical Assessments*, vol. 1, p. 219, n. 21. La littérature sur le romantisme est énorme. Pour une introduction aux « romantismes », cf. les essais érudits de LOVEJOY, A. dans *Essays in the History of Ideas*, p. 183-253.

24. Cf. SAYE, R. et LÖWY, M. : « Figures du romantisme anticapitaliste », p. 99-121 et LÖWY, M. : *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, chap. 1. Lukács emploie la notion de « romantisme anticapitaliste » dans sa préface à la *Théorie du roman*.

25. Cf. MITZMAN, A. : « Anti-progress : A Study of the Romantic Roots of German Sociology », p. 65-85 et, du même : *Sociology and Estrangement*, 1^{re} partie.

social ; dans le second cas, en revanche, elle est jugée comme étant intrinsèquement aliénante et la solution proposée est d'ordre individuel.

Cette analyse pose cependant problème. D'abord, en caractérisant le romantisme comme un courant antimoderniste, Mitzman sous-estime gravement la portée moderniste et progressiste du romantisme. Cherchant la voie d'un modernisme non réifiant, le mouvement romantique ne s'opposait pas tant à la modernité qu'à la réification²⁶. On pourrait lui appliquer cette formule lumineuse d'Adorno : « Une des tâches — non des moindres — devant lesquelles se trouve placée la pensée est de mettre tous les arguments réactionnaires contre la civilisation occidentale au service de l'*Aufklärung* progressiste²⁷ ». Ensuite, il n'est pas du tout évident, pour ne prendre que deux exemples, de classer Marx ou Adorno sur cette base. Marx privilégie clairement la solution sociale et, cependant, c'est bien lui qui a formulé la théorie classique de l'aliénation ; inversement, Adorno, fixé comme nul autre sur le phénomène de la réification, rejette la théorie de l'aliénation et, cependant, il valorise la personnalité apollinienne. Enfin, Mitzman ne voit pas que la distinction qu'il établit entre les théories de la réification et celles de l'autoaliénation recoupe la distinction plus fondamentale qu'on peut établir entre le courant individualiste, moderniste et progressiste d'une part et le courant holiste, antimoderniste et conservateur du romantisme d'autre part.

En effet, à y regarder de plus près, il s'avère que le courant « faustien », dans lequel Mitzman range Marx, Simmel et Weber, coïncide exactement avec le courant « individualiste » de Seidman, lequel correspond, à son tour, au courant « accommodationniste » dont parle Ringer dans son analyse classique du mandarinisme allemand, ainsi qu'au courant « néo-idéaliste », influencé par le néokantisme, dont parle Andrew Arato dans sa superbe analyse des théories de la réification²⁸. Dans la mesure où ce courant individualiste (ou accommodationniste ou néo-idéaliste) du romantisme commence à se mêler imperceptiblement avec le rationalisme critique des Lumières, il est quelque peu problématique de l'associer, comme le fait Seidman, avec les Anti-Lumières en tant que telles. Étant donné que le romantisme progressiste a déjà incorporé, ou, comme le dit Mannheim, « relevé » (*aufgehoben*) le moment moderniste et rationaliste des Lumières, il ne s'agit pas d'abandonner le projet des Lumières, mais bien plutôt d'éclairer l'*Aufklärung* afin de continuer réflexivement son projet d'émancipation²⁹. C'est d'ailleurs pourquoi le courant progressiste du romantisme, qui accepte pleinement et sans trop de retenue l'idéologie de « l'universalisme individualiste » de la modernité, pour parler comme Louis Dumont³⁰, peut aussi

26. Pour des analyses qui soulignent le courant moderniste du romantisme, cf. BRUNKHORST, H. : « Romanticism and Cultural Criticism », p. 397-415 ; MANNHEIM, K. : *Structures of Thinking*, p. 164-181 et GOULDNER, A. : « Romanticism and Classicism : Deep Structures in Social Science », dans *For Sociology*, p. 323-366. Si Mitzman sous-estime la portée moderniste du romantisme, Gouldner, en revanche, la surestime.

27. ADORNO, T. : *Minima Moralia*, p. 179.

28. Cf. SEIDMAN, S. : *op. cit.* : p. 79 sq. ; RINGER, F. : *The Decline of the German Mandarins*, p. 128-199 et ARATO, A. : « The Neo-Idealist Defense of Subjectivity », p. 108-161.

29. Cf. MANNHEIM, K. : « Das konservative Denken », dans *Wissenssoziologie*, p. 454.

30. Cf. DUMONT, L. : *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, p. 224. La notion d'individualisme (idéologique) fut d'abord introduite par Dumont dans *Homo Hierarchicus*, p. 17 sq. et reprise par la suite dans *Homo Aequalis*, I, chap. I.

être considéré comme un sous-courant des Lumières. Comme on le verra par la suite, la ligne qui sépare la critique néoromantique (postrationaliste) de la critique néorationaliste (postromantique) des Lumières, est souvent difficile à tracer.

Quoi qu'il en soit, c'est dans ce contexte idéologique bien précis que je propose d'appeler les « Anti-Lumières éclairées », avec son individualisme, son modernisme et, surtout, son insistance particulière sur l'autonomie au sens de Kant, en tant que critère implicite de jugement, que s'origine la critique de la réification³¹. En effet, s'il faut expliquer l'émergence et l'attrait particulier de la notion de réification, la référence à la valeur moderne de l'autonomie, au sens positif de l'autodétermination, et non pas simplement au sens négatif d'absence de contraintes extérieures, est tout simplement indispensable³². C'est parce que les formations sociales, en tant que créations humaines qui s'autonomisent et qui échappent au contrôle de l'homme, se dressent contre lui et menacent de l'anéantir en sapant son autonomie, que les intellectuels, dont on sait que, par leur position et surtout par leurs pratiques spécifiques, ils sont singulièrement prédisposés à valoriser l'autonomie, critiquent la société moderne en termes de réification. Sans la prémisse humaniste et individualiste selon laquelle l'homme est et doit être un sujet autonome, doit être maître de ses propres actions et non pas un objet hétéronome, une chose parmi les choses, assujettie aux déterminations extérieures imposées par des lois naturelles, la réification, en tant qu'autonomisation aliénante des formes et des formations sociales, ne serait et ne pourrait tout simplement pas être problématique. Dans ce sens, on peut dire que la réification présuppose l'autonomie et que l'autonomie de la personne est une condition constitutive du discours sur la réification.

2. 4. SYSTÈME ET « SURRÉIFICATION »

Cependant, dans la mesure où la société moderne forme un tissu systémique relativement autonome d'interconnexions fonctionnelles qui imposent toujours et inévitablement des limites à l'autonomie de la personne, on peut se demander si la réification ne fait pas tout simplement partie de la condition de l'homme moderne. Après tout, la disjonction du système et du monde vécu, la différenciation fonctionnelle des sous-systèmes autorégulés, et l'hétéronomie qu'elles impliquent, ne sont-elles pas les caractéristiques distinctives des sociétés modernes avancées ? Cette objection est importante, car elle indique que, si la notion de réification veut garder sa fonction critique et si la critique ne veut pas basculer dans le conservatisme philosophique, en chantant le « lamento sur la

31. Il se peut que la référence à l'autonomie ou, comme le dit Murray Davis, à « l'intégrité psychologique » de l'individu soit un lieu commun de la rhétorique, servant à obtenir l'adhésion du lecteur (cf. « That's classic ! The Phenomenology and Rhetoric of Successful Social Theories », p. 290), mais on ne peut pas pour autant la réduire à une simple devise de l'argumentation. La sociologie est l'héritière de l'ancienne philosophie morale. Elle poursuit le même but par d'autres moyens.

32. En parlant d'autonomie « positive » et « négative », je reprends la distinction désormais classique d'Isaiah Berlin. Cf. *Four Essays on Liberty*, p. 118-172. Dans *Visions of the Sociological Tradition*, chap. 9, Levine retient justement cette insistance kantienne sur l'autodétermination normative comme le trait distinctif de la sociologie allemande.

réification » (Adorno), la critique doit nécessairement s'autolimiter. Il faut donc renoncer à l'idéalisme objectif et accepter l'irréductibilité relative des structures systémiques de la société³³. Il ne s'agit pas de plaider pour une inversion de la flèche du temps, ni pour l'abolition des propriétés systémiques de la société en tant que telles, mais bien de s'attaquer aux structures systémiques de la société qui limitent artificiellement l'autonomie de la personne. Autrement dit, si la valeur de l'autonomie veut garder son sens en tant que critère de jugement, la réification ne peut avoir trait qu'à ces propriétés systémiques de la société qui sont « surrépressives » (Marcuse) en ce qu'elles imposent une aliénation superflue qui, dans les circonstances actuelles, pourrait être abolie sans que la différenciation fonctionnelle des sociétés modernes soit supprimée en tant que telle. L'injonction comprise dans la notion de réification est donc de réaliser, autant que faire se peut, les conditions optimales de l'autonomie.

Nous avons vu que la critique allemande de la réification s'origine dans le contexte idéologique des Anti-Lumières, plus précisément dans le courant accommodationniste (Ringer) et humaniste (Arato) du romantisme que j'ai nommé les « Anti-Lumières éclairées ». Si l'on distingue maintenant, à l'intérieur de ce courant individualiste et progressiste du romantisme, deux structures différentielles, mais non disjonctives, de sensibilité, à savoir celle qui tend vers l'activisme idéologique et celle qui tend vers le passéisme nostalgico-tragique³⁴, on peut classer tous les auteurs que nous allons analyser dans cette étude des théories de la réification selon qu'ils tendent de façon prédominante vers l'optimisme actif ou vers le défaitisme : Marx, Lukács, Marcuse et Habermas figurent dans la première catégorie ; Simmel, Weber, Horkheimer et Adorno dans la seconde³⁵.

3. Petites querelles philologiques

Le concept de réification, en tant que concept théorique, savant et technique, est intimement lié au développement de la pensée marxiste. Or, contrairement au concept d'aliénation (*Entfremdung*), qui constitue le concept central des *Manuscrits parisiens*, sinon de l'œuvre de Marx en général, le concept de réification (*Verdinglichung*) n'a pas vraiment de source canonique. Par conséquent,

33. Renoncer à l'idéalisme objectif et reconnaître l'irréductibilité relative du système au monde vécu signifie qu'il ne faut pas concevoir l'unité entre le système et le monde vécu sur le modèle hégélien d'une totalité éthique scindée. J'y reviendrai dans les chapitres sur Marx, Lukács et Habermas.

34. J'emprunte la distinction de la « vision tragique » et de la « vision idéologique » à Gouldner. Cf. GOULDNER, A. : *The Dialectic of Ideology and Technology*, chap. 3. Sur la vision tragique en général, cf. la belle étude de GOLDMANN, L. : *Le Dieu caché*, chap. 2-4. Sur la vision nostalgico-tragique dans la sociologie allemande, cf. LENK, K. : « The Tragic Consciousness of German Sociology », dans MEJA, V., MISGELD, D. et STEHR, N. (sous la dir. de.) : *Modern German Sociology*, p. 57-75, CONNERTON, P. : *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School*, p. 120-131, et STAUTH, G. et TURNER, B. : *Nietzsche's Dance : Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, p. 27-59.

35. Cette classification est approximative. Elle a trait à la tendance prédominante d'un auteur. Ainsi, bien que Lukács soit classé dans la première catégorie, ses premiers écrits sont imbibés du pathos tragique ; inversement, Horkheimer est classé dans la seconde catégorie, alors que, dans sa jeunesse, il tendait nettement vers l'ultragauchisme révolutionnaire. En outre, dans la mesure où Habermas rompt avec le modèle marxiste de la révolution et de la contre-révolution, il faudrait affiner les catégories et distinguer l'activisme révolutionnaire de l'activisme radicalement réformiste.

selon les préférences des commentateurs, la paternité du concept a pu être attribuée à Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Simmel, Weber ou Lukács. Kant emploie le verbe *sich verdingen* dans le sens de vendre par contrat. Mais, bien que le verbe aliéner puisse avoir la signification juridique de *sich verdingen*, j'estime que Meszaros ne dispose pas d'une base étymologique pour traduire *sich verdingen* par « réifier » ni d'une base philosophique pour considérer cet usage comme étant à l'origine du concept de *Verdinglichung*³⁶. Dans *Au-delà du bien et du mal*, Nietzsche utilise le verbe *verdinglichen* pour railler l'hypothèse des concepts en général et de celui de causalité en particulier³⁷. Dans sa philosophie du droit, Hegel emploie le mot *Verdingung* dans le sens et dans le contexte de l'aliénation (*Entäußerung*) de la propriété³⁸. Néanmoins, il faudra attendre Marx pour voir apparaître le mot substantivé *Verdinglichung*. À ma connaissance, le mot n'apparaît cependant que deux fois chez Marx. Une première fois dans les *Grundrisse* et une seconde fois dans le troisième livre du *Capital*, dans la section sur la « formule trinitaire³⁹ ». Toutefois, selon la version « officielle », orthodoxe et canonisée, l'origine du concept se trouverait là où le mot même est absent, à savoir dans le premier volume du *Capital*, au chapitre classique intitulé « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret⁴⁰ ». Dans *La philosophie de l'argent* (1900), Georg Simmel emploie à plusieurs reprises le vocable en question, mais son apport terminologique est à tel point méconnu que divers commentateurs ont pu affirmer que Georg Lukács, qui fut, selon ses propres mots, « l'élève personnel de Simmel », aurait forgé le mot dans *Histoire et conscience de classe*⁴¹ (1923). Dans ce recueil d'articles controversé, le jeune Lukács formule, au chapitre central intitulé « La réification et la conscience du prolétariat », la version classique de la théorie de la réification. Son premier livre, *Histoire du développement du drame moderne* (1908), dans lequel Lukács emploie déjà le terme synonymique de *Versachlichung*, étant pour ainsi dire totalement méconnu, c'est bien dans *Histoire et conscience de classe* qu'il faut trouver l'origine « officieuse » du terme. Cela est d'autant plus étonnant que Max Weber, cet autre maître à penser de Lukács, utilise de temps à autre le mot *Versachlichung* dans *Économie et société* (1922). Le moins qu'on puisse dire à ce propos est que la mémoire des marxistes est quelque peu sélective⁴².

Pour autant que je sache, le mot *reificatio* ne figure dans aucun dictionnaire latin. Étymologiquement parlant, ce néologisme, apparu aux alentours de 1860, dérive de la contraction des termes latins *res* et *facere*. Woodard a cependant

36. Cf. MESZAROS, I. : *Marx' Theory of Alienation*, p. 33-36.

37. Cf. NIETZSCHE, F. : *Jenseits Guten und Bösen*, § 21, dans *Werke*, vol. 2, p. 585.

38. Cf. HEGEL, F. : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 144.

39. Cf. MARX, K. : *Œuvres*, II, respectivement p. 1673 et 1438.

40. Cf. BOTTOMORE, T. (sous la dir. de) : *A Dictionary of Marxist Thought*, p. 411 et *Great Soviet Encyclopedia*, vol. 18, p. 606.

41. Cf. entre autres, PITKIN, H. : « Rethinking Reification », p. 264 ; FEUERLICHT, I. : *Alienation : From the Past to the Future*, p. 12 et ISRAEL, J. : *L'aliénation. De Marx à la sociologie contemporaine*, p. 97.

42. En passant, je remarque que le mot *Verdinglichung* est également employé par Husserl et Heidegger. Cf. HUSSERL, E. : *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 42 et *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 260 (en all., p. 234) et HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit*, p. 46, 420 et 437. Pour en savoir plus, il faudra sans doute attendre l'an 2002, date de la parution des derniers volumes de cette somme d'érudition scholastique qu'est le *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, édité par Ritter et Gründer.

suggéré que la racine du mot *real* est *res*. Dès lors, par un simple jeu de mots, ce philosophe nominaliste peut assimiler la réification à la « réalification⁴³ » (*sic*). Littéralement, la réification peut être définie comme la « transformation effective ou mentale » (*Oxford English Dictionary*) en une chose⁴⁴ de quelque chose qui à l'origine ne fut pas une chose (*res*⁴⁵). On retrouve cette dualité de l'extension de la notion dans la langue française. Selon le *Grand Robert*, la réification peut désigner soit la tendance à transformer ou à se transformer en chose, en objet, soit la tendance à considérer comme figé, comme objectal ce qui est dynamique, ce qui n'est pas un objet. Hannah Arendt emploie la notion dans sa première signification (transformation effective). Pour elle, la réification a trait à « la fabrication », à « l'œuvre de l'*homo faber*⁴⁶ ». Ainsi, l'ébéniste qui fabrique une table réifie non pas les matériaux de base — ceux-ci sont toujours déjà des *res* ; seul Dieu crée *ex nihilo* —, mais son idée, son image mentale de la table. Quine, en revanche, utilise la notion dans sa seconde signification (transformation mentale). Pour lui, la réification a trait à la sélection des entités que nous considérons comme réelles et que nous acceptons par conséquent dans notre ontologie⁴⁷.

On ne peut pas minimiser le caractère éminemment critique, voire même polémique de la notion de réification. Dans sa signification et son usage standard, elle est invariablement accompagnée de fortes connotations négatives⁴⁸. Dès lors, en tant que concept de combat, la réification désigne le devenir-chose de ce qui, *en droit*, n'est pas une chose. Cette pseudo-chose peut être, selon le cas, un concept, une personne, un animal, une relation, un processus, le monde social, une marchandise, etc. — la liste n'étant pas limitative⁴⁹. La réification de ces pseudo-choses consiste à leur attribuer illégitimement, et selon le cas,

43. WOODARD, J. : *Intellectual Realism and Cultural Change : A Preliminary Study of Reification*, p. 8, cité par PITKIN, H. : *art. cit.*

44. En tant que telle, la réification est l'inverse et, donc conceptuellement très proche de la personnification. Alors que la première transforme ce qui n'est pas une chose en chose, la seconde transforme ce qui n'est pas une personne en une personne. La démythification des visions du monde peut être considérée comme une réification : les objets magiques perdent leur *anima* personnelle et deviennent des choses ; inversement, la réification, au sens de Marx, peut être conçue en termes de personnification : les forces sociales ou pseudo-naturelles sont perçues et conçues comme des forces humaines qui régissent le monde. Pour analyser systématiquement les transformations structurelles des visions du monde en termes de personnification et de réification, la philosophie des formes symboliques de Cassirer ou celle des institutions imaginaires de Castoriadis formeraient sans doute un bon point de départ.

45. Philosophiquement parlant, la notion de *res*, qui sert à traduire les mots grec *pragma* et arabe *say*, est obscure. Elle peut désigner à la fois une chose concrète, empiriquement observable (*ens*) et une chose abstraite, indéterminée (*etwas überhaupt, aliquid, ti*), une chose mentale (*ens rationis*) et une chose réelle (*ens reale*) — ambiguïté qui donna lieu chez Sahratani à la question impossible à trancher de savoir si le non-existant est une chose ou non. Pour l'histoire philosophique de la notion de *res*, cf. COURTINE, J.-F. : « Res », dans RITTER, J. et GRUNDER, K. (sous la dir. de) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8, p. 892-901.

46. ARENDT, H. : *La condition de l'homme moderne*, p. 190. *sq.*

47. QUINE, W. : *Theories and Things*, p. 9-15 et 183. Cf. également, du même : *From a Logical Point of View*, chap. 6 (« Logic and the Reification of Universals »).

48. Seule exception, Adorno qui, comme nous le verrons, dote ici et là la notion de réification d'une connotation positive.

49. Métaphysiquement parlant, la notion de « chose » est problématique. Ce qu'une chose est dépend de l'ontologie qu'on adopte. Ce que certains considèrent comme une chose, disons Pégase ou les faits sociaux, est considéré par d'autres comme une réification. En outre, l'extension de la notion de chose est historiquement variable. Ainsi, pour ne donner que quelques exemples, les Grecs considéraient les esclaves comme des choses, et les missionnaires, eux, considéraient les Noirs comme des animaux. Entre-temps, les Noirs, les femmes et certains animaux ont franchi la ligne qui sépare le domaine des « choses » du domaine des « personnes ». Il ne sont plus perçus comme des biens dont le troc ou le trafic est considéré comme légitime.

une facticité, une fixité, une objectivité, une externalité, une impersonnalité, une naturalité, bref, une choséité ontologique qui est jugée inappropriée. Dans tous les cas, la notion de réification présuppose une ontologie qui, au demeurant, n'est que rarement ou jamais explicitée⁵⁰. Elle est plutôt introduite en contrebande. Dans ce livre, j'ai pris le parti d'explicitier systématiquement l'ontologie qu'un auteur adopte afin de clarifier sa notion de la réification.

Finalement, avant de proposer une typologie de la réification, il n'est sans doute pas inutile d'accentuer le caractère essentiellement métaphorique et métonymique de la notion de réification. La métaphore implique le transfert d'un mot ou de plusieurs à un objet ou un concept qu'ils ne dénotent pas littéralement afin de suggérer une comparaison avec d'autres phénomènes. La métaphore connote plus qu'elle ne dénote. Elle opère par analogie, et, comme le rappelle Perelman, l'analogie relève de la théorie de l'argumentation et non de l'ontologie⁵¹. Si on la prend au pied de la lettre, elle devient totalement absurde. Les concepts se transforment alors en fétiches, et rapidement la pensée verse dans le mythe⁵². Comme nous le verrons à plusieurs reprises, ce risque du basculement incontrôlé de la pensée scientifique dans une pensée automatique et tautologique est d'autant plus sérieux dans le cas de la notion de réification. Que celle-ci ne doive pas être réifiée à son tour, voilà ce que je propose comme premier principe méthodologique de la théorie de la réification. Après tout, la société n'est pas une machine et l'homme n'est pas une chose. Comme le dit Castoriadis : « Traiter un homme en chose ou en pur système mécanique n'est pas moins, mais plus imaginaire que de prétendre voir en lui un hibou⁵³ ».

4. Réification sociale et chosification méthodologique

4. 1. LES PARADOXES DE LA RÉIFICATION

Divers auteurs ont exprimé leur doute quant à la possibilité de clarifier la sémantique de la réification. Ainsi, Zitta est convaincu que la clarification du concept constitue « une tâche sans espoir » (*a hopeless task*⁵⁴). De même, Pitkin, « pataugeant dans le marécage sinistre de la théorie de la réification », se demande si on ne ferait pas mieux d'abandonner une fois pour toutes le

50. Cf. THOMASON, B. : *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*, p. 163 et *passim*. Thomason estime que l'épochè phénoménologique, qui suspend la question ontologique, suffit pour délester la notion de réification de sa charge critique. J'estime qu'il s'agit là d'une erreur. Non seulement la notion de réification ne peut pas être désontologisée, par simple *fiat* méthodologique pour ainsi dire ; il n'est pas souhaitable non plus de la transformer en un simple concept clinique, aseptisé, dévalorisé. Dans les conclusions finales de cet ouvrage, je défendrai la thèse selon laquelle le concept de réification est un concept nécessaire de toute théorie du social qui se veut critique.

51. PERELMAN, C. : *L'empire rhétorique*, p. 128.

52. Cf. à ce propos, les articles de TURNER, R. : « Sociological Semanticide : On Reification, Tautology and the Destruction of Language », p. 595-605 et « Language and Knowledge : Metaphor as the Mother of Knowledge », p. 44-61, dans le numéro spécial du *California sociologist* (1987, 10, 1), consacré au thème de la réification.

53. CASTORIADIS, C. : *L'institution imaginaire de la société*, p. 221.

54. ZITTA, V. : *Georg Lukács' Marxism : Alienation, Dialectics, Revolution*, p. 173, n.1.

concept de réification⁵⁵. J'avoue que je partage ce scepticisme⁵⁶. Parmi les concepts dialectiques, le concept de réification est sans doute le plus élastique. Dès qu'on essaie de le fixer, il tend à se diluer ou à se contracter. Comme un trou noir, il attire tout, et plus il attire, plus il est repoussant. Plus on y réfléchit, plus on se perd dans des arguties métaphysiques. Le concept est tout aussi opaque et abstrait que les phénomènes qu'il veut saisir. Dès qu'on essaie de l'appliquer au concret, le concret devient abstrait, et nous échappe. Alors même qu'il dénonce les abstractions, aussi bien les abstractions de la pensée (*Denkabstraktionen*) que celles que Marx et Sohn-Rethel nomment les abstractions réelles (*Realabstraktionen*), le concept lui-même éloigne inexorablement la pensée de la réalité concrète en poussant la réflexion dans les sphères éthérées de l'abstraction. En outre, toute discussion sur la réification tend à s'embourber dans des contradictions. Il suffit que le théoricien énonce clairement la thèse de la réification du social et il risque d'achopper sur sa propre thèse, et cela de trois façons plus ou moins différentes :

i) *cas de l'autocontradiction performative* : en énonçant sa thèse, il la nie implicitement — c'est, comme nous le verrons, le cas d'Adorno, de Marcuse et de Horkheimer : en dénonçant l'omniprésence de la réification, ils reconnaissent *eo ipso* qu'ils y échappent, ce qui contredit la thèse ;

ii) *cas de la prophétie autodestructrice* : en énonçant sa thèse, il la nie ou vise à la nier explicitement — c'est le cas de tous les marxistes, Adorno, Horkheimer et Marcuse inclus : la réification n'est qu'une apparence, ce qui apparaît comme un fait naturel et éternel est en fait un processus socio-culturel et transitoire ; la thèse est énoncée afin qu'elle soit réfutée, la démonstration des exo-déterminations des acteurs sociaux vise à réactiver leur autodétermination ;

iii) *cas de la prophétie autoréalisatrice* : en énonçant sa thèse, il l'affirme implicitement — c'est le cas, ou plutôt le risque de tous les théoriciens de la réification. À force de conceptualiser les construits humains comme des construits déshumanisés et déshumanisants, ils risquent de substituer leurs propres constructions conceptuelles à la réalité et de dériver vers un naturalisme naïf et chosificateur qui traite les entités abstraites et conceptuelles comme des entités concrètes et réelles (*cogitatur ergo est*).

Cependant, malgré l'élasticité et l'opacité inhérentes au concept de réification et toutes les atropes dialectico-performatives qu'il peut cacher pour les non-initiés, ainsi que les abus que les semi-initiés ont pu en faire⁵⁷, j'estime qu'il faut maintenir le concept et qu'il faut essayer de le développer en le

55. PITKIN, H. : *art. cit.*, p. 285-286.

56. Ma famille le partage également. Lors d'une réunion de famille, j'essayais d'expliquer en bon pédagogue que la réification a littéralement trait à la transformation en chose de ce qui n'est pas une chose. J'avais à peine commencé mon exposé que feu mon grand-père m'arrêtait en s'exclamant : « Ça, c'est la meilleure ! » Depuis lors, j'évite la discussion. Pour le commun des mortels, le discours sur la réification n'a pas de sens. Il est tout au plus risible. Reste à déterminer s'il en a un pour les scientifiques...

57. Je pense à l'usage facile, lâche et pamphlétaire du concept, sans la précision extensionnelle et la rigueur sémantique requises, qu'en ont fait (ou font) les ultragauchistes pour critiquer en bloc ce qu'ils appellent « la société capitaliste technico-bureaucratique-totalitaire d'exploitation planifiée et de consommation dirigée » (H. Lefebvre).

clarifiant. En effet, il faut le maintenir : le concept de réification est une catégorie nécessaire, au sens de Kant, de toute théorie de la société qui se veut critique. Et il faut le clarifier : sa clarification constitue un préalable nécessaire pour montrer que le concept de réification est véritablement, sinon de fait, du moins en puissance, un concept central de la sociologie et que, grâce à sa centralité, son caractère éminemment dialectique et son potentiel synthétique, il permet de relier systématiquement les diverses approches qui ont traditionnellement divisé le champ pluriparadigmatique de la sociologie⁵⁸. Plus particulièrement, je pense que le concept peut rendre service en indiquant les limites respectives de la macro et de la microsociologie, de la sociologie des structures et de la sociologie de l'action, de l'objectivisme et du subjectivisme, du déterminisme et du volontarisme. J'y reviendrai longuement dans les considérations qui concluent cet ouvrage. Mais d'abord il faut déblayer le terrain et dresser la typologie des usages et des significations de ce concept, sans pour autant se limiter à la tradition (hégélo-) marxiste. Cette extension est importante, car le concept a, pour ainsi dire, été monopolisé par les marxistes — pour être plus précis : par les marxistes critiques⁵⁹ —, alors qu'en vérité il s'étend loin au-delà de la lignée qui va de Marx à Lukács et de Lukács à l'École de Francfort.

4. 2. DES CONCEPTS COUPLÉS

Le concept de réification est un concept composite. Derrière le terme « réification », il y a un amalgame ou une confusion de deux significations. Dans un article récent, j'ai présenté une reconstruction du concept de réification qui débouche sur une typologie distinguant catégoriellement la « réification sociale » et la « chosification méthodologique⁶⁰ ». Cette appellation peut paraître arbitraire. L'important cependant n'est pas la dénomination en tant que telle — j'aurais tout aussi bien pu parler de réification et d'objectivation —, mais le fait que deux significations distinctes, confondues dans l'homonyme de la réification, soient enfin analytiquement démêlées. La signification visée par la notion de réification sociale (autonomisation aliénée et aliénante des structures sociales), qui peut être retracée jusqu'à Hegel, apparaît surtout dans le domaine de la théorie de la société ; la signification visée par la notion de chosification méthodologique (hypostase des concepts et de la méthode naturaliste), qui, elle, trouve son origine chez Nietzsche, survient, en revanche, surtout dans la philosophie des sciences sociales. Dans la mesure où la distinction entre les concepts de la réification sociale et de la chosification méthodologique

58. Une notion centrale est une notion transparadigmatique qui permet sinon d'unifier le champ, du moins d'en réduire la fragmentation. Récemment, Jack Gibbs a défendu la thèse intéressante selon laquelle la notion de contrôle constitue la notion centrale de la sociologie. Cependant, dans la mesure où il reste attaché à une conception dépassée de la sociologie en tant que science empirico-positiviste, j'estime que son entreprise échoue dès le départ. Cf. GIBBS, J. : *Control. Sociology's Central Notion*.

59. En France, le mot réification a connu sa belle heure en 1955-1956, lorsque la pensée de Marx fut recentrée sur elle, que ce soit dans *Le Dieu caché* de Goldmann, dans l'importante biographie de Marx par le père Calvez ou dans les *Questions de méthode* de Sartre. Cf. NORA, P. : « Mots-moments : Aliénation », p. 176.

60. Cf. VANDENBERGHE, F. : « La notion de réification. Réification sociale et chosification méthodologique », p. 82-92.

correspond *grosso modo* à la division fondamentale, opérante dans le champ de la sociologie, entre la micro et la macrosociologie, et aux visions épistémologiques correspondantes — à savoir une vision plutôt réaliste et objectiviste du social d'une part, et une vision plutôt nominaliste et subjectiviste du social d'autre part —, ces concepts peuvent être considérés comme de véritables « concepts couplés⁶¹ ». En effet, à l'instar des autres concepts couplés, tels que la société et la communauté ou le statut et le contrat, par exemple, qui expriment des tendances duales de la société, les concepts de réification sociale et de chosification méthodologique indiquent l'insuffisance des perspectives épistémologiques monistes et la nécessité de dévoiler leur complémentarité dialectique⁶². La perspective objectiviste de la réification sociale et la perspective subjectiviste de la chosification méthodologique ne s'excluent pas comme l'eau et le feu, mais bien plutôt, pour reprendre une métaphore de Merton, comme le jambon et les œufs⁶³. Comme nous le verrons par la suite, elles se complètent, s'enrichissent et se corrigent mutuellement.

4. 2. 1. *La chosification méthodologique* — Dans la philosophie des sciences sociales, la notion de réification est employée à la fois pour dénoncer l'hypostase des concepts et la naturalisation du sujet et du monde vécu. Je développerai ces deux usages sous les labels respectifs de la « critique du réisme » (a) et de la « critique du naturalisme » (b). Avant cela, je voudrais cependant indiquer que cet emploi du concept de réification remonte à Nietzsche. Dans *Au-delà du bien et du mal*, significativement sous-titré *Prélude d'une philosophie de l'avenir*, Nietzsche défend l'instinct vital comme origine et comme fin de la philosophie. S'attaquant avec véhémence à la négation stoïque de la vie et à toute forme d'idéalisme platonisant, il oppose les abstractions de l'esprit pur et du bien absolu à la vie concrète et à la volonté de pouvoir. Dans ce contexte, il critique explicitement les abstractions hypostasiées de la philosophie classique en général, et celles du naturalisme positiviste en particulier, en termes de réification : « Il ne faut pas réifier [*man soll nicht fehlerhaft verdinglichen*] la 'cause' et l' 'effet', comme le font à tort les savants naturalistes et tous ceux qui comme eux pensent en termes de nature en se conformant à la balourdise du mécanicisme régnant, qui imagine la cause comme un piston qui pèse et pousse jusqu'au moment où l'effet est obtenu ; il ne faut user de la 'cause' et de l' 'effet' que comme de purs concepts, c'est-à-dire comme des fictions conventionnelles⁶⁴ [...] ».

(a) Critique du réisme • La critique théorique en termes de réification des concepts a trait à l'opération mentale consistant à transformer une abstraction (notion, représentation, concept...) en une réalité matérielle, en un objet

61. Sur les « concepts couplés » (*paired concepts*), cf. BERGER, B. et BENDIX, R. : « Images of Society and Problems of Concept Formation in Sociology », dans GROSS, L. (sous la dir. de) : *Symposium on Sociological Theory*, p. 92-118.

62. Pour une analyse de la « complémentarité dialectique » en tant que procédé de dialectisation ou d'éclairage dialectique, cf. GURVITCH, G. : *Dialectique et sociologie*, p. 190-199.

63. MERTON, R. : « Structural Analysis in Sociology », dans BLAU, P. (sous la dir. de) : *Approaches to the Study of Social Structures*, p. 31.

64. NIETZSCHE, F. : *Jenseits von Gut und Böse*, dans *Werke in drei Bänden*, vol. 2, p. 585.

concret de la réalité externe (*out there*⁶⁵). Il s'agit donc essentiellement d'une critique nominaliste du réalisme naïf, du « réisme ». La réification devient ici synonyme de ce que les Anglo-Saxons appellent, à la suite d'Alfred North Whitehead, le « paralogisme du concret déplacé » (*fallacy of misplaced concreteness*⁶⁶). Ce qui est généralement dénoncé, c'est l'hypostase (au sens non théologique du mot) des concepts ou des idéaltypes, ce glissement du substantif à la substance, du signifiant au signifié propre à ceux qui avec un mot font une chose. C'est le cas, par exemple, des sociologues qui transforment leurs fantômes conceptuels ou ceux des profanes (« l'État », la « Bourgeoisie », le « Prolétariat »... en majuscules) en sujets historiques capables d'agir et de poser leurs propres fins (« l'État décide », « l'Église de France combat », « le Prolétariat glorieux triomphe⁶⁷ »...). Dans cette logique émanatiste-substantialiste, qui s'apparente décidément à la logique magico-mythique, le Concept ou l'Idée est du même acabit que jadis le doigt de Dieu conduisant les affaires terrestres comme un seigneur conduit son domaine. Ici comme ailleurs, le fameux théorème de W. I. Thomas s'applique : « Si les hommes définissent des situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences⁶⁸ ».

En sociologie, les accusations d'hypostase de concepts sont chroniques, pour ne pas dire endémiques. Hegel en est accusé par Marx, Marx par Weber et Simmel, Weber par Parsons, Parsons par Habermas et Habermas par Honneth... Ces diffamations sérielles s'expliquent sans doute, d'une part, par la collision entre les discours ontologiques de la philosophie et ceux de la sociologie et, d'autre part, par l'absence d'un consensus concernant le statut ontologique des référents empiriques.

D'abord, en ce qui concerne la collision des discours ontologiques, il faut remarquer qu'il y a une incommensurabilité entre l'ontologie théorique opérationnelle dans les sciences sociales et l'ontologie impliquée dans la critique philosophique des concepts théoriques des sciences sociales⁶⁹. Ceci est le cas, car les conditions de la production scientifique sont autres que celles de la réflexion critique. Comme le dit Cassirer : « Nous n'avons pas la possibilité de mettre en œuvre les fonctions destinées à édifier la réalité de l'expérience et de les soumettre en même temps à une investigation critique⁷⁰ ». Ainsi, les sociologues, en vaquant à leurs théories, opèrent-ils forcément avec une ontologie

65. Pour éviter les malentendus et la multiplication exponentielle des usages abusifs de la critique du réisme, il n'est sans doute pas inutile de remarquer que, d'une façon ou d'une autre, tout concept est une réification. L'homme ne peut pas penser sans abstractions parce qu'il ne peut pas penser sans langage. Il y a des langages qui sont plus concrets que d'autres. Comparées au hopi, par exemple, les langues indo-européennes ne peuvent que saisir la réalité en termes statiques, figés, médusés. Nul ne peut dire où la réification des concepts commence et où elle se termine, car les critères pour le déterminer sont eux-mêmes l'enjeu principal des luttes entre les métaphysiciens.

66. Cf. WHITEHEAD, A. : *Science and the Modern World*, p. 65 sq. Weber, qui s'en prenait au même paralogisme, parlait à ce propos du « faux réalisme conceptuel » (*falscher Begriffsrealismus*). Sa notion n'a pas été retenue par la postérité. Cf. WEBER, M. : *Économie et société*, t. 1, p. 13.

67. Pour une analyse poussée, d'inspiration bourdieusienne, du fétiche de « l'État » dans les sciences politiques, cf. LACROIX, B. : « Ordre politique et ordre social. Objectivisme, objectivation et analyse politique », dans GRAWITZ, M. et LECA, J. (sous la dir. de.) : *Traité de sciences politiques*, t. 1, p. 469-515.

68. Cité et discuté par Merton : « The Self-fulfilling Prophecy », dans *Social Theory and Social Structure*, chap. 13. Une analyse approfondie de la prophétie autoréalisatrice devrait relier le théorème de Thomas aux théories de Sapir-Whorf et de Humboldt-Cassirer.

69. Cf. SPENCER, M. : « The Ontologies of Social Science », p. 121-141.

70. CASSIRER, E. : *Substance et fonction*, p. 244.

réaliste — ils parlent de « stratification », de « révolutions » ou du « système politique » et supposent que ces abstractions correspondent à quelque chose de réel. Les philosophes, en revanche, lorsqu'ils discutent et critiquent les théories des autres, considèrent celles-ci dans l'esprit du nominalisme postkantien : les « catégories » de la pensée ne doivent pas être confondues avec la « chose-en-soi » (paralogisme de la subreption transcendante). Il s'ensuit non seulement que le succès de la critique du réisme est, pour ainsi dire, déjà garanti d'avance, mais aussi, ce qui est plus inquiétant, que la critique du réisme risque de mettre en question la possibilité même de la sociologie. Pour échapper à ce danger, il faut réaffirmer la double autonomie relative de la sociologie et de son domaine d'objets. J'ai défendu plus haut la thèse selon laquelle la sociologie pré-suppose transcendantalement l'existence d'un règne social relativement irréductible.

Le problème cependant est que le règne social ne peut pas être observé en tant que tel. En tant qu'entité transempirique, le social ne peut pas être vu, ni entendu, ni touché ; se déroband à toute définition ostensive, il ne peut qu'être connu par référence à, ou plutôt, comme le dit justement John Rex, par « inférence » de ses conséquences qui, elles, sont observables⁷¹. En ce sens, le social est effectivement une fiction théorique, une entité transfactuelle, voire même contre-factuelle, dont le sociologue postule et doit postuler l'existence s'il veut expliquer les phénomènes factuels qu'il rencontre sur le terrain. Quant à la question proprement métaphysique de savoir si ces entités théoriques correspondent vraiment à des entités réelles, bien que non observables, le sociologue peut se déclarer agnostique. Cependant, dans la mesure où les concitoyens du sociologue interprètent également et continuellement, en tant que sociologues spontanés pour ainsi dire, les conduites de leurs prochains selon ces entités théoriques, les illusions du sociologue apparaissent comme des illusions bien fondées.

Certes, cet « essentialisme populaire » ne prouve pas l'existence des faits sociaux en tant que tels, mais bien que dans la réalité tout se passe comme s'ils étaient réels. Mais, si tel est le cas, alors on peut dire, en reprenant le titre d'un livre qui a fait fortune, que la réalité sociale est effectivement une construction sociale et que les structures sociales sont des structures mentales, à condition toutefois de ne pas en conclure idéalistiquement qu'il suffit d'abandonner la croyance préreflexive en la réalité des structures sociales pour que celles-ci s'évaporent. La société n'est pas un rêve ; relativement indépendante de notre conscience et de notre volonté, elle résiste à nos tentatives pour la transformer. Avec Jarvie, on peut dire que la réalité sociale n'est « ni dure, ni molle, mais un peu des deux⁷² ». Elle constitue un royaume intermédiaire qui possède à la fois la résistance qui caractérise le monde physique et la précarité qui est propre au monde mental⁷³. C'est d'ailleurs pourquoi il faut combiner le constructivisme et l'objectivisme, et essayer de développer une théorie sociale qui reconnaît à

71. Cf. REX, J. : *Key Problems of Sociological Theory*, chap. 2, spécialement p. 36.

72. JARVIE, I. : *Concepts and Society*, p. 159.

73. Lorsque la réalité sociale perd sa précarité et sa mollesse, lorsqu'elle se durcit et résiste de plus en plus à nos tentatives pour la transformer, alors on peut commencer à penser en termes de réification sociale.

la fois que les représentations sociales des structures sociales structurent celles-ci et que les représentations sociales des structures sociales sont elles-mêmes socialement structurées par les structures sociales⁷⁴. Avec cette dernière proposition, on arrive à nouveau à notre thèse de départ — ce qui la confirme : le sociologue présuppose transcendalement l'existence d'un règne social relativement autonome qui restreint et qui rend possible les représentations et les activités sociales. J'y reviendrai dans les conclusions finales de cet ouvrage.

Si nous passons maintenant de la collision des discours ontologiques à l'absence d'un consensus concernant les référents empiriques en sociologie, on ne peut que constater la confusion babylonienne qui règne dans ses rangs. Ainsi, alors que les individualistes affirment que seuls les individus sont réels et relèguent les groupes ou autres collectifs au statut de simples entités conceptuelles (*entia rationis*), les holistes déclarent que les collectifs sont réels, et même qu'ils sont plus réels que les individus qu'ils déterminent. À mi-chemin entre les individualistes et les holistes, les interactionnistes maintiennent quant à eux que ni les individus ni les groupes ne sont réels, sauf par leurs implications réciproques. Sur ces positions ontologiques s'étaient des positions épistémologiques. À l'opposition entre l'individualisme ontologique (nominalisme) et le holisme ontologique (réalisme) correspond l'opposition non moins profonde entre l'individualisme et le holisme méthodologiques, alors même que certains partisans de l'individualisme méthodologique adhèrent de fait aux thèses du holisme ontologique (individualisme situationnel) et que, inversement, cas plus rare, certains partisans du holisme méthodologique acceptent de fait les thèses de l'individualisme ontologique (structuralisme empiriciste).

En ce qui me concerne, je voudrais défendre les thèses dialectiques de la position interactionniste. Plus particulièrement, je crois qu'une sociologie critique devrait réaliser la synthèse du moment réaliste qui caractérise le holisme ontologique et du moment constructiviste qui caractérise la variante phénoménologique de l'individualisme méthodologique. Formulé de façon négative, je crois qu'une théorie critique doit avant tout s'opposer au faux rationalisme de la variante utilitariste de l'individualisme méthodologique, variante qui, comme l'a bien montré Homans, n'est en dernière instance qu'une version distinguée du behaviorisme vulgaire⁷⁵. Bien que le postulat central de l'individualisme méthodologique — à savoir que les faits sociaux qu'on observe au niveau macrosociologique doivent en dernière instance être expliqués par une analyse des conduites rationnelles des individus⁷⁶ — ait le mérite de déboucher sur un refus du sociologisme, ou de ce que Boudon appelle, à la suite de Piaget, le

74. C'est la position de Pierre Bourdieu. Il la nomme *constructivist structuralism* ou *structuralist constructivism*. Cf. BOURDIEU, P. : *Choses dites*, p. 147.

75. Cf. HOMANS, G. : « Behaviourism and After », dans GIDDENS, A. et TURNER, J. (sous la dir. de.) : *Social Theory Today*, p. 58-81.

76. À l'instar des économistes, Boudon affectionne particulièrement les formalisations mathématiques. La formule « $M = mSM$ », qui stipule qu'« un phénomène M est une fonction des actions m , lesquelles dépendent de la situation S de l'acteur, cette situation étant elle-même affectée par des données macrosociales M », résume l'essentiel de la démarche des individualistes méthodologiques. Cf. BOUDON, R. : *La place du désordre*, p. 40.

« réalisme totalitaire », j'estime que ce mérite n'est qu'apparent. Dans la section suivante, et, textes en main, dans les chapitres 3 et 4, j'essaierai de montrer que, dans la mesure où l'individualisme méthodologique réduit l'action de l'homme à l'action stratégique de l'*homo economicus*, il rejoint paradoxalement l'hyperdéterminisme de la position holiste.

Pour des raisons évidentes, la position holiste est particulièrement vulnérable à la critique du réisme. Son postulat central, à savoir que le social doit invariablement être expliqué par le social, que la cause déterminante d'un fait social doit toujours être cherchée parmi les faits sociaux antécédents, et jamais parmi les états de la conscience individuelle, le porte à personnifier les propriétés structurelles des systèmes sociaux et à en faire des méta-sujets capables d'exercer une efficace sociale, d'agir et de contraindre les individus de l'extérieur. Lorsque le holisme est couplé à l'appareillage méthodologique du positivisme, il tend, en outre, par son fétichisme des lois sociales et des variations concomitantes entre les faits sociaux, à réduire le sujet à un automate subjugué par les lois mortes d'une physique sociale — ce qui nous amène à la critique du naturalisme.

(b) Critique du naturalisme • La critique méthodologique du naturalisme positiviste en termes de réification du sujet et du monde vécu est liée à la fameuse querelle des méthodes qui, depuis le dix-neuvième siècle, divise fondamentalement le champ sociologique entre les partisans de la méthode explicative des sciences naturelles (*Erklären*) et ceux de la méthode interprétative des sciences humaines (*Verstehen*⁷⁷).

Dès sa naissance, la sociologie s'est constituée sur le modèle des sciences naturelles. Ainsi, Auguste Comte considérait la sociologie, qu'il avait d'abord nommée, à l'instar du sociologue astronome belge Adolphe Quételet, « physique sociale », comme le prolongement et le terme final du développement des sciences naturelles⁷⁸. Cette subordination des sciences humaines aux sciences naturelles fut, à juste titre, critiquée par Wilhelm Dilthey qui ne pouvait pas accepter le naturalisme de Comte, c'est-à-dire sa méconnaissance de la spécificité de la réalité socio-historique. Pour fonder la différence irréductible entre les sciences humaines (*Geisteswissenschaften*) et les sciences naturelles, Dilthey s'est appuyé sur le principe du *verum factum* (*verum et factum convertuntur*), énoncé par Vico, selon lequel nous pouvons comprendre la réalité socio-historique parce qu'elle est l'œuvre de l'homme, ce qui n'est évidemment pas le cas de la nature qui, elle, est le produit de Dieu et ne peut être comprise que par lui⁷⁹. Dilthey en conclut que les sciences humaines ont affaire à la réalité en tant qu'elle est objectivation de l'esprit, extériorisation de la subjectivité ou

77. Insister sur le fait que les sciences naturelles contiennent inévitablement un moment herméneutique ne suffit pas pour clore le débat. Bien au contraire, j'estime que ce lieu commun constitue le point de départ pour rouvrir la querelle des méthodes.

78. Comte a introduit le néologisme bâtarde « sociologie » dans la 47^e Leçon de son *Cours de philosophie positive* « afin de pouvoir désigner par un nom unique cette partie complémentaire de la philosophie naturelle qui se rapporte à l'étude positive de l'ensemble des lois fondamentales propres aux phénomènes sociaux ». Cf. COMTE, A. : *Philosophie des sciences*, p. 38, n. 3.

79. Sur le principe vichien du *verum factum*, cf. RAYNAUD, P. : *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, p. 71 sq.

réalisation des valeurs et des fins dans le monde sensible. Bref, pour Dilthey, « tout ce en quoi l'esprit s'est objectivé relève des sciences de l'esprit⁸⁰ ».

La méthode appropriée des sciences humaines est la méthode compréhensive-interprétative qui vise à réactiver, par la reconstitution des significations visées, l'activité subjective qui s'est objectivée dans la réalité socio-historique. Or, le sens visé incorporé dans l'objet ne peut lui-même être saisi qu'à l'intérieur d'un ensemble significatif (*Wirkungszusammenhang*) dans et par lequel il prend son sens. De même que la compréhension de la phrase implique celle de la page et celle de la page celle du livre — et *vice versa* —, de même la compréhension d'une activité significative présuppose celle du contexte vécu dans laquelle elle se déroule, et par laquelle elle prend son sens et devient compréhensible. Ces deux principes de la compréhension, à savoir la réinteriorisation du sens extériorisé (microcompréhension de l'action — moment phénoménologique) et la reconstitution de l'ensemble vécu (macrocompréhension de l'ensemble significatif — moment herméneutique) ruinent d'emblée l'idéal positiviste de l'observation extérieure.

Les faits sociaux ont un sens, ils ne peuvent pas être traités comme des choses, comme le voulait Durkheim⁸¹, et donner lieu simplement à un processus d'expérimentation ou d'observation où, par neutralisation du vécu, ils seraient inscrits dans des consécutions invariantes. Éliminer tout sens par une observation naturalistique revient à transformer les événements psychiques en faits physiques et à réduire la culture significative à la nature mécanique. « Le cours des choses devient nature, dit Weber à la suite de Rickert, quand nous ne cherchons pas son sens⁸² ». Le sens, les valeurs et les fins ne sont nullement la « phlogistique des sciences sociales », comme le pense Lundberg⁸³ ; au contraire, ce sont eux qui fondent la spécificité des sciences humaines et sociales. Éliminer le sens, corrélatif de la compréhension, revient à dénaturer l'objet de recherche, à le déshumaniser par une transformation chosificatrice. Avec Monnerot, et contre Durkheim, il faut donc affirmer que les faits sociaux ne sont pas des choses, car « le propre des choses est de n'être pas comprises, mais seulement expliquées et constatées⁸⁴ ». Certes, il ne s'agit pas de nier dogmatiquement le droit de cité des procédés des sciences de la nature dans les sciences de l'homme — l'explication est tout aussi indispensable dans les sciences humaines que la compréhension l'est dans les sciences naturelles —, mais il s'agit de dénoncer les effets hégémoniques de la sociologie dominante et les méfaits réificateurs du naturalisme positiviste⁸⁵, c'est-à-dire de toute théorie ou recherche qui nie la spécificité des sciences humaines sous prétexte qu'il n'existe pas d'autre modèle de la science que celui des sciences naturelles.

80. DILTHEY, W. : *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, p. 102.

81. Cf. DURKHEIM, É. : *Les règles de la méthode sociologique*, préfaces et chap. 2.

82. WEBER, M. : *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 333.

83. Cité dans LESNOFF, M. : *The Structure of Social Science*, p. 35.

84. MONNEROT, J. : *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, p. 67. Que Monnerot se soit entre-temps rallié au national-populisme ne change rien à la justesse de sa critique phénoménologique du factisme durkheimien.

85. La qualification « positiviste » est importante, car, comme nous le verrons dans la conclusion du second tome, il existe aussi un naturalisme antipositiviste qui est parfaitement défendable.

Toutefois, bien que la connaissance « astronomique » des phénomènes sociaux ne puisse être l'idéal de la sociologie, ne fût-ce que pour la simple raison que dans un système ouvert il n'y a pas de lois invariables, la sociologie compréhensive a ses limites et il faut en être conscient. Pour autant que les actions produisent toujours des effets pervers et que ceux-ci se coagulent dans des systèmes sociaux qui fonctionnent effectivement et objectivement de façon relativement autonome par rapport aux individus, une disposition objectivante et un appareillage chosificateur, par exemple celui du structuralisme, du systémisme ou du behaviorisme social, sont indiqués⁸⁶. Les humanistes ont beau protester. Quand les faits sociaux se sont transformés en choses, il faut les traiter comme des choses — sans oublier pour autant que les choses sont elles-mêmes des faits sociaux qui, en l'occurrence, se laissent déchiffrer comme des « accomplissements continus des activités concertées de la vie quotidienne⁸⁷ ».

4. 2. 2. *La réification sociale* — Dans la tradition du « marxisme occidental », les analyses de Marx sont combinées avec celles de Hegel, de Simmel et de Weber. *Histoire et conscience de classe* de Georg Lukács est considéré comme la « bible » (Merleau-Ponty) de cette tradition intellectuelle importante⁸⁸. La notion de réification y est amplement utilisée pour critiquer l'autonomisation aliénante du système social, soit comme fait social, soit comme fait idéologique. La critique de la réification sociale est proprement dialectique et, partant, quelque peu paradoxale : c'est en insistant sur l'autonomie de l'objet qu'elle vise à réactiver l'autonomie du sujet. Une telle manœuvre dialectique n'est possible que si l'on présuppose que l'objet est sujet ou, autrement dit, que l'objet est un produit extériorisé du sujet. La métaphore hégélienne de la différenciation et de l'inversion du sujet et de l'objet constitue donc la « base grammaticale » de la critique de la réification⁸⁹. Une fois qu'on a compris cela, on peut également comprendre la critique de la réification comme une critique proprement transformatrice, c'est-à-dire comme une critique qui vise à inverser l'inversion du sujet et de l'objet. Pour paraphraser Freud : là où était l'objet, le sujet doit advenir.

86. Cf. MARKOVIC, M. : « Reification and the Problem of the 'Verstehen-Erklären' Controversy », p. 27-38 et HABERMAS, J. : *Théorie de l'agir communicationnel*, t. II, p. 163-167.

87. GARFINKEL, H. : *Studies in Ethnomethodology*, p. vii. Un quart de siècle plus tard, Garfinkel exprime la même idée dans le langage bien tordu (et intraduisible) qui lui est propre (il parle comme il écrit) : « For ethnomethodology the objective reality of social facts, in that and just how it is every society's locally, endogenously produced, naturally organized, reflexively accountable, ongoing, practical achievement, being everywhere, always, only, exactly and entirely, member's work, with no time out, and with no possibility of evasion, hiding out, passing, postponement, or buy-outs, is thereby sociology's fundamental phenomenon » — cf. GARFINKEL, H. : « Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order*, logic, reason, meaning, method, etc., in and as of the essential quiddity of immortal ordinary society, (I of IV) : An Announcement of Studies », p. 104. Pour une analyse ethnométhodologique de la production de structures réifiées, c'est-à-dire abstraites, décontextualisées et désindexicalisées, dans des situations d'interactions, cf. MAYNARD, D. et WILSON, P. : « On the Reification of Social Structure », p. 287-322.

88. La notion de « marxisme occidental » a fait sa première apparition lors du débat au Komintern (1923-1924) sur l'œuvre de Lukács et de Korsch. Elle a été popularisée par la suite grâce aux *Aventures de la dialectique* de Merleau-Ponty. Sur le marxisme occidental, cf. HABERMAS, J. : *Théorie et pratique*, t. II, p. 165-236 ; ANDERSON, P. : *Sur le marxisme occidental* ; MERQUIOR, J. : *Western Marxism*, p. 1-60 et JAY, M. : *Marxism and Totality*, p. 1-14. Avec Jay et contre l'anglo-trotskiste Anderson, j'estime que les critiques antihégéliens du marxisme humaniste comme Della Volpe et Althusser ne doivent pas être inclus dans la tradition du marxisme occidental.

89. Cf. à ce propos GOULDNER, A. : *Against Fragmentation*, chap. 9.

Si l'on reconstruit maintenant une version idéaltypique de la théorie de la réification, qui, pensée jusqu'au bout, débouche sur un modèle de la société totalement administrée (*total verwaltete Gesellschaft*), on peut distinguer trois niveaux analytiques superposés, à savoir le niveau fondamental de la critique proprement sociale (a) et, superposés à celui-ci, deux niveaux de la critique idéologique, le premier ayant trait à la fausse conscience pré-réflexive (b), et le second à la fausse conscience réflexive⁹⁰ (c).

(a) Critique de la société • Globalement, la réification sociale a trait au fonctionnement relativement autonome, aliéné et aliénant, des systèmes de la culture et de la société modernes et à leur transformation de moyens en fin pour soi. Certes, les mondes de la culture et de la société, des institutions et des organisations, sont des objectivations de l'homme, des produits de leur praxis. Mais, dans le cours de leur développement, ces mondes se sont fatalement complexifiés et ils ont été formellement ou fonctionnellement rationalisés à telle enseigne qu'ils se sont transmués en de véritables cosmos, fonctionnant indépendamment de la volonté et des intentions des individus, croisant leurs plans et leurs desseins, menaçant leur autonomie et même — à la limite — leur existence. Comme l'apprenti sorcier du *Faust*, les hommes sont dominés par les forces qu'ils ont eux-mêmes déchaînées. Hiroshima et Nagasaki, Harrisburg et Bhopal et, plus récemment, Tchernobyl, ces catastrophes qui ne sont pas des catastrophes naturelles, mais des catastrophes socialement induites, sont à tel point emblématiques de la modernité que, à en croire Ulrich Beck, il faut désormais changer de perspective et analyser la société (post) industrielle comme une « société du risque⁹¹ ». Avec Sartre, on pourrait dire que la praxis s'est aliénée dans le « pratico-inerte » et que la finalité s'est renversée en « contre-finalité⁹² ». La bureaucratie n'en offre que l'exemple le plus classique⁹³. De façon plus dramatique, les cercles vicieux de la « contre-productivité institutionnelle », dénoncés par Illich, illustrent le même problème. Passé certains seuils critiques de développement, la production devient un obstacle à la réalisation des objectifs qu'elle est censée servir : la médecine détruit la santé, l'école abêtit, le transport immobilise et les communications rendent sourd et muet⁹⁴.

Dans la présente étude, j'essaierai de reconstruire systématiquement le développement de la théorie de la réification en effectuant une synthèse progressive de Hegel, de Marx, de Simmel et de Weber. En anticipant et en condensant à l'extrême le développement qui suivra, je peux dire que, dans la tradition du marxisme occidental, qui culminera dans la théorie critique de

90. Suite au passage du paradigme de la philosophie du sujet au paradigme de la philosophie de la communication, Habermas a reformulé la critique de la réification en termes de colonisation du monde vécu par les sous-systèmes de l'État et de l'économie. Dans la mesure où la reconstruction idéaltypique qui suit est formulée dans les termes de la philosophie du sujet, sa version n'y entre qu'en partie. Autrement dit, la théorie critique de l'École de Francfort est considérée comme le prototype de la théorie de la réification.

91. Cf. BECK, U. : *Risikogesellschaft*, et pour une discussion de ce livre important, du même : *Politik in der Risikogesellschaft*, 2^e partie, spécialement les analyses critiques de Claus Öffe, Klaus Dörre et Thomas Blanke.

92. Cf. SARTRE, J.-P. : *Critique de la raison dialectique*, p. 225-279.

93. Cf. TADIC, L. : « La bureaucratie, organisation réifiée », p. 133-143. À l'instar de Markovic, qui fut l'un des fondateurs de la revue yougoslave *Praxis*, Tadic est entre-temps devenu l'un des principaux idéologues du national-communisme serbe.

94. Cf. ILLICH, I. : *Némésis médicale, l'expropriation de la santé*, chap. 3.

l'École de Francfort, la théorie simmelienne de la tragédie de la culture et la théorie wébérienne de la rationalisation formelle seront reprises et rattachées à la théorie marxiste de l'aliénation. Dans cette optique, le capitalisme et la rationalisation formelle s'activent et se renforcent mutuellement à tel point qu'ils finissent par former un complexe infrastructural systémique, dont le fonctionnement se répercute sur toutes les sphères de la culture. Celle-ci n'est alors plus qu'un épiphénomène passif de l'infrastructure formellement rationalisée de la société capitaliste. Totalement déterminée, elle ne détermine plus ; elle reflète simplement la base et, partant, elle la renforce. Face à ce système monolithique des systèmes, l'individu s'efface. Totalement impuissant, réduit au rôle de support (*Träger*) de la structure, il perd sa puissance transformatrice. Activé par des forces extérieures, il devient une simple fonction fonctionnante ; désactivé, il est réduit à n'être qu'un spectateur passif de l'énormité objective qui l'opprime. Par son activité passivée, il maintient et reproduit le fonctionnement aliéné/aliénant des structures sociales réifiées.

(b) Critique de la fausse conscience • Le sujet aliéné n'est pas seulement impuissant (« perte de liberté »), il ne comprend plus non plus le sens de ce qui se passe autour et au-dessus de lui (« perte de sens⁹⁵ »). Dans sa conscience, le fonctionnement autonome des structures socio-culturelles se reflète comme un phénomène naturel et éternel, inhumain et interchangeable. Il est incapable d'aller au-delà des apparences immédiates pour appréhender les rapports dialectiques sous la surface des choses, incapable de médiatiser les faits sociaux, c'est-à-dire de les placer et de les interpréter dans le cadre de la totalité de la société en devenir (*das Wahre ist das Ganze*), et ceux-ci sont fétichisés, c'est-à-dire fixés et figés dans leur facticité et immuabilité « pseudo-concrète⁹⁶ ». Englué dans l'illusion de l'immédiateté, le sujet aliéné normalise, légitime et renforce le fonctionnement aliéné/aliénant des structures sociales réifiantes/réifiées. Ici, la théorie marxiste du fétichisme de la marchandise est reprise, généralisée et rattachée à la théorie hégélienne de la positivité, constituant une théorie de la « fausse conscience » (Engels) ou de la « conscience réifiée » (Lukács). Ensemble, superposées l'une sur l'autre, la théorie de la réification comme fait social et la théorie de la conscience réifiée débouchent logiquement sur le constat (adornien) de la réification totale : fatalement, le monde réifié apparaît comme le seul monde possible. Ce n'est que si le triple voile de la choséité, de la naturalité et de l'éternité est déchiré (*cf. infra*, chap. 5), donc si l'aveuglement social est dépassé, que la réification cesse d'être une fatalité.

C'est à ce point précis que la théorie critique intervient. En éclairant les mécanismes objectifs de la domination et en dévoilant la base sociale de la réification, elle vise à stimuler la prise de conscience du caractère pseudo-

95. Dans la sociologie américaine empirico-positiviste, on parle à ce propos de *powerlessness* et de *meaninglessness*. Cf. SEEMAN, M. : « On the Meaning of Alienation », p. 783-790. Cet article, très discuté et très discuté par ailleurs, forme le point de départ de milliers de recherches empiriques sur l'aliénation. Pour une critique intelligente de Seeman, cf. les articles de HARVEY, D. *et alii* : « Critical Analysis of Seeman's Concept of Alienation », p. 16-50 et « The Problem of Reification », p. 193-211. Ce dernier article présente aussi, cas unique, une étude empirique de la réification.

96. Je reprends la notion du « pseudo-concret » à la phénoménologie heideggero-marxiste de Kosic. Cf. Kosic, K. : *La dialectique du concret*, p.1-36.

naturel du fonctionnement aliéné des structures sociales. Dans la mesure où le but de la critique est de stimuler le volontarisme et l'émancipation, il est quelque peu paradoxal qu'elle estime pouvoir l'atteindre en insistant sur le déterminisme et la domination. Elle ne peut procéder ainsi que parce qu'elle présuppose que la domination est le résultat de l'action et que, sous la domination, il y a toujours l'action. Pour paraphraser Sartre, la réification, c'est les autres.

(c) Critique de la science • Si l'on passe maintenant de la critique de l'attitude naturelle (ou doxique) du monde quotidien à celle de l'attitude réflexive du scientifique, plus particulièrement du « scientifique scientifique » (Marx) qui applique sans plus les méthodes des sciences naturelles au social, on peut dire que, en l'absence d'une conscience critique concernant les effets idéologiques de la méthode, celui-ci risque de redoubler et de légitimer la réification en livrant, comme le dit si bien Adorno, une « aperception réifiée du réifiant⁹⁷ ». En effet, en appréhendant la réalité sociale comme on appréhende la réalité naturelle, le scientifique naturalise et sanctionne *nolens volens*, sans le savoir et, sans doute, sans le vouloir, par ses méthodes mêmes, la réalité telle qu'elle est. En s'en tenant à ce qui est et en refusant de prendre position au nom d'une interprétation erronée de la théorie de la neutralité axiologique de Weber, en s'en tenant aux faits observés et en refusant de les médiatiser en les plaçant dans le champ de tension entre le réel et le possible, entre ce qui est et ce qui pourrait ou devrait être, il aboutit à une réification de second degré et hypostasie l'état présent. En revanche, lorsque la théorie sociale et la recherche sociologique sont guidées par une philosophie défétichisante du social, par exemple par la philosophie de la praxis qui ne redouble pas la conscience réifiée, mais qui déréifie les faits sociaux en les dissolvant en actions et en processus, la dimension socio-historique et socio-culturelle des structures sociales réifiées devient visible et leur transformation pratique, alors une mouvance du social devient à nouveau pensable⁹⁸.

Telle que je viens de l'exposer, la critique idéologique des sciences sociales se trouve à la lisière de la théorie de la réification sociale et de la théorie de la chosification méthodologique. En effet, elle peut aussi bien être considérée comme une partie intégrante de la théorie de la réification sociale — alors, les sciences sociales apparaissent comme un « appareil idéologique d'État » parmi d'autres dont la fonction consiste à renforcer la domination en naturalisant le *statu quo* — que comme une partie intégrante de la théorie de la chosification méthodologique — alors la vision *hard* de la réification sociale s'amollit et l'organicité naturelle de la société est déchiffrée comme une pseudo-naturalité. Les faits sociaux n'apparaissent plus comme des choses, mais comme des produits humains. La nature dialectique de la notion de réification permet un tel renversement de la perspective de la théorie du système et de la perspective de la théorie de l'action.

97. ADORNO, T.W. : *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, p. 65. Cf. également à ce propos HORTON, J. : « The Fetichism of Sociology », dans COLFAX, D. et ROACH, J. (sous la dir. de.) : *Radical Sociology*, p. 171-193.

98. Cf. HELLER, A. : « Sociology as the Defetichisation of Modernity », p. 391-401.

Cependant, dans la mesure où la théorie de la réification sociale tend — à la limite — vers une vision hyperobjectiviste du social et où la théorie de la chosification méthodologique tend, à l'inverse, vers une vision hypersubjectiviste de la société, ces deux perspectives semblent s'exclure mutuellement. De même que la critique de la chosification méthodologique peut être retournée contre les théories sociologiques de la réification sociale, la critique idéologique de la réification sociale peut à son tour être retournée contre la critique de la chosification méthodologique. Tout se passe comme s'il suffisait d'adopter la perspective de la réification sociale pour se voir réfuter par la perspective opposée, et *vice versa*. Dans la conclusion du second tome de cet ouvrage, j'essaierai d'échapper à la circularité des perspectives en développant une théorie néo-objectiviste ou « structuriste » du social qui tient compte de la réification sociale sans tomber dans le piège de la chosification méthodologique.

5. PLAN DE L'OUVRAGE

Il y a, je pense, essentiellement quatre façons d'aborder l'histoire de la pensée sociologique. La première consiste à présenter les penseurs dont les écrits alimentent l'histoire de la pensée sociologique ; la seconde s'intéresse aux systèmes, aux écoles, aux doctrines ; la troisième analyse les « idées de base » (*unit-ideas*, Lovejoy) qui constituent les éléments des systèmes théoriques ; la dernière, enfin, étudie les présuppositions idéologiques et philosophiques qui informent les théories sociologiques⁹⁹. Dans ce livre, je tenterai de combiner ces quatre approches en présentant une reconstruction critique de l'histoire de l'idée élémentaire de la réification dans la sociologie allemande, de Marx à Habermas.

La présente recherche peut être considérée comme une tentative visant à reconstruire systématiquement, logiquement et métacritiquement l'histoire du concept de la réification tel qu'il apparaît dans la grande tradition de la sociologie allemande. Dans ce contexte, la reconstruction systématique tente de donner une cohérence maximale à l'œuvre entière d'une série de penseurs à partir d'une analyse et d'une interprétation critique de leurs textes, ceux-ci étant lus à la lumière de la double problématique de la réification sociale et de la chosification méthodologique. La reconstruction systématique d'une pensée peut être considérée comme une sorte de synthèse synchronique des fragments textuels recueillis. En tant que telle, elle précède la reconstruction logique de l'histoire de la sociologie, qui, elle, représente en quelque sorte sa contrepartie diachronique. La reconstruction logique vise à ordonner le mouvement d'enveloppement des pensées systématiquement reconstruites de façon linéaire et hiérarchique, donc de telle sorte que l'on obtienne une vision progressive du développement cumulatif d'une théorie complexe de la réification.

99. Comme cas exemplaires des diverses approches on peut mentionner, respectivement, *Les étapes de la pensée sociologique* de Raymond ARON, *The Nature and Types of Sociological Theory* de DON MARTINDALE, *La tradition sociologique* de Robert NISBET et *Theoretical Logic in Sociology* de Jeffrey ALEXANDER.

Dans la mesure où cette reconstruction logique est guidée par une métathéorie critique, dont j'exposerai les principes dans la conclusion de ce premier tome, elle représente également une reconstruction métacritique.

Présenté en deux tomes, ce livre est divisé en trois parties, reliées entre elles par des considérations intermédiaires. La première partie est consacrée aux classiques. Elle contient quatre chapitres. Dans le premier chapitre, je reconstruis l'œuvre de Karl Marx en enchaînant l'analyse des thèmes de l'aliénation, de l'exploitation et du fétichisme des marchandises ; dans le deuxième chapitre, je présente la pensée philosophico-sociologique de Georg Simmel en centrant l'analyse sur le double thème de la tragédie de la culture et de la société ; dans le troisième chapitre, j'étudie l'œuvre de Max Weber en suivant minutieusement son analyse de la rationalisation formelle ; enfin, dans le quatrième chapitre, je montre comment Georg Lukács synthétise les théories de Marx, Simmel et Weber dans son étude classique sur la réification. Ce chapitre clôt la première partie, mais pas le premier tome, car celui-ci se termine avec l'esquisse d'un cadre d'analyse métathéorique qui permet de critiquer les théories de la réification comme des théories unidimensionnelles du social.

Dans le second tome, je présente la théorie critique. La seconde partie, qui ouvre le second tome, est consacrée à la théorie critique de l'École de Francfort. Elle contient trois chapitres. Dans le premier chapitre, je présente une analyse critique de la pensée de Max Horkheimer en suivant la manière dont celle-ci évolue d'une critique marxiste de l'organicité naturelle de la société vers une critique wébérienne de la réification. Dans le deuxième chapitre, je reconstruis, ou plutôt, je déconstruis l'œuvre de Theodor W. Adorno en montrant que son analyse systématique de la société est fondée sur l'*a priori* métaphysique de la réification totale. Dans le troisième chapitre, j'analyse la pensée de Herbert Marcuse en distinguant dans son œuvre une plage ontologique et une plage sociologique. Ce chapitre clôt la seconde partie. La troisième et dernière partie est constituée par un long chapitre consacré à l'œuvre de Jürgen Habermas. Tout en suivant le développement de sa pensée, je montre comment il rompt progressivement avec les prémisses de la théorie critique de l'École de Francfort et comment il révisé la théorie de la réification dans les termes du paradigme de la communication. Ayant terminé la reconstruction logique de l'évolution de la théorie de la réification, je renoue, et clos cet ouvrage, avec les considérations métathéoriques de la conclusion du premier tome en esquisant les contours d'une théorie « structuriste » et « néo-objectiviste » du social qui permet de penser la réification sociale de façon critique, tout en tenant compte des leçons de la métacritique des théories de la réification.

Première considération intermédiaire

En termes de productivité intellectuelle, le dix-neuvième siècle allemand — qui commence en 1831 avec la mort de Hegel et qui se termine en 1918 avec le traité de Verdun ou, si l'on préfère, en 1933 avec la fin de la république de Weimar¹ — apparaît rétrospectivement comme une période tellement exceptionnelle et riche que certains ont même pu la comparer à la Renaissance italienne. En détournant le mot célèbre de Whitehead, on pourrait dire que toute la philosophie et toute la sociologie contemporaines ne sont que des notes élaborées à partir de la philosophie et de la sociologie allemandes du dix-neuvième siècle. Quoi qu'il en soit de cette affirmation quelque peu excessive, il suffit de penser à « l'histoire de l'efficace » (Gadamer) des travaux de Husserl, Heidegger, Wittgenstein et Lukács, ou, en ce qui concerne la sociologie, de Marx, Dilthey, Tönnies, Weber et Simmel pour s'apercevoir que la pensée philosophique et sociologique du vingtième siècle hérite directement de la pensée germanophone du dix-neuvième siècle. En effet, les impulsions intellectuelles de cette Allemagne du dix-neuvième siècle qui fut, d'un point de vue économique et politique, relativement arriérée par rapport à la France et l'Angleterre, sont telles que les questions qu'elle a pu poser, sinon les réponses qu'elle a pu apporter, sont encore les nôtres.

Cette situation exceptionnelle de l'Allemagne s'explique sans doute pour une bonne partie par l'importance particulière que la bourgeoisie cultivée de ce pays — qui n'a pas connu son Robespierre (la révolution de 1844 fut une révolution manquée) ni son James Watt (la révolution industrielle n'y commença qu'après 1871), mais qui, grâce au génie de Kant, a très tôt connu sa « révolution philosophique » (Heine²) — attache à la culture et à l'esprit³. Pour

1. Cf. SCHNÄDELBACH, H. : *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, p. 15-16.

2. HEINE, H. : *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, dans *Sämtliche Werke III, Schriften zur Literatur und Politik*, p. 439.

3. Louis Dumont rattache l'insistance allemande sur la *Bildung*, la formation de soi, à l'influence formatrice de la réforme luthérienne, intensifiant l'individualisme chrétien, mais le confinant à la seule intériorité. Sa thèse est que la Réforme a immunisé l'Allemagne contre la Révolution, ou, pour dire la même chose dans son langage bien à lui, qu'une première vague d'individualisme — purement religieuse au départ et toujours limitée à l'homme intérieur — a permis aux Allemands de résister à la seconde vague de l'individualisme, socio-politique cette fois. Cf. DUMONT, L. : *L'idéologie allemande*, chap. 2, ici p. 36.

les Allemands, et plus particulièrement pour ceux de cette fraction intellectuelle de la classe dominante que les Allemands appellent le *Bildungsbürgertum*, la culture (*Kultur*) est une valeur dominante — ce qui explique d'ailleurs pourquoi, de nos jours encore, les études universitaires durent comparativement beaucoup plus longtemps en Allemagne qu'ailleurs. D'une façon ou d'une autre, la culture y est toujours associée à ce qui élève l'esprit et à ce qui est distingué, aux valeurs et aux fins, à ce qui permet de cultiver l'intériorité de l'âme et de développer l'autonomie de la personne. En tant que telle, la culture est opposée à la civilisation (*Zivilisation*) qui, elle, est généralement associée au vulgaire et au fonctionnel, à l'utilitaire et au commercial, aux moyens et aux intérêts, bref, à la technique, la politique et l'économie.

Dans la mesure où cette distinction entre la « culture » et la « civilisation », qui a été formulée de façon classique dans la sociologie de la culture par Alfred Weber et développée par la suite par Norbert Elias⁴, exprime un sentiment anti-moderne et une opposition à la colonisation du monde vécu par les sous-systèmes formellement rationalisés, elle recoupe, en partie, la distinction tout aussi classique qu'on effectue depuis Schelling et surtout Tönnies entre la « communauté » (la *Gemeinschaft*) et la « société » (la *Gesellschaft*), l'une évoquant la solidarité et le caractère naturel ou organique, au sens non durkheimien du mot, de la famille ; l'autre l'anonymat et le caractère artificiel et mécanique de la société marchande. Ensemble, ces deux dichotomies fondamentales, qui expriment toutes deux un rejet de l'individualisme utilitariste et de la prédominance de l'agir instrumental-stratégique — rejet de l'individualisme utilitarisme qu'il ne faut pas confondre avec le rejet de l'individualisme éthique⁵ — forment à mon avis la topologie transcendantale de la sociologie critique, typiquement allemande, de la dialectique de la raison et de la modernité, telle qu'on la retrouve non seulement chez Tönnies, Weber et Simmel, désormais reconnus comme les pères fondateurs de la sociologie classique allemande⁶, mais aussi dans la tentative ultérieure de Lukács, Horkheimer, Adorno, Marcuse et Habermas de synthétiser la sociologie bourgeoise et le marxisme.

La sociologie classique allemande du rationalisme, dont nous explorerons les contours dans la première partie de ce livre, est à la fois une science

4. Cf. WEBER, A. : « Fundamentals of Culture-Sociology », dans Parsons, T. : *Theories of Society*, vol. 2, p. 1274-1283 et ELIAS, N. : *Het civilisatieproces*, première partie.

5. « Loin d'être opposée à l'individualisme en tant que tel, toute la tradition de la sociologie classique a présenté une critique bien établie de l'individualisme utilitaire et hédoniste et cela tout en soutenant une notion éthique ou sociale de l'individualisme » — HOLTON, R. et TURNER, B. : *Max Weber on Economy and Society*, p. 14. On pourrait même aller plus loin, je crois, en soutenant que c'est précisément au nom de l'individualisme éthique, et donc au nom de l'autonomie de la personne, que la tradition sociologique s'est opposée à l'individualisme utilitariste. D'une façon ou d'une autre, la sociologie naissante avait bien perçu au fond que, loin de stimuler la liberté, l'individualisme utilitariste la menace.

6. Dans un article important de 1894, intitulé « Historismus und Rationalismus » (repris dans *Soziologische Studien und Kritiken*, vol. 1, p. 105-126), Tönnies, le doyen de la sociologie allemande, a ouvert la voie à l'analyse sociologique de la rationalisation. Il est fort probable que cet article ait influencé les théories de la réification de Simmel et Weber. Néanmoins, et bien qu'en intervenant dans le débat entre le nominalisme et le réalisme et en proposant une analyse sophistiquée de la formation des concepts sociologiques (cf. « Philosophical Terminology », en trois parties), Tönnies ait également des choses intéressantes à dire sur la réification méthodologique, ses écrits ne seront pas analysés dans cet ouvrage.

spéciale (sociologie) et une science générale (théorie de la société⁷). Sa sophistication philosophique et l'acuité de ses réflexions méthodologiques prouvent, si nécessaire, que la sociologie peut être plus et autre chose que l'encadrement verbal d'un appareillage statistique. Cette sociologie posthégélienne, qui reste proche de la philosophie sociale en ce que, comme celle-ci, elle s'efforce de cerner les pathologies sociales, se caractérise avant tout par le fait qu'elle essaie de développer une théorie générale et critique de la genèse et du développement de la culture bourgeoise et de la société moderne⁸. Dans la mesure où elle se conçoit d'emblée comme une science (relativement) autonome qui veut offrir en même temps une théorie générale du social et un éclairage critique de l'ambivalence de la modernité, la construction de la théorie et le diagnostic du temps présent y sont imbriqués dès le départ⁹. C'est d'ailleurs cette imbrication de la théorie et de la critique qui explique que la catégorie explicative de la rationalisation et la catégorie critique de la réification y soient constamment liées l'une à l'autre et qu'elles y jouent un rôle primordial.

Je crois qu'on peut, schématiquement, discerner « trois sources » ou trois grandes intuitions (quasi) normatives qui ont nourri, et qui continuent à nourrir, la critique de la réification, telle qu'on la retrouve dans cette grande tradition allemande, qui commence avec le jeune Hegel et s'achève provisoirement avec Habermas¹⁰.

La première source est d'origine hégélienne. Dans sa théorie de la « positivité », que j'exposerai brièvement dans le prochain chapitre, le jeune Hegel proteste, dans le sillage des premiers idéalistes allemands, contre la scission du sujet et de l'objet. Dans cette protestation, il exprime l'intuition que les formations socio-culturelles de l'esprit objectif, qu'il considère comme une extériorisation ou une objectivation (*Entäusserung*) des sujets, ne devraient pas s'aliéner (*entfremden*) de ceux-ci, auquel cas l'intériorisation ou la réappropriation (*Aneignung*) des formations socio-culturelles par les sujets pourrait s'en trouver compromise. Dans sa triple critique de l'aliénation, de l'exploitation et du fétichisme des marchandises, Marx donnera, comme nous le verrons, une tournure plus sociologique à la critique hégélienne du blocage du processus d'extériorisation et de réappropriation. Dès lors, on retrouvera ce motif critique de la positivité dans toutes les versions ultérieures de la théorie de la réification.

7. Je reprends la distinction entre la « sociologie » et la « théorie de la société » à René König. Je tiens cependant à m'écarter de son plaidoyer pour une « sociologie sans société ». Cf. KÖNIG, R. : *Fischer-Lexicon Soziologie*, p. 88 sq.

8. Pour une analyse programmatique de la philosophie sociale, de Rousseau et les classiques de la sociologie jusqu'à Habermas et Arendt, concevant celle-ci comme diagnose critique des pathologies sociales, cf. HONNETH, A. : « Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie », dans *Pathologien des Sozialen*, p. 9-69.

9. Cf. HABERMAS, J. : « Soziologie in der Weimarer Republik », dans *Texte und Kontexte*, p. 184-204, spécialement p. 192-193.

10. Je dois cette référence aux « trois sources » de la réification à Habermas (entretien à Francfort, février 1994).

La seconde source est d'origine nietzschéenne ou, de façon plus générale, d'origine vitaliste¹¹. L'affirmation de la vie ne se manifeste pas seulement dans la critique de la momification des concepts et le rejet de la pensée mécaniciste, mais aussi et surtout dans le constat déplaisant — que Simmel formule de façon exemplaire dans sa théorie de la tragédie de la culture et de la société — que la société et la culture modernes sont des formes mortes et mécaniques et que, figées comme elles le sont, elles interrompent le flux et le bouillonnement propre à la vie. Par la suite, cette seconde intuition normative, selon laquelle les choses et les concepts doivent être en mouvement et se dissoudre en processus, se mêlera imperceptiblement à la première. On retrouve ce motif vitaliste chez Simmel et Weber, mais aussi chez Lukács et les membres de l'École de Francfort, surtout chez Adorno dont la notion de réification doit sans doute plus à Nietzsche et Weber qu'à Marx et Lukács.

La troisième source est d'origine freudienne. Elle thématise la lutte répressive pour l'autoconservation et la rigidification de l'ego qui en résulte, ainsi que son pendant social, la violence symbolique exercée par des puissances réifiées d'ordre socio-culturel qui, en bloquant la réflexivité et en déformant systématiquement la communication, empêchent la réconciliation pacifique du conflit opposant les hommes aux choses et les hommes entre eux. Absent chez les classiques de la sociologie, ce troisième motif est présent dans la Théorie critique de l'École de Francfort où il se surajoute aux deux autres. Nous verrons dans la seconde partie que le motif freudien y prend la forme d'une théorie négative de l'intersubjectivité ou, plus positivement, d'un appel implicite à la communication paisible entre les êtres. Enfin, dans la troisième partie, je montrerai comment cette intuition de la communication sans violence, qui constitue le fil directeur de la pensée de Habermas, débouche sur une reformulation magistrale de la théorie de la réification dans le paradigme du langage ou de la communication intersubjective.

La première partie de cet ouvrage est consacrée à l'analyse de la réification sociale dans la sociologie classique allemande, de Marx à Lukács. Dans les chapitres qui suivent, je proposerai successivement une reconstruction systématique et métacritique des théories de la réification de Marx (chap. 1), Simmel (chap. 2), Weber (chap. 3) et Lukács (chap. 4). Les considérations méthodologiques et métathéoriques de ces classiques de la sociologie prendront une place considérable dans l'exposé. Elles s'avéreront importantes pour le chapitre métathéorique qui clôt notre investigation. Estimant que l'objectivité est encore la mieux servie par la mise à nu des penchants subjectifs et des présupposés idéologiques, je ne cacherai pas ma sympathie pour Weber et surtout pour Simmel, ni d'ailleurs mon aversion pour le superhégélianisme de Lukács. Dans la mesure où j'essaie de rester fidèle à l'impulsion émancipatrice du marxisme, je m'appuierai sur celui-ci pour critiquer la sociologie bourgeoise.

11. Si la première source est bien connue, la seconde l'est beaucoup moins. Parmi les commentateurs, Schnädelbach est celui qui a le plus clairement fait ressortir les origines vitalistes de la critique de la réification. Cf. SCHNADELBACH, H. : *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, p. 172 sq. et, du même : *Zur Rehabilitierung des Animal rationale*, p. 177-179, 263 et 315-321.

Inversement, je m'appuierai sur la sociologie bourgeoise pour critiquer le dogmatisme marxiste. Les anciens « compagnons de route » trouveront sans doute que ma critique de certains éléments du marxisme est excessive, mais dans la mesure où ce différend est l'expression d'un conflit de générations, je n'y peux rien. Dans tous les cas, qu'il s'agisse de la pensée bourgeoise ou du marxisme, je constaterai et je critiquerai la focalisation sur la réification et la cristallisation progressive de l'espace métathéorique des possibles de la sociologie qui s'ensuit. Dans le second tome, consacré à la théorie critique, nous verrons que les membres de l'École de Francfort radicaliseront les analyses de la sociologie classique allemande. La cristallisation progressive de l'espace des possibles ne formera alors plus la conclusion, mais bien le point de départ de l'analyse de la réification.

KARL MARX, 1813-1883

Né en Allemagne, à Trèves, dans une famille d'origine juive, convertie au protestantisme et pénétrée de l'esprit libéral des Lumières, sa vie mouvementée, faite d'exils (Paris, 1843-1845, Bruxelles, 1845-1848, Londres, 1848-1883) et de misère, prit fin à Londres en 1883.

Marx a été tour à tour philosophe, sociologue et économiste, sans cesser d'être les trois à la fois. Savant, il a toujours été un homme d'action : journaliste à la *Nouvelle Gazette rhénane* en 1848-1850, animateur de la Ligue des Communistes en 1847-1851, fondateur et directeur de la première Internationale des travailleurs à partir de 1864. Son engagement politique explique d'ailleurs pourquoi Marx, malgré ses ambitions académiques et le soutien de Bruno Bauer, n'a jamais été professeur à l'Université. En tant que « bourgeois dégradé », sans moyens stables de subsistance, il a pu survivre grâce au soutien financier de son ami et collaborateur Friedrich Engels, riche manufacturier de Manchester qu'il avait rencontré à Paris en 1844.

En dehors d'une multitude d'articles journalistiques et de pamphlets politiques, il écrit des ouvrages plus importants et systématiques, soit pour dénoncer les illusions philosophico-politiques ambiantes (*Critique de la philosophie politique de Hegel*, *La Sainte Famille*, *Misère de la philosophie*), soit pour analyser des événements politiques décisifs (*Les luttes de classes en France*, *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*, *La guerre civile en France*), soit pour énoncer les bases économiques d'une doctrine révolutionnaire (*Manifeste du Parti communiste*, *Travail salarié et capital*, *Salaire, prix et profit*). Il entreprend aussi de donner l'explication du système économique contre lequel se bat et se développe le mouvement ouvrier, mais ne parvient à en publier que des parties (*Contribution à la critique de l'économie politique*, *Capital*) ne nous laissant pour le reste que des manuscrits (*Manuscrits parisiens*, *Grundrisse*, *Matériaux pour l'« Économie »*), voire des brouillons.

L'enseignement de Marx ne pouvait rester immuable. Partant d'une analyse anthropologico-philosophique de la condition du travailleur à l'ère du capitalisme, fortement influencé par Hegel et Feuerbach, il a progressivement évolué vers une pensée plus scientifique et économique qui, analysant le capitalisme comme un système de production basé sur l'exploitation du travail libre, insiste sur les contradictions qui poussent à son dépassement. Cependant, contrairement à ce qu'ont pu affirmer les althussériens dans les années soixante, il n'y a pas vraiment de rupture entre ses œuvres de jeunesse et ses œuvres de la maturité. Entre les œuvres de jeunesse et les œuvres d'après 1846, un remaniement important du langage et de l'appareillage conceptuels est intervenu, mais il s'agit là plutôt d'une « rupture phraséologique » que d'une rupture idéologique ou épistémologique. La permanence du concept d'aliénation le prouve d'ailleurs.

Tout en nourrissant des ambitions poétiques, le jeune Marx poursuit, dans un milieu dominé par les jeunes hégéliens de gauche, des études de droit et de philosophie, qu'il achève en 1841 par la soutenance à Iéna d'une thèse de doctorat de philosophie sur *La différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Ses premiers écrits journalistiques, qui font l'analyse

critique de la législation prussienne sur la liberté de la presse ou le vol de bois (*Liberté de la presse et liberté humaine*, 1842-1843), expriment un refus de l'État constitutionnel, et trouvent leur aboutissement dans un article consacré à la *Critique de la philosophie politique de Hegel* (1843-1844). Dans l'administration bureaucratique, Marx ne voit pas tant la rationalité de la société civile que son aliénation. Dans *La question juive* (1844), il poursuit sa critique de l'ordre juridico-politique au nom de la réalité économique qu'il recouvre, et exige qu'on passe de la critique théorique à la pratique révolutionnaire. Dans *La Sainte Famille ou critique de la critique critique* (1845, écrit en collaboration avec Engels), ces thèses radicales se trouvent approfondies et élargies dans la critique, au nom de l'humanisme réel, d'une critique idéaliste qui reste simplement spéculative et spiritualiste et qui ne va pas jusqu'à l'analyse de la propriété privée. Exilé à Paris, Marx rencontre le mouvement ouvrier et découvre le communisme. Dans les *Manuscrits de 1844*, il examine les principales thèses de l'économie politique anglaise et montre que la propriété privée est la cause véritable de cette catastrophe anthropologique qu'est l'aliénation du travail. Exigeant l'abolition positive de la propriété privée qui met fin à cette aliénation ouvrière et à toute autre forme possible de l'aliénation humaine, il présente le communisme comme la solution de toutes les affres de l'histoire.

Bien que son analyse de l'aliénation repose sur l'anthropologie de Feuerbach, à peine un an plus tard, Marx s'en sépare. Dans les brillantes petites *Thèses sur Feuerbach* (1845, publiées en 1888), il développe les contours d'une philosophie de la praxis qui rompt à la fois avec la notion non sociologique de « l'être générique » et le matérialisme contemplatif de Feuerbach. En collaboration avec Engels, Marx met alors en œuvre ses acquis pour achever la critique de la philosophie allemande. Dans *L'idéologie allemande* (1845-1846, III, p. 1037-1325), livre abandonné sans le moindre regret à la « critique rongeuse des souris », il développe le matérialisme historique. La lutte des classes est au cœur du *Manifeste du Parti communiste* (1848) qui en fait la clé de la compréhension de l'histoire et le slogan de l'action révolutionnaire. *Travail salarié et capital* (1848-1849) en présente l'explication économique par l'antagonisme entre le profit et le salaire dans le cadre de la concentration du capital et de la concurrence entre les travailleurs, avec la misère croissante pour conséquence. Son déroulement contemporain est décrit dans *Les luttes des classes en France* (1850) et dans *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte* (1852).

L'échec du mouvement révolutionnaire et le triomphe du capitalisme l'amènent à compléter et à approfondir l'analyse de la formation, de la reproduction et de l'accroissement du capital. Marx rédige en 1857-1858 le long manuscrit constituant les *Grundrisse*, première ébauche du *Capital*, écrit la *Contribution à la critique de l'économie politique*, dont il publie en 1859 la célèbre préface dans laquelle il rappelle les lignes directrices de *L'idéologie allemande*, ainsi que le premier cahier dans laquelle il énonce la théorie de la marchandise, de la valeur et de l'argent, expose le cœur de sa théorie de l'exploitation capitaliste dans *Salaire, prix et profit* (1865, publié en 1898) et écrit son *magnum opus* *Le Capital*, dont le tome I paraît en 1867 et dont les tomes II et III paraîtront après sa mort.

1

Karl Marx¹

**Critique de la triple inversion du sujet et de l'objet.
Aliénation, exploitation et fétichisme des marchandises**

Si le concept d'aliénation n'est pas le concept central de la pensée de Marx (1818-1883), comme les marxistes humanistes l'ont souvent affirmé dans les années soixante et soixante-dix, c'est en tout cas un concept tellement central dans toute son œuvre qu'il permet, comme j'essaierai de le montrer dans ce chapitre, de reconstruire celle-ci d'une façon cohérente et systématique². Sans ce concept, tel que Marx l'a d'abord élaboré dans les *Manuscrits économico-philosophiques* de 1844 (dits « Manuscrits parisiens », cf. II, p. 1-141), la théorie marxiste est, en effet, difficilement concevable. Cependant, la centralité de l'aliénation dans la pensée de Marx ne doit pas faire oublier l'origine hégélienne de la théorie marxiste de l'aliénation. En effet, l'histoire intellectuelle du concept d'aliénation ne commence pas avec Marx, mais bien avec Hegel³.

1. L'édition consultée est celle de la Bibliothèque de la Pléiade : *Karl Marx. Œuvres*, en trois volumes, établie et annotée par M. Rubel. Les abréviations suivantes sont utilisées dans le corps du chapitre : I : *Œuvres. Économie I* (1965) ; II : *Œuvres. Économie II* (1968) ; III : *Œuvres. Philosophie* (1982).

2. Pour une introduction générale au concept d'aliénation, cf. LUDZ, P. : *Alienation as a Concept in the Social Sciences. A Trend Report and Bibliography* ; ISRAEL, J. : *L'aliénation. De Marx à la sociologie contemporaine* ; Schacht, R. : *Alienation* ; Geyer, F. et SCHWEITZER, D. (sous la dir. de.) : *Theories of Alienation et Alienation : Problems of Meaning, Theory and Method*. Pour une introduction au concept marxiste d'aliénation, cf. MESZAROS, I. : *Marx' Theory of Alienation* ; OLLMAN, B. : *Marx' Conception of Man in Capitalist Society*, TORRANCE, J. : *Estrangement, Alienation and Exploitation* et AVINERI, S. : *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Pour une bibliographie spécialisée et très extensive (7 074 références), mais néanmoins toujours incomplète du concept d'aliénation, cf. VAN REDEN, C., et alii. : *Bibliography Alienation. Third Enlarged Edition* (1980).

3. Bien que les Français aient une forte inclination — légitime et compréhensible, analysable en termes de logique du « précurseur » (Merton) — pour la faire commencer avec Rousseau. À ce propos, on peut remarquer qu'on peut remonter toujours plus loin dans le passé, jusqu'au Nouveau Testament (Éphésiens, 2. 12 et Philippiens, 2. 6-7). Sur l'aliénation dans la théologie chrétienne, cf. LUDZ, P. : « A Forgotten Intellectual Tradition of the Alienation Concept », p. 21 sq. et LICHTHEIM, G. : « Alienation », dans *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. I, p. 264.

1. Le jeune Hegel et Feuerbach, précurseurs de Marx

Pour comprendre la théorie de l'aliénation de Hegel (1770-1831), il faut d'abord la resituer dans son cadre socio-historique d'émergence. Hegel fut le témoin passionné des bouleversements socio-politiques et des ruptures socio-culturelles qui jalonnent le passage de la société traditionnelle à la modernité. Révolution industrielle, Révolution française, révolution culturelle, toutes ces ruptures, presque simultanées, ont renforcé chez Hegel l'idée que la perte de l'unité, résultant de l'essor de la subjectivité, est la caractéristique générale de la modernité⁴. Cette perte d'unité, qui marque la scission entre l'homme et la divinité, entre l'homme et la nature, entre l'homme et la société, bref, pour le dire en langage hégélien, entre le sujet et l'objet, constitue selon Hegel le problème fondamental de la modernité.

Que cette scission (*Entzweiung*) ou, comme il le dira plus tard dans la *Phénoménologie de l'esprit*, cette aliénation (*Entfremdung*) du sujet et de l'objet, ne constitue pas seulement le problème principal de la modernité, mais également le thème central de la philosophie hégélienne, c'est ce que j'essaierai de montrer dans les pages qui suivent en analysant brièvement le développement progressif du thème de l'aliénation dans les écrits de jeunesse de Hegel, de son essai sur la « positivité » de la religion jusqu'à la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans la mesure où cette analyse, dont la plus grande partie est d'ailleurs basée sur une lecture approfondie de sources secondaires⁵, n'a pas d'autre but que de servir d'introduction à Marx, elle est partielle et partiale. En suivant un fil chronologique, je vais d'abord introduire le thème de la « positivité » (1.1) ; ensuite, je passerai à celui du travail et de l'aliénation du travail (1.2) ; puis, j'exposerai brièvement la dialectique de l'aliénation (1.3) ; et, enfin, je terminerai avec quelques considérations sur la critique de l'aliénation religieuse de Feuerbach (1.4).

1. 1. DE LA POSITIVITÉ

Dans une première période (période de Berne, 1793-1796), Hegel récuse toutes les relations, institutions et organisations humaines qui prennent la forme d'une objectivité morte et qui s'opposent à la subjectivité de l'homme. Dans *La positivité de la religion chrétienne* (1795/1796), il oppose les religions vivantes de la *polis* grecque au christianisme. D'emblée, il caractérise la religion chrétienne comme une religion positive ou objective, c'est-à-dire comme un ensemble de principes figés, posés et imposés de l'extérieur, qui

4. Cf. à ce propos HABERMAS, J. : *Le discours philosophique de la modernité*, chap. 1 et 2.

5. Pour reconstruire la pensée du jeune Hegel, j'ai surtout, mais pas uniquement, eu recours à des sources secondaires. Pour comprendre la pensée obscure et difficile de Hegel, les ouvrages suivants m'ont été d'une grande utilité : LUKÁCS, G. : *Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, 2 vol. ; MARCUSE, H. : *Raison et révolution* ; TAYLOR, C. : *Hegel*, AVINERI, S. : *Hegel's Theory of the Modern State* ; ROHRMOSE, G. : *Théologie et aliénation chez le jeune Hegel* ; BOEY, C. : *L'aliénation dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel* et LABARRIÈRE, P. : *La phénoménologie de l'esprit. Introduction à une lecture*.

sont incapables de toucher le cœur ou l'âme de l'homme : « Une foi positive est le système de principes religieux qui doit avoir une vérité pour cette raison qu'il nous est ordonné par une autorité à laquelle nous ne pouvons refuser de soumettre notre foi. Dans ce concept apparaît tout d'abord un système de principes religieux (ou de vérités religieuses) qui doivent être considérés comme des vérités indépendamment du fait que nous les tenions pour vrais et qui demeureraient vrais même s'ils n'avaient jamais été connus, jamais été tenus pour vrais par quelqu'un et, pour cette raison, sont souvent appelés vérités objectives — mais ces vérités doivent devenir aussi des vérités pour nous, des vérités subjectives⁶ ».

Rêvant d'un retour à la *societas diis hominibusque communis*, le jeune Hegel plaide pour l'abolition de l'hétéronomie de la religion et exige que les vérités religieuses objectives deviennent des vérités subjectives, des vérités « pour nous ».

Plus tard, à Francfort (1797-1800), Hegel rédigea une nouvelle introduction à *La positivité de la religion chrétienne* (1800). Une comparaison des deux textes révèle que son attitude a changé : du refus catégorique de toute positivité (objectivité), il est passé à une acceptation résignée de l'état de scission en tant que destin. Son problème est maintenant de découvrir comment le sujet et l'objet peuvent être réconciliés (*Versöhnung*). Tout en voyant la solution dans un mélange d'amour et de mysticisme, il redéfinit la positivité de la religion sous la figure de « l'union incomplète des opposés », donc comme un moment du développement historique, comme un atavisme du passé qu'il faut dépasser (*aufheben*). Dans cette redéfinition du concept de la positivité, on voit déjà poindre la dialectique, ainsi que le passage consécutif d'une problématique centrée sur la positivité vers un discours basé sur le thème de l'aliénation et de son dépassement.

1. 2. DE LA POSITIVITÉ À L'ALIÉNATION

Pendant la période d'Iéna (1801-1807), qui culminera avec la parution de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), le problème de la positivité — qui est une propriété des choses humaines — est progressivement relayé par le problème de l'aliénation — qui, elle, est une modalité de l'activité humaine. Dans le *Système de la vie éthique* (1802/1803) et dans la *Realphilosophie* I (1803/1804) et II (1805/1806), Hegel esquisse une première version de sa théorie de l'esprit objectif (*objektiver Geist*). La prémisse de cette théorie réside dans le fait que les institutions sociales, politiques et culturelles sont des objectivations de l'homme, des produits de son travail. Par le travail, que Hegel définit comme « annihilation de l'objectivité en vue d'une fin », l'homme comble le fossé entre le monde objectif et le monde subjectif ; il s'insère dans le monde objectif et il en fait son monde, son œuvre. En travaillant, l'homme transforme la nature et, par là, il se transforme et se réalise lui-même. Le travail est donc le moyen et le milieu de son autodéveloppement.

6. HEGEL, W. F. : *Die Positivität der christlichen Religion*, dans *Frühe Schriften*, p. 190-191.

Ce processus d'autoréalisation par le travail a reçu sa forme littéraire la plus achevée dans la section classique de la *Phénoménologie de l'esprit* où Hegel développe la dialectique du maître et de l'esclave (*Herrschaft und Knechtschaft*⁷). Selon Hegel, l'individu peut devenir ce qu'il est et acquérir la conscience de soi seulement par l'intermédiaire d'un autre individu, d'une autre conscience qui le reconnaît dans son ipséité. « Chacun, dit Hegel, est pour l'autre le moyen par lequel chacun se médiatise avec soi-même⁸ ». Cette relation de reconnaissance mutuelle n'est nullement une relation harmonieuse entre individus libres et égaux ; elle trouve plutôt son modèle dans la lutte à mort entre la conscience du maître et celle de l'esclave. D'abord, l'esclave est dépendant du maître qui l'utilise comme un moyen et le force à travailler des objets qui ne lui appartiennent pas. Le travail, les objets et le maître sont étrangers à l'esclave, et lui font face dans leur objectivité. Cependant, le travail est en même temps le véhicule qui transforme cette relation de dépendance car, en formant et en transformant les objets, l'esclave se forme et se transforme lui-même. D'abord objet, il prend conscience de lui-même dans l'objet et devient sujet. Sa conscience se trouve objectivée, extériorisée dans des objets et, par là même, ceux-ci cessent d'être des choses mortes. Ils sont devenus son œuvre à lui, une partie de son être, sa réalisation. Le maître, en revanche, ne travaille pas. Pour assouvir ses besoins, il dépend de l'esclave qui travaille pour lui et à sa place. Le maître est, pour ainsi dire, l'esclave de l'esclave et, finalement, il en prend conscience. Simultanément, l'esclave a acquis une conscience libre, car il sait que le monde objectif est en réalité un monde subjectif, « son » monde. La conclusion de cet « évangile sécularisé du travail » (Gouldner) est claire : le monde et, par extension, l'histoire sont le produit du travail de l'homme.

Contrairement à ce que pense le jeune Marx (cf. I, 126), Hegel n'a pas seulement vu le côté positif du travail. Dans la *Realphilosophie*, publiée de façon posthume et que Marx ne connaissait pas, Hegel insiste sur le côté négatif du travail, anticipant ainsi la théorie de l'aliénation du travail que le jeune Marx développera ultérieurement. Selon Hegel, le travail n'est pas seulement objectivation et externalisation (*Entäußerung*), réalisation des potentialités humaines dans le monde et dans l'histoire ; dans la société industrielle naissante, il est aussi et tout autant aliénation (*Entfremdung*). Grâce à la machine, l'homme dupe la nature en la faisant travailler pour lui. Mais le dupeur est dupé. Plus le travail est mécanisé, plus le travail devient une activité stupide et vide de sens, et plus le travailleur lui-même est réduit à n'être qu'une pièce mécanique de la machinerie. Plus le travail est divisé, plus il devient abstrait. Si le travail sert d'abord les besoins directs de l'individu, ce dernier fait à présent abstraction de ses propres besoins et collabore à la satisfaction générale de ceux des autres. Le besoin général et le travail abstrait forment ainsi « un

7. HEGEL, W. F. : *Die Phenomenologie des Geistes*, p. 145-155, spécialement p. 151-155. Marx fut fortement influencé par cette section, ainsi que par celle intitulée « L'esprit aliéné de soi » (cf. *infra*). Pour une analyse comparative de la dialectique du maître et de l'esclave et de la théorie de l'aliénation du travail du jeune Marx, cf. MAY, J. : « The Master-Slave Relation in Hegel's *Phenomenology of Spirit* and in the early Marx », p. 225-266.

8. HEGEL, W. F. : *Die Phenomenologie des Geistes*, p. 147.

immense système de communauté et de dépendance réciproque, une vie de ce qui est mort, vie qui se meut en soi-même, qui dans son mouvement s'agite d'une manière aveugle et élémentaire, qui, tel un animal sauvage, a besoin d'être continuellement domptée et maîtrisée avec sévérité⁹ ». Ici, en indiquant la nature anarchique du système des besoins, Hegel, qui avait lu les classiques de l'économie politique anglaise, met le doigt sur le problème central de la solution économique du problème hobbesien de l'ordre par identification naturelle des intérêts. Nous verrons plus loin que la thématization de ce problème est au cœur de l'analyse marxiste du fétichisme des marchandises.

1. 3. DIALECTIQUE DE L'ALIÉNATION

D'une façon ou d'une autre, Hegel comprend toujours l'aliénation comme un moment nécessaire en vue de son dépassement. L'aliénation (*Entfremdung*) apparaît chez lui comme le moment de l'étrangeté suprême de l'objectivation, moment intermédiaire et décisif reliant le mouvement de l'extériorisation (*Enttäusserung*) de la subjectivité au mouvement de l'intériorisation (*Erinnerung*) de l'objectivité. Ce double mouvement, de l'extériorisation à l'aliénation et de l'aliénation à l'intériorisation, peut être décomposé comme suit : dans un premier temps, le sujet s'extériorise par le travail dans l'objet (position) ; dans un second temps, cette subjectivité objectivée lui fait face comme quelque chose d'étranger. Le sujet ne se reconnaît pas dans l'objet, l'objet acquiert un pouvoir propre et finit par se retourner contre le sujet (négation). Lorsque la scission entre le sujet et l'objet atteint son sommet, le sujet prend conscience du fait que cette objectivité aliénante, étrangère à sa subjectivité, est en réalité une extériorisation de sa subjectivité (réflexion). Dans un troisième temps, le sujet se réapproprie l'objet désobjectivé en le résubjectivant, en réintériorisant ce qui est extériorisé (négation de la négation). Par là même, la scission entre le sujet et l'objet est dépassée.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel reconstruit et retrace à la fois le développement des « figures de la conscience » — depuis l'homme en tant que simple être sensible jusqu'au philosophe parfait — et l'évolution des « figures du monde » — depuis la cité grecque jusqu'à la Révolution française. Globalement, on peut dire qu'il présente le développement de la conscience individuelle à travers ses différentes phases — développement conçu, comme le dit Engels, comme une reproduction en raccourci des phases par lesquelles la conscience humaine est historiquement passée¹⁰ — comme un processus d'alternance dialectique de deux formes de l'esprit, à savoir de la « conscience » qui trouve devant elle un monde extérieur qui lui est étranger, et de la « conscience de soi » qui, elle, reconnaît ce monde extérieur comme son propre monde et qui le réintériorise en l'assimilant. Ce qui apparaît d'abord à la conscience comme étranger (*fremd*) est, en fait, extérieur (*außer*) à elle ; ensuite, l'étranger est compris comme extériorisation de la conscience et

9. HEGEL, F. : *Realphilosophie I*, cité dans Lukács, G. : *Le jeune Hegel*, t. II, p. 70.

10. ENGELS, F. : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, p. 17.

réintériorisé. Bien que cette alternance de la conscience et de la conscience de soi, de « l'en-soi » et du « pour-soi », de la substance et du sujet, apparaisse aussi bien au niveau individuel et collectif qu'au niveau transcendantal, je me limiterai ici à une description sommaire de ce mouvement au niveau de l'esprit collectif, tel qu'il est exposé par Hegel dans la section intitulée « L'esprit aliéné de soi », section qui trouve sa place entre « l'esprit vrai » (monde grec) et « l'esprit conscient de soi¹¹ » (monde germanique d'après 1789).

Au départ, le monde est éthique (*sittliche Welt*). En tant que tel, il est immaculé et n'est altéré par aucune scission. L'individu s'identifie à la substance sociale et il se trouve chez lui dans la société. La coïncidence entre l'individu et la société est immédiate et parfaite. Or, cette unité ne pouvait durer. En même temps qu'apparaît la personnalité consciente de sa subjectivité, l'unité se scinde et la vie éthique, qui ignore la subjectivité, disparaît. L'esprit est alors aliéné de soi, la substance sociale est aliénée du sujet et le sujet de soi-même, car la substance sociale est son essence. Le sujet s'oppose aux puissances sociales et, sous la forme de l'État et de la richesse, celles-ci se posent face à lui comme des puissances autonomes et étrangères. Avec les Lumières, l'esprit atteint son point extrême de déchirement. « L'aliénation s'aliène¹² » — et le salut devient accessible. Les sujets prennent conscience du fait que la substance sociale est essentiellement leur propre substance et, volontairement, ils se soumettent à elle. Ainsi, la substance devient sujet et la scission est relevée. L'esprit objectif réintériorise toutes les aliénations et, à la fin, tout est esprit et l'esprit est certain de soi. L'esprit peut alors jeter un regard rétrospectif sur l'ensemble du chemin parcouru et prendre conscience de soi-même. C'est le calvaire de l'esprit absolu (religion, art, philosophie) qui culmine dans l'identité du concept et de la réalité, de la pensée et de l'être.

1. 4. DE HEGEL À FEUERBACH

Au lendemain même de la mort de Hegel, l'école hégélienne s'est scindée en une « droite » (les vieux hégéliens : Rosenkranz, Haym, Erdmann...) et une « gauche » (les jeunes hégéliens : Feuerbach, Kierkegaard, Ruge, Bauer¹³...). Dans leur critique de Hegel, les jeunes hégéliens partent de l'impuissance de celui-ci à résoudre effectivement les problèmes qu'il pose. Au lieu d'aboutir à une action positive, la pensée hégélienne s'achève, selon eux, en un idéalisme spéculatif et abstrait qui ne tient pas ses promesses. Comme le dira Kierkegaard : « Hegel qui nous élève jusqu'au ciel spéculatif, nous laisse vivre dans les chaumières de la réalité¹⁴ ».

Parmi les jeunes hégéliens, Ludwig Feuerbach (1804-1872) est, sans aucun doute, celui qui a le plus influencé le jeune Marx. Selon Feuerbach, Hegel s'est

11. HEGEL, W.F. : *Phenomenologie des Geistes*, p. 359 sq.

12. *Ibid.*, p. 366.

13. Sur la division de l'école hégélienne en hégélianisme de droite et de gauche, cf. LÖWTH, K. : *De Hegel à Nietzsche*, p. 73-155. Mc Lellan a montré dans quelle mesure Marx est tributaire de la pensée des jeunes hégéliens. Cf. McLELLAN, D. : *The Young Hegelians and Karl Marx*.

14. KIERKEGAARD, S., cité (sans référence) dans HYPPOLITE, J. : *Études sur Hegel et Marx*, p. 95.

égaré dans un système de concepts abstrait qui a perdu tout contact avec la réalité sensible¹⁵. L'abstraction hégélienne constitue le point d'attaque principal. Toute abstraction est, comme l'indique l'étymologie, extraction, en l'occurrence extraction du concret sensible (*Sinnlichkeit*), de la chose matérielle (*Ding*). Pour Feuerbach, la réalité sensible — la perception et la sensation — est première ; la réalité intelligible — les concepts et les idées — secondaire. « Le vrai rapport de la pensée à l'être, dit-il en résumant, se réduit à ceci : l'être est le sujet, la pensée le prédicat. La pensée provient de l'être, et non l'être de la pensée¹⁶ ». En dérivant l'être de la pensée et non pas la pensée de l'être, en partant de l'essence et non pas de l'existence, Hegel a inversé le sujet et le prédicat. Au lieu de prendre l'existence comme fondement de l'essence, il a compris l'essence comme fondement de l'existence, par suite de quoi il a fini par inverser le mouvement de détermination reliant la pensée et la réalité.

Dans *L'essence du christianisme* (1842), Feuerbach renverse l'idéalisme hégélien et développe une théorie critique de l'aliénation religieuse. Le principe de la critique « irreligieuse » consiste essentiellement à ramener la théologie à l'anthropologie. Pour Feuerbach, la religion n'est rien d'autre que l'homme qui se comporte vis-à-vis de l'essence humaine comme vis-à-vis d'une essence étrangère : « La religion, du moins la chrétienne, est la relation de l'homme à lui-même, ou plus exactement de l'homme à son essence, mais à son essence comme à un autre être (*Wesen*). L'être divin n'est rien d'autre que l'essence humaine ou mieux, que l'essence de l'homme, séparée des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire réel, corporel, objectivée, c'est-à-dire contemplée et honorée comme un autre être, autre particulier, distinct de lui, — toutes les déterminations de l'être (*Wesen*), divin sont donc des déterminations de l'essence (*Wesen*) humaine [...] L'homme — tel est le mystère de la religion — objective son essence, puis à nouveau fait de lui-même l'objet de cet être objectivé, métamorphosé en un sujet, une personne ; il se pense, il est pour lui-même objet, mais en tant qu'objet d'un objet, d'un autre être. Tel est le cas présent. L'homme est un objet de Dieu¹⁷ ».

Pour rendre à l'homme son essence aliénée, il faut, selon Feuerbach, dissiper l'illusion religieuse, réintégrer dans l'Homme les qualités aliénées en Dieu, et faire de l'Amour de l'Humanité la loi suprême des hommes. Alors même que la théorie feuerbachienne de l'aliénation religieuse sera pour Marx, comme nous le verrons, le point d'appui et de départ vers une théorie plus générale de l'aliénation de l'homme dans le capitalisme, il ne suivra pas la solution préconisée par Feuerbach. Dans la mesure où, selon Marx, l'aliénation religieuse n'est que l'expression de l'aliénation économique, c'est à celle-ci qu'il faut s'attaquer en premier lieu. Les temps présents n'exigent pas tant l'Amour de l'Humanité que la haine et la violence révolutionnaires.

15. Pour la critique feuerbachienne de Hegel, cf. « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie » et surtout « Principes de la philosophie de l'avenir », dans FEUERBACH, L. (traduit par Althusser) : *Manifestes philosophiques*, p. 104-200.

16. FEUERBACH, L. : « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie », dans *Manifestes philosophiques*, p. 120.

17. FEUERBACH, L. : *L'essence du christianisme*, p. 131 et 148.

2. De l'aliénation à la réification : deux marxismes ?

2. 1. POUR MARX

Toute l'œuvre de Marx peut être systématiquement reconstruite à partir du concept central de l'aliénation. La théorie de l'aliénation, telle que Marx l'a d'abord développée dans ses *Manuscrits économique-philosophiques*, forme le cœur de sa pensée. En exagérant un peu, et en bravant les interdictions de lecture d'Althusser & Co., on pourrait dire que toute sa pensée, que toutes les catégories — ou presque — du *Capital* se trouvent déjà en pointillé, en germe et puissance, dans ce texte génial et fondateur de 1844 (publié en 1932). Dans ce sens, on peut dire que l'anatomie des *Manuscrits* fournit effectivement la clé de l'anatomie du *Capital*. Or, si tel est effectivement le cas, et c'est ce que j'essaierai de montrer dans les pages qui suivent, alors on ne peut plus affirmer avec les structuralistes que le concept d'aliénation est un « concept prémarxiste¹⁸ », dont Marx s'est rapidement débarrassé en le renvoyant au « musée philosophique¹⁹ ». En effet, la lecture « symptomale » d'Althusser et consorts est une lecture tronquée. En accentuant opportunément un passage du *Manifeste communiste* (1848 ; cf. I, p. 157-195) où Marx et Engels raillent les *litterati* allemands qui font usage du concept d'aliénation pour doter leurs platitudes sociologiques d'un air d'importance philosophique²⁰, Althusser et sa bande oublient que le concept maudit d'aliénation abonde dans les « textes scientifiques » postérieurs à la « coupure épistémologique²¹ » (1845), notamment dans les *Grundrisse* (1857-1858 ; cf. II, p. 173-359) et dans les *Matériaux pour l'économie* (1861-1865 ; cf. II, p. 361-498²²).

Le concept d'aliénation ne peut donc guère servir de critère pour effectuer une coupure *épistémologique* entre le jeune et le vieux Marx, entre Marx le philosophe et Marx le scientifique. En revanche, ce concept s'avère très utile pour effectuer une coupure *idéologique* entre les interprètes, entre ceux qui défendent un (hégélo-) marxisme critique, humaniste et volontariste et ceux qui défendent un marxisme scientifique, structuraliste et déterministe²³. Lukács,

18. ALTHUSSER, L. : *Pour Marx*, p. 246.

19. NAVILLE, P. : *De l'aliénation à la jouissance*, p. 73.

20. Il s'agit du passage suivant : « Les auteurs allemands inscrivent leur non-sens philosophique sous l'original français. Par exemple, derrière la critique française de la monnaie, ils marquèrent 'aliénation de l'être humain' [...] » (I, 187).

21. La notion de « rupture/coupure épistémologique » est d'origine bachelardienne. Cf. Bachelard, G. : *Le rationalisme appliqué*, chap. 6 et, du même : *Le matérialisme rationnel*, conclusion. Pour l'application de cette notion à la pensée de Marx, cf. ALTHUSSER, L. : *op. cit.*, p. 23-32 et, du même : *Éléments d'autocritique*, p. 18-39.

22. Pour les *Grundrisse*, cf. II, spécialement p. 202-218 et 282-311 ; pour les *Matériaux pour l'économie*, cf. II, spécialement p. 404-458.

23. À propos des deux marxismes, cf. GOULDNER, A. : *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*, chap. 16 et, du même : *The Two Marxisms : Contradiction and Anomalies in the Development of Theory*. Dans *Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism*, chap. 2, Jacoby fait remonter les deux marxismes à deux interprétations divergentes de Hegel ; l'une, historiciste, s'inspire de la *Phénoménologie de l'esprit*, l'autre, scientifique, insiste davantage, à la suite d'Engels, sur la *Science de la logique*. Font ou faisaient partie, entre autres, des marxistes scientifiques : Althusser, Balibar, Macherey, Rancière, Establet, Poulantzas, Godelier, Glucksmann, Naville, Bettelheim, Therborn et la *New Left Review*. Parmi les marxistes critiques, on peut mentionner, entre autres, Lukács, Goldmann, Sartre, Lefebvre, Garaudy, Axelos, Avineri, →

Horkheimer, Adorno, Marcuse et Habermas, dont j'exposerai la pensée en la recentrant autour du concept de réification, font incontestablement partie du premier groupe.

2. 2. LA COUPURE PHRASÉOLOGIQUE

Si le concept d'aliénation ne permet pas d'effectuer une coupure entre le jeune Marx et le Marx de la maturité, cela ne signifie pas, cependant, qu'il n'y a pas de rupture du tout dans la pensée de Marx. À partir de 1845, Marx prendra ses distances vis-à-vis de l'anthropologie essentialiste de Feuerbach et renoncera à « la phraséologie philosophique — 'essence humaine', 'genre', etc. » (III, 1200). Dans ses *Thèses sur Feuerbach* (1845 ; cf. III, p. 1029-1033), il fondera le matérialisme historique (« l'histomat ») et, dès lors, il ne concevra plus la nature humaine comme une « chose abstraite », suprahistorique et immuable, mais comme un « produit social », comme une condensation historique de « l'ensemble des relations sociales » (III, 1032) d'une époque donnée. En ce qui concerne la théorie de l'aliénation, la rupture avec Feuerbach signifie le passage d'une théorie anthropologique de « l'aliénation intrinsèque » — *i.e.* de l'aliénation de soi, de l'essence humaine — à une théorie plus sociologique de « l'aliénation extrinsèque » — de l'exploitation ou de l'appropriation de la force de travail et des produits du travail²⁴.

Ce passage ne s'est pas fait d'un coup, et ce n'est d'ailleurs pas le seul. Après lecture, je crois pouvoir distinguer quatre phases dans le développement de la théorie marxienne de l'aliénation. Dans une première phase, Marx conçoit l'aliénation sur le modèle feuerbachien de l'aliénation religieuse de l'essence de l'homme. Il critique la religion de façon philosophique. Ensuite, dans les écrits de 1842-1843, Marx critique la philosophie et la religion de façon politique. L'accent se déplace de la sphère idéologique vers la sphère politique. Marx y constate une séparation entre l'État et la société civile et voit une solution dans la démocratie réelle. Puis, dans les *Manuscrits de 1844*, il critique la religion, la philosophie et la politique de façon économique. Il approfondit ses analyses antérieures et passe à une analyse de l'aliénation dans la sphère économique. Le travailleur est aliéné de son travail, des produits de son travail et de ses prochains. Marx en conclut que, dans le capitalisme, l'homme est aliéné de son essence et il présente le communisme comme dépassement positif de l'aliénation de l'homme. Finalement, dans la dernière phase, à partir de 1845, Marx raffine, approfondit et concrétise l'analyse des fondements

→ Ollman, Meszaros, Gouldner, Rubel, Schaff, Kosic, Kamenka, l'École de Francfort, l'École de Budapest, le cercle *Telos* et le groupe yougoslave *Praxis*. (Il faudrait dire « l'ex-groupe yougoslave *Praxis* ». Michailo Markovic et Ljuba Tadic, qui comptent parmi les fondateurs du groupe *Praxis*, se sont ralliés corps et âme à la cause de la « Grande Serbie ». Étant donné l'incompatibilité de cette position avec les principes humanistes du groupe, celui-ci s'est dissous). *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, édité par Seyla Benhabib et Andrew Arato, a pris la relève de la défunte *Praxis International*, dont le dernier numéro (1994, 13, 4) fut consacré à la tragédie yougoslave.

24. Sur les notions d'aliénation intrinsèque et extrinsèque, cf. TORRANCE, J. : « Aliénation — extranéation et rapports de propriété », p. 180-185. Pour une critique de la théorie de l'aliénation intrinsèque, cf. du même : *Estrangement, Alienation and Exploitation*, chap. 3.

théorético-économiques de l'aliénation dans le système capitaliste. Dans le *Capital* (vol. 1, cf. I, p. 535-1240, vol. 2, cf. II, p. 499-863 ; vol. 3, cf. II, p. 865-1488) et les nombreuses ébauches qui le précèdent, il analyse les processus socio-économiques objectifs qui sont à la base de l'aliénation et du capital. Il distingue l'aliénation en tant que caractéristique objective de la production capitaliste (exploitation) des phénomènes idéologiques qui en dérivent et qui s'expriment dans la sphère de la circulation bourgeoise (fétichisme de la marchandise).

Dans le développement intellectuel de Marx, on peut donc voir le glissement progressif d'une analyse philosophico-anthropologique vers une analyse structuralo-historique de l'aliénation et, à l'intérieur de celle-ci, un déplacement du point de vue (*Ausgangspunkt*) à partir duquel Marx analyse l'ensemble des relations sociales, à savoir un déplacement depuis une analyse qui trouve son point de départ dans le concept du travail (aliénation-exploitation) vers une analyse axée sur le concept de marchandise (fétichisme des marchandises-réification²⁵).

Ce double glissement, de l'aliénation intrinsèque à l'aliénation extrinsèque et de l'exploitation à la réification, n'implique nullement que Marx ait renié sa foi humaniste et qu'il serait devenu un « scientifique scientifique ». L'aliénation, l'exploitation et le fétichisme des marchandises sont conjointement des phénomènes sociologiques et éthiques. Ils se laissent analyser aussi bien dans la perspective du participant (théorie de l'action) que dans la perspective de l'observateur (théorie des systèmes).

De ce point de vue, le double glissement ne permet pas d'effectuer une coupure entre un jeune Marx humaniste et un vieux Marx prétendument anti-humaniste. De fait, la coupure est moins épistémologique que phraséologique. Du début jusqu'à la fin, de l'aliénation du travailleur jusqu'à la réification des relations sociales, sa devise — à laquelle j'adhère — demeura inchangée : « Être radical, c'est saisir les choses à la racine, mais la racine pour l'homme, c'est l'homme lui-même » (III, 390). À cet égard, on peut dire que Marx est resté jeune sa vie durant. Du début jusqu'à la fin il s'est efforcé, comme le dit O'Neill, d'avancer une « interprétation sociologique de l'impératif catégorique de l'éthique kantienne²⁶ ».

2. 3. UNE CRITIQUE TRANSFORMATRICE

Néanmoins, si d'un point de vue idéologique — c'est-à-dire du point de vue des hypothèses non empiriques de nature politique, morale et métaphysique — il n'y a pas de rupture, il est vrai que d'un point de vue métathéorique —

25. Ici, je suis l'excellente analyse de Joachim ISRAËL. Cf. *L'aliénation. De Marx à la sociologie contemporaine*, p. 95-105 et 412-422, et du même : « Alienation and Reification », p. 43.

26. O'NEILL, J. : « The Concept of Estrangement in the Early and Late Writings of Karl Marx », dans JESSOP, B. et MALCOM-BROWN, C. (sous la dir. de.) : *Karl Marx's Social and Political Thought : Critical Assessments*, vol. 1, p. 611.

c'est-à-dire du point de vue des présuppositions les plus générales et les plus fondamentales de la théorie concernant la nature de l'action individuelle et de l'ordre social, induisant la part du volontarisme ou du déterminisme en vigueur dans une théorie systématique de la société —, on peut constater une évolution progressive vers une théorie déterministe du social. Ce qui a changé entre le jeune Marx et celui de la maturité, ce n'est pas son humanisme idéologique, mais les présuppositions métathéoriques de sa théorie scientifique. En effet, avec le passage du premier Marx au second, on passe progressivement d'une théorie volontariste à une théorie davantage déterministe du social. Si le jeune Marx opère avec un concept multidimensionnel de l'action qui ne se laisse pas réduire à l'action instrumentale ou stratégique, la théorie systématique de la société du vieux Marx accorde, en revanche, clairement la primauté à l'action instrumentale ou stratégique. Autrement dit, le vieux Marx tend à concevoir l'action individuelle comme un simple épiphénomène des conditions matérielles de l'existence²⁷. Cette détermination extérieure de l'activité humaine par des structures sociales contraignantes d'ordre matériel, cette pression qui explique la réduction de l'action humaine, expressive et communicationnelle à une activité dénuée de sens, c'est précisément ce que le concept d'aliénation vise à thématiser. Dans la mesure où le concept d'aliénation est un concept dialectique, il présuppose que cette réduction de l'action intentionnelle à l'action mécanique et la réduction de l'homme à une chose qui y correspond, peuvent être renversées.

Dans la mesure où ce concept est un concept critique, il présuppose le fait que les idées peuvent avoir une efficacité causale sur la conscience des hommes aliénés et que cette prise de conscience est le prélude nécessaire, mais non suffisant, au renversement révolutionnaire du rapport inversé de l'homme et des choses. Dans cette mesure, le concept d'aliénation exprime la tension entre le déterminisme et le volontarisme, tension qui ne peut être éliminée et qui fait que le marxisme ne peut être réduit à une théorie déterministe et réductionniste du social.

Dans ce qui suit, je vais d'abord présenter la pensée du jeune Marx comme une pensée proto-hégélienne et, dans un deuxième temps, je corrigerai cette réduction philosophique et exposerai les fondements socio-économiques de l'aliénation. Ainsi, on passera de la théorie de l'aliénation à la théorie de l'exploitation et, de là, à la théorie de la réification. Finalement, je montrerai que la réification, ou l'inversion du sujet et de l'objet, est le thème qui permet d'unifier la pensée de Marx dans un tableau synoptique.

27. Cette tendance au réductionnisme matérialiste a également été notée, analysée et critiquée par Habermas, Wellmer, Schroyer, Castoriadis et Cohen. Cf. HABERMAS, J. : *Connaissance et intérêt*, p. 74-97 ; WELLMER, A. : *The Critical Theory of Society*, chap. 2 ; SCHROYER, T. : *Critique de la domination*, chap. 2, CASTORIADIS, C. : *L'institution imaginaire de la société*, p. 40 sq. et COHEN, J. : *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Social Theory*, chap. 3 et 6.