

entretenaient avec les différents ordres de biens possédables, matériels et spirituels, profanes et religieux, aboutirent à mettre en évidence l'autonomie interne des sphères particulières. Dès lors apparut entre ces sphères un degré de tension réciproque demeuré inconnu tant que le rapport au monde était naturel et sans contrainte » (GARS, 541).

Weber distingue six sphères de valeurs autonomes, à savoir la sphère économique, politique, religieuse, esthétique, érotique et intellectuelle, ainsi que deux types d'autonomie, à savoir l'autonomie des sous-systèmes rationnels par rapport à une fin et l'autonomie des systèmes rationnels par rapport à une valeur⁹⁹. L'autonomie des systèmes formellement rationnels diffère de l'autonomie des systèmes culturels en ce que les premiers contraignent l'individu « de l'extérieur » (ES II, 1116), c'est-à-dire qu'ils exigent, pour autant que l'individu veuille atteindre ses fins, des actions rationnelles en finalité, tandis que les seconds contraignent l'individu « de l'intérieur » (ES II, 1116), c'est-à-dire qu'ils exigent, si l'individu veut être conséquent dans la réalisation de ses valeurs ultimes, des actions rationnelles en valeur. La thèse de Weber est que l'autonomie des sous-systèmes rationnels par rapport à une fin entraîne la perte de liberté et que l'autonomie des sous-systèmes culturels entraîne la perte de sens.

La thèse de la perte de sens ne doit cependant pas être interprétée dans les termes du pessimisme culturel¹⁰⁰. À la différence d'un Horkheimer (*cf.* 2^e partie, 1^{er} chapitre), Weber n'estime pas que la décentration de la vision unitaire du monde et la différenciation des sphères de valeurs signifie que le monde moderne ignore le sens ou que l'individu est plongé dans un état d'angoisse métaphysique. Touchant seulement, comme le dit finement Ricœur, « le sens du sens », le sens réflexif et non le sens direct des conduites, la perte de sens est plutôt une perte de certitude morale¹⁰¹. Chacune des sphères de valeurs revendique pour elle-même une validité absolue — ce qui signifie pour Weber que toutes sont relativisées — et les valeurs elles-mêmes perdent leur validité objective pour devenir subjectives — ce qui signifie qu'elles relèvent de la décision et de la responsabilité personnelles. La perte de sens signifie donc une perte de certitude, et ce que nous perdons en certitude morale, nous le gagnons, selon Weber, en liberté et responsabilité personnelles.

4. Structure de la rationalité formelle

La rationalité formelle, s'opposant par principe à la rationalité matérielle, définit selon Weber l'unicité de l'Occident. Après avoir longuement analysé sa genèse, je propose maintenant de considérer sa structure. D'une façon générale, les institutions formellement rationnelles se caractérisent par l'objectivité,

99. Bien que l'interprétation habermassienne de la « Considération intermédiaire » ait le mérite d'avoir contribué à la révalorisation de l'analyse des sphères axiologiques, j'estime qu'elle est viciée par le fait qu'elle force l'analyse wébérienne dans le moule kantien des trois *Critiques*.

100. *Cf.* à ce propos SEIDMAN, S. : *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe*, p. 317 *sq.* et, du même : « Modernity, Meaning and Cultural Pessimism in Max Weber », dans PH I. 4, p. 153-165.

101. RICŒUR, P. : « Préface », dans Bourretz, P. : *op. cit.*, p. 12.

l'impersonnalité, l'anéthicité et la discipline. Qu'il s'agisse de l'économie, de l'administration, du droit ou de la science, la forme désenchantée des modalités d'action y prédomine. Partout, on voit émerger des sous-systèmes d'action relativement autonomes qui suivent leurs propres logiques et tendent à imposer leurs contraintes aux individus. Dans ce qui suit, j'analyserai d'abord les traits structurels de l'économie (4. 1), du droit (4. 2) et de l'administration (4. 3). Je terminerai l'analyse avec quelques considérations rapides sur le désenchantement du monde par la science (4. 4). Ainsi, nous aurons fait le tour du diagnostic dantesque que Weber fait sur la modernité : elle a non seulement perdu la liberté, mais aussi le sens.

4. 1. CAPITALISME ET CALCULABILITÉ

Nous avons vu que Weber considère le principe de la calculabilité comme la différence spécifique du capitalisme rationnel. « Toutes les mesures isolées d'entreprises rationnelles s'orientent par voie de calcul en fonction des chances de rentabilité » (ES, 93). D'une façon générale, on peut dire que Weber considère le marché libre et le travail libre comme des conditions absolument nécessaires (mais non suffisantes) de la calculabilité et de la prévisibilité de la sphère de la circulation et de la production des marchandises. Le maximum de « rationalité comptable » (ES, 110) présuppose la formation de prix réels sur le marché concurrentiel des biens et des personnes. Dans la mesure où l'argent permet de déterminer la valeur des marchandises avec une précision exacte, il est « le moyen de compte le plus parfait, c'est-à-dire le moyen formellement le plus rationnel pour orienter une activité économique » (ES, 88). Le marché libre, libre parce qu'il n'est « pas lié par des normes éthiques » (ES, 634), constitue la forme de sociation la plus impersonnelle qui soit : « Le marché et ses processus ne connaissent pas de distinctions personnelles : les intérêts fonctionnels (*sachlich*) le dominant (ES II, 936). [...] Il n'a de considération que pour les choses, aucune pour les personnes » (ES, 634).

Le principe de la comptabilité ne se limite pas à la sphère de la circulation. Pour autant que les trois conditions suivantes soient satisfaites au préalable, il s'étend au processus de production :

1) la centralisation du contrôle des moyens de production dans les mains des entrepreneurs et l'appropriation des moyens de production par les propriétaires. Ici, Weber suit Marx, mais en même temps il le généralise. Ce n'est pas seulement le travailleur qui est séparé des moyens de production ; le soldat l'est également des « moyens de destruction », le fonctionnaire des « moyens d'administration » et l'assistant d'université des « moyens de recherche académique » (ES II, 980, 983, 1394 ; GASS, 498-499) ;

2) la « technique mécanique-rationnelle » (ES, 171) ou « l'inclusion pratique et méthodique des sciences naturelles au service de l'économie » (PE, 325). La machine entièrement mécanisée, dont l'homme est la « servante » (GEH, 302), et non l'inverse, permet « l'égalité et la prévisibilité du rendement, tant en qualité qu'en quantité » (ES, 122) ;

3) la discipline du travail ou « l'obéissance prompte, automatique et schématique, rationnellement uniforme chez une multitude d'individus » (ES, 59 ; ES II, 1149¹⁰²). Sous la menace du licenciement, les travailleurs sont forcés d'obéir aux ordres des supérieurs, sans critique et sans résistance. La formation de corps dociles et la réduction disciplinaire de l'individu à la fonction permettent de chiffrer son rendement à la virgule près. Mais ce n'est pas seulement valable pour le travailleur, l'entrepreneur doit également se soumettre aux impératifs que le sous-système économique réifié (*versachlichte Wirtschaft* ES, 592) lui impose : « L'objectivation de l'économie suit absolument sa propre légalité objective qui, si elle n'est pas observée, entraîne l'échec économique et, à la longue, la décadence économique » (ES, 592). Dans la mesure où le fonctionnement fétichiste de l'économie contraint chacun à agir de façon rationnelle en finalité (s.s.), on voit une fois de plus le lien logique qui existe entre un concept matérialiste de la structure et un concept stratégique de l'action. Théoriquement, l'agir stratégique apparaît comme une conséquence de la réification ; métathéoriquement, cependant, elle en est bel et bien la cause.

4. 2. DROIT ET FORMALISME

4. 2. 1. *La rationalisation du droit* — Si la calculabilité est le trait distinctif du capitalisme, le droit moderne se caractérise avant tout par le formalisme¹⁰³. Nonobstant le cas du droit anglais, Weber affirme que le droit formellement rationnel est une précondition nécessaire de l'essor du capitalisme. « Le capitalisme, dit-il, a besoin d'un droit sur lequel on peut compter comme sur une machine » (GEH, 342-343). Un tel droit prévisible, formellement rationnel, n'existe qu'en Occident selon Weber. Comme le terme l'indique, un système de droit formellement rationnel se caractérise par un haut degré de rationalisation et de formalisation, et cela aussi bien relativement aux processus législatifs qu'aux processus juridictionnels.

La rationalisation, dont il est question ici, signifie deux choses : (i) que le droit s'émancipe de la morale pour se constituer comme un système autonome ou, pour dire la même chose dans les termes de Luhmann, pour se différencier comme un système autopoïétique¹⁰⁴, et (ii) que les règles générales et universelles, propres au système de droit, sont formulées de façon consciente et précise. Comme la rationalisation, la formalisation implique également deux choses : (i) que les règles de la procédure juridique sont prescrites de façon explicite, et cela jusque dans les détails, et (ii) que le contenu matériel du droit est systématisé de façon logico-déductive.

102. Pour une analyse de la convergence de l'approche wébérienne et foucauldienne de la discipline, cf. TURNER, B. : « Nietzsche, Weber and The Devaluation of Politics », dans PH II. 3, p. 237-238 et « The Rationalisation of The Body : Reflections on Modernity and Discipline », dans LASH, S. et WHIMSTER, S. (sous la dir. de.) : *Max Weber, Rationality and Modernity*, p. 222-241.

103. Pour une introduction à la sociologie du droit de Weber, cf. BENDIX, R. : *Max Weber. An Intellectual Portrait*, p. 385-457, RHEINSTEIN, M. (sous la dir. de) : *Max Weber on Law in Economy and Society*, p. I-LLXII et FREUND, J. : « La rationalisation du droit selon Max Weber », p. 69-92. Pour une reconstruction systématique, je renvoie à l'excellente analyse de TRUBEK, D. : « Max Weber on Law and The Rise of Capitalism », dans PH I. 3, p. 126-155.

104. Cf. LUHMANN, N. : *Das Recht der Gesellschaft*, spécialement chap. 1, 2 et 4.

De façon idéaltypique, Weber distingue quatre phases dans l'évolution du droit qui correspondent plus à la logique interne de la rationalisation formelle du droit qu'à son développement chronologique.

1) Dans la phase primitive, le droit est formel et irrationnel. Le législateur et le juge se laissent guider par des normes qui échappent à la raison ; ils se prononcent sur la base d'une révélation ou d'un oracle (ordalies). Ce droit se caractérise par la ritualisation formelle : « Ce n'est qu'à la question correctement posée au point de vue formel que les moyens magiques donnent la bonne réponse. [...] La plus petite erreur commise dans l'énoncé d'une formule sacramentelle entraîne la perte du procès » (SD, 125-126).

2) Dans la phase traditionnelle, le droit est matériel et irrationnel. Le droit n'est plus révélé, mais empiriquement créé et découvert. Les pouvoirs patrimoniaux ou théocratiques évaluent des cas particuliers selon le point de vue de l'opportunité politique, de la justice matérielle ou des sentiments, sans trop se soucier des exigences de la procédure formelle ou de la cohérence logique des contenus juridiques. Le cas idéaltypique du droit traditionnel est représenté par la justice de Khadi.

3) Dans la phase transitionnelle du droit naturel, le droit est matériel et rationnel. Ce droit est basé sur un ensemble de normes morales-pratiques qui sont légitimes en vertu de leur qualité extra-juridique (religieux, métaphysique ou idéologique). « 'Nature' et 'Raison' sont les critères matériels indiquant ce qui est légitime. [...] Les normes obtenues par l'élaboration logique des concepts juridiques ou éthiques appartiennent dans un sens équivalent aux 'lois de nature', aux règles universellement obligatoires que 'Dieu lui-même ne saurait changer' et contre lesquelles un ordre juridique ne peut tenter de se rebeller » (SD, 211). Weber estime que les principes moraux ne peuvent pas plus être fondés en raison que les valeurs ultimes ne peuvent prétendre à la validité objective. Dans la mesure où il conçoit la « Nature » et la « Raison » comme des contenus matériels arbitraires, et non pas, à l'instar de Habermas, comme des principes formels qui permettent de fonder la légitimité du droit, il estime qu'un droit naturel purement formel ne peut pas exister¹⁰⁵. Une telle position ouvre la voie au machiavélisme, tel qu'on le voit actuellement à l'œuvre en ex-Yougoslavie et tel qu'il est cyniquement entériné par l'(in) action amoral, voire même immorale de la communauté internationale. J'y reviendrai.

4) Le droit moderne est rationnel, parce qu'il repose sur des règles générales, et formel, et cela aussi bien du point de vue de la procédure que du point de vue de la logique. Le droit moderne est formel quant à la procédure, parce que la législation (« création du droit », SD, 38) et la juridiction (« découverte du droit », SD, 38) ne sont que valides d'un point de vue légal si elles sont conformes aux caractéristiques extérieures (par ex. prononcer un certain mot, donner une signature, etc.) dont la signification symbolique a été établie une fois pour toutes.

105. Pour une critique du refus des conceptions jusnaturalistes, cf. STRAUSS, L., qui taxe Weber de « nihiliste » : *Droit naturel et histoire*, p. 44-82 et, surtout, HABERMAS, J. : *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 254-281, spécialement p. 273-281, ainsi que, du même : *Recht und Moral* (Tanner Lectures), repris dans *Faktizität und Geltung*, p. 541-599, spécialement p. 541-552.

Le droit moderne est formel quant à la logique, parce qu'il est systématisé selon les préceptes de la logique déductive. « Toutes les prescriptions juridiques élaborées par l'analyse [...] forment entre elles un système logiquement clair, ne se contredisant pas et avant tout, en principe, sans lacunes » (SD, 41). La systématisation des règles juridiques est effectuée par des juristes professionnels et spécialisés, formés par l'Université (SD, 146-147). Selon Weber, ces juristes sont uniquement intéressés par la cohérence logique des propositions juridiques et nullement par les valeurs que ses propositions expriment. À l'instar des « scientifiques scientifiques » axiologiquement neutres, les juristes écartent leurs propres convictions et se dévouent totalement à la cause de la systématisme. Le résultat de ce dévouement est un droit positiviste rigoureusement formaliste, qui fonctionne d'une façon entièrement prévisible : « Le juge est un automate dans lequel on introduit par en haut des dossiers pour qu'il recrache par en bas le jugement et les motifs, lus mécaniquement de paragraphes codifiés (ES II, 979). [...] Le formalisme juridique laisse fonctionner l'appareil judiciaire comme une machine techniquement rationnelle, offrant du même coup aux individus la possibilité d'évaluer rationnellement les conséquences juridiques et les chances de leur activité » (SD, 164).

Bien que Weber insiste sur le fait que le développement de la structure juridique n'est pas déterminé en premier lieu, ni en dernière instance d'ailleurs, par des facteurs économiques, il est clair que le refoulement du contrat-statut (*Statuskontrakt*) — un « contrat de fraternisation » (SD, 50) qui a pour objet la personne du prestataire — par le contrat-fonction (*Zweckkontrakt*) — un « contrat entre ennemis » (SD, 57) qui n'a d'autre objet que la fourniture d'une prestation économique bien délimitée — est le résultat du développement intensif de la sociation marchande.

4. 2. 2. *Relativisme éthique et positivisme juridique* — À la suite de Simmel, Weber insiste sur le fait que l'égalité formelle du droit et des contrats-fonctions, tous deux « sans considération de personne » (SD, 79), garantit le maximum de liberté aux individus pour poursuivre leurs intérêts matériels. Mais, en raison de la répartition inégale du pouvoir économique, que le formalisme juridique avalise, « cette liberté aura toujours pour effet de violer les idéaux de la justice matérielle » (SD, 166). Weber remarque à ce propos que le droit formellement rationnel tend vers le « minimum éthique » (SD, 234) et, néanmoins, il défend le formalisme juridique et s'oppose à toute tentative de rationalisation matérielle ou d'éthicisation du droit qui pourrait enfreindre les qualités formelles et la systématisme du droit. En vertu de son hostilité à toute tentative pour fonder le droit dans un idéal de justice, Weber discrédite donc *a priori* l'État-providence, au motif qu'il altère la pureté du formalisme juridique.

Pour comprendre cette position paradoxale — paradoxale parce que de tout temps le droit a été lié à la morale, que ce soit par le biais de la religion ou de

la philosophie morale¹⁰⁶ —, il faut rappeler que Weber, fortement influencé par la transvaluation nietzschéenne des valeurs est sceptique quant à la possibilité de fonder le droit sur des principes jurnaturalistes. La modernité se caractérise par un vide normatif. Les contenus culturels traditionnels ont perdu leur statut d'évidences naturelles et les visions métaphysico-religieuses ont perdu leur crédibilité. Il s'ensuit, selon Weber, que les valeurs ultimes sont arbitraires et que le droit, s'il veut être stable et prévisible, donc s'il veut remplir ses fonctions de régulation de la vie économique et sociale, ne peut pas être fondé sur des principes extrajuridiques. Le système juridique moderne doit s'émanciper de la morale, il doit s'autofonder et s'autoréguler.

Étant donné le pluralisme des valeurs, Weber exclut qu'on puisse encore aboutir par la discussion à des croyances objectivement valides qui pourraient trouver le consentement de tous. Dans un passage très antihabermassien, il note à propos de la discussion qu'« il est absolument exclu que par cette voie — puisqu'elle va précisément dans la direction opposée — on puisse parvenir à une quelconque éthique normative, ou fonder le caractère obligatoire d'un quelconque 'impératif'. Tout le monde sait que de telles discussions, parce qu'elles nous donnent, du moins en apparence, l'impression d'un certain 'relativisme', sont plutôt un obstacle à cet objectif¹⁰⁷ » (TS, 422). Et comme le consentement aux lois ne peut pas reposer sur leur validité, Weber en conclut qu'il doit reposer sur la facticité de la contrainte légale.

La prédictibilité du fonctionnement de l'appareil judiciaire n'est pas d'ordre moral, mais d'ordre cognitif. Les intéressés sont censés connaître la loi. Ils savent que s'ils refusent de se soumettre, ils seront ultimement forcés physiquement à le faire. Cela ressort clairement de la définition que Weber donne du concept de droit : « Nous appelons un ordre droit, dit-il, lorsque la validité est garantie extérieurement par la chance d'une contrainte (physique ou psychique), grâce à l'activité d'une instance humaine, spécialement instituée à cet effet, qui force au respect de l'ordre et châtie la violation » (ES, 33). Si l'on relie maintenant l'insistance de Weber sur la coercition physique à ce qu'on appelle depuis Parsons le « problème hobbesien de l'ordre », on

106. Cf. à ce propos LADRIÈRE, P. : « Le conflit entre rationalité cognitive-instrumentale et rationalité morale-pratique dans la sociologie du droit de Weber », dans CHAZEL, F. et COMMAILLE, J. (sous la dir. de.) : *Normes juridiques et régulation sociale*.

107. Dans une analyse comparative de l'éthique kantienne, qu'il caractérise comme une éthique formelle et cognitiviste de la conviction, et de l'éthique wébérienne, qu'il caractérise comme une éthique formelle et criticiste de la responsabilité, Wolfgang Schluchter s'efforce de rapprocher Habermas et Weber. À en croire Schluchter, Weber adopterait, à l'instar de Kant, un principe d'universalisation, en l'occurrence un principe d'inspiration nietzschéo-simmelien : « Agis de telle façon que la maxime de ta volonté, en tant qu'expression véritable d'une loi individuelle, puisse toujours aussi valoir comme principe d'une législation universelle. » Or, à la différence de Kant, le principe de l'universalisation ne fonctionnerait pas chez Weber comme un principe constitutif de justification ou de fondation monologique de la norme, mais comme un principe criticiste d'examen dialogique de la relation entre les valeurs ultimes et les conséquences escomptées de l'action. Chez Weber, la critique dialogique permet d'objectiver la décision quant aux valeurs, mais elle n'en devient pas pour autant objective. Paradoxalement, dans cette perspective, l'éthique wébérienne apparaît bel et bien comme une éthique dialogique, assez proche d'ailleurs de celle proposée par Wellmer dans sa critique de Habermas, alors que l'éthique kantienne, elle, apparaît comme une éthique monologique. Cf. SCHLUCHTER, W. : *Religion und Lebensführung. Band 1 : Studien zu Max Webers Kultur und Werttheorie*, p. 200-273, spécialement p. 225 sq., et p. 314-333.

commence à se rendre compte du fait que, contrairement à ce que suggère la (sur) interprétation de Weber par Parsons, la cohésion sociale ne repose pas selon Weber sur l'adhésion à des valeurs communes, mais qu'elle repose en dernière instance sinon sur la force effective, du moins sur la crainte justifiée que cette force puisse être exercée contre quiconque refuse de se soumettre.

4. 2. 3. *Légalité et légitimité* — Il est vrai que la coercition n'est qu'un aspect de la domination légale et que Weber prend également en compte l'aspect de la légitimité de la domination. Cependant, alors même que l'introduction de la catégorie de la légitimation pourrait modifier de fond en comble la vision « dure » de la domination légale que je viens de présenter, il s'avère après analyse qu'actuellement il n'en est rien. Chacun sait que Weber distingue trois types de domination légitime : la domination légale ou statutaire, la domination traditionnelle et la domination charismatique¹⁰⁸ (ES, 222). Mais, la question se pose de savoir comment la typologie de la légitimation doit être interprétée : les trois types se réfèrent-ils à des motivations pour obéir aux autorités politiques ? Représentent-ils des structures différentes du pouvoir ? Ou s'agit-il de différents types de justification normative pour obéir ou pour faire obéir aux commandes de ceux qui détiennent le pouvoir ? Avec Dennis Wrong, je crois que cette dernière interprétation est l'interprétation correcte : « Les types de légitimité sont plutôt des constructions idéologiques que des constructions psychologiques. Ils n'expriment pas tant des spécifications des motifs 'réels' du consentement que des principes normatifs qui sont régulièrement et publiquement invoqués pour justifier le consentement aux commandements de l'autorité¹⁰⁹ ».

Au lieu de donner de la substance à cette présomption¹¹⁰, je me limiterai à une brève discussion de la domination légale légitime. Selon Weber, « la domination légale repose sur la croyance en la légalité en vertu de laquelle on se soumet à des statuts formellement corrects et établis selon la procédure d'usage » (ES, 36). Ce que Weber appelle domination légale s'apparente à ce que les Anglo-Saxons appellent *rule of law* (mais pas à la *Rechtsstaat* allemande qui, elle, connaît une charge connotative différente). À partir du moment où les règles sont respectées dans l'énonciation, l'application et l'édiction du droit, il y a la légalité et, *eo ipso*, présomption de légitimité.

Comme l'a bien remarqué Habermas à la suite de Bendix, le raisonnement est circulaire¹¹¹. La loi est légitime si elle est considérée comme légitime, et elle est considérée comme telle si elle suit les procédures légitimes. Weber rejette l'idée que l'État puisse être fondé sur des normes objectivement valides. Le résultat est l'éclipse du moment politique, au sens noble du terme, et une

108. La « légitimation démocratique » est notable par son absence. Avec Mommsen, on peut, en outre, noter que Weber n'accorde aucune place au type de la « domination illégitime ». Cf. MOMMSEN, W. : *The Political and Social Theory of Max Weber*, p. 21.

109. WRONG, D. : « Introduction », dans Wrong, D. (sous la dir. de) : *Max Weber*, p. 41.

110. Cf. à ce propos l'analyse décapante de ALEXANDER, J. : *op. cit.*, chap. 4.

111. BENDIX, R. : *op. cit.*, p. 419 et HABERMAS, J. : *Raison et légitimité*, p. 136 sq. ; *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 275.

vision machiavélique de l'État¹¹². Si on suit Weber, on s'interdit en effet de dire autre chose de l'État totalitaire que le fait qu'il est formellement un État de droit. Conséquemment, si on suit Weber, on ne dispose plus d'aucun argument pour mettre en question la légitimité de la Bosnie serbe ! Car, comme le dit Turner, pour Weber la justice de fait est par définition une justice de droit¹¹³. *Fiat iustitia, pereat mundus*.

4. 3. ADMINISTRATION ET BUREAUCRATIE MONOCRATIQUE

Pour Weber, la bureaucratie est le vecteur historique de la domination légale formellement rationnelle. « Dans la vie quotidienne, dit-il, la domination est administration » (ES, 225). La domination légale apparaît dans sa forme la plus pure dans l'administration bureaucratique-monocratique. Ses traits distinctifs sont l'impersonnalité et le formalisme légal (ES, 223-226 ; ES II, 956-936). Le fonctionnaire est libre en tant que personne. Il obéit à l'ordre impersonnel, objectif, légalement arrêté, et aux supérieurs qu'il désigne en vertu de la légalité formelle de ses règlements. L'organigramme définit une fois pour toutes l'ordre hiérarchique du système. L'autorité du système se limite à la fonction délimitée statutairement. Un cosmos de règles abstraites divise et distribue sans la moindre ambiguïté les fonctions, ainsi que les pouvoirs de décision nécessaires à l'accomplissement de la tâche. L'embauche se fait sur la base de critères objectifs de sélection qui spécifient les qualifications scolaires et techniques requises du candidat-fonctionnaire. La nomination se fait sous forme de contrat garantissant des privilèges bien circonscrits (salaire fixe, retraite, etc.). La possibilité de promotion est basée sur des critères objectifs (ancienneté, diplômes, etc.). L'accomplissement de la fonction repose essentiellement sur la connaissance (*Fachwissen*) des règles techniques et des normes administratives et juridiques. Le fonctionnaire spécialiste est un expert ès règlements. Sa fonction consiste à manipuler des dossiers. Tout compte fait, le bureaucrate professionnel n'est qu'un « petit rouage dans un mécanisme qui se meut sans cesse et qui lui prescrit une route de marche bien fixée » (ES II, 988). La routinisation fonctionnelle de l'administration basée sur des règles générales a pour résultat une exécution froide et impassible de la fonction, ainsi qu'une catégorisation constante des cas individuels : « *Sine ira ac studio*, sans haine et sans passion, de là 'sans amour' et sans 'enthousiasme', sous la pression des simples concepts du devoir, le fonctionnaire remplit sa fonction 'sans considération de la personne' ; formellement, de manière égale pour 'tout le monde', c'est à-dire pour tous les intéressés se trouvant dans la même situation » (ES, 231).

112. Dans *Legalität und Legitimität* (p. 8-19), Carl Schmitt critique, à juste titre, le formalisme webérien pour cause d'apolitisme. Cependant, dans la mesure où la conception que Schmitt se fait de la politique — qu'il définit dans *Der Begriff des Politischen* en termes de l'opposition entre l'ami et l'ennemi — débouche sur la défense d'un État autoritaire, celle-ci ne peut guère être qualifiée de noble. Pour un critique du positivisme juridique de Weber et de l'existentialisme politique de Schmitt, je me permets de renvoyer à mon article « Légalité, légitimité et la politique du 'nettoyage ethnique'. Quelques considérations métajuridiques sur Max Weber, Carl Schmitt et Jürgen Habermas ».

113. TURNER, B. : « Nietzsche, Weber and the Devaluation of Politics », dans PH II. 3, p. 230.

La « fonctionnalité formellement rationnelle » (*formale rationale Sachlichkeit* — ES II, 971) qui caractérise la bureaucratie et que le capitalisme « apprécie comme sa vertu principale » (ES II, 975), présuppose la réification de l'univers. Sur un ton résigné, Weber constate que la dépersonnalisation fonctionnelle et l'aliénation radicale des relations interpersonnelles font fonctionner la bureaucratie comme une machinerie bien huilée. « Plus la bureaucratie fonctionne bien, plus elle est 'déshumanisée', plus elle réussit à éliminer complètement l'amour, la haine et tous les éléments personnels et émotionnels qui échappent au calcul » (ES II, 975).

En s'opposant aux conservateurs prussiens, qui accordent à l'appareil d'État un statut supérieur et qui le nimbent d'une certaine mystique émotionnelle, Weber insiste avant tout sur l'efficacité et la supériorité technique de l'administration formellement rationnelle¹¹⁴. Compte tenu de cette supériorité technique et des besoins de l'administration de masse (des personnes et des biens), il estime que la progression de la bureaucratie est « tout bonnement inévitable¹¹⁵ » (ES, 229). « La raison décisive de la progression de l'organisation bureaucratique est sa supériorité purement technique sur toute autre forme d'organisation. De même qu'on peut comparer la machine aux modes de production non mécaniques, de même on peut comparer l'appareil bureaucratique à d'autres organisations. Précision, diligence, non-ambiguïté, connaissance des dossiers, continuité, discrétion, unité, soumission stricte, réduction des frictions et des coûts matériels personnels — dans l'administration bureaucratique, et spécialement dans sa forme monocratique, ces caractéristiques sont poussées jusqu'à leur point optimal » (ES II, 973).

Si dans *Économie et société*, Weber accentue surtout la supériorité technique de la bureaucratie, dans ses écrits politiques, en revanche, il insiste plutôt sur la tendance à la bureaucratiation universelle de l'esprit et la société. Avec son pessimisme caractéristique, il envisage une société qui serait dominée par l'*Ordnungsmensch*, par des hommes « qui ont besoin d'ordre et de rien d'autre, qui sont si totalement ajustés qu'ils deviennent nerveux et pleutres si cet ordre chancelle pour un instant » (GASS, 414). Pour Weber, la question centrale n'est pas de savoir comment la bureaucratiation peut être améliorée, mais de savoir comment on peut contrecarrer la réification de l'esprit et sa cristallisation dans une machine morte : « Une machine sans vie, c'est de l'esprit réifié. [...] La machine vivante que constitue l'organisation bureaucratique est aussi de l'intelligence réifiée, avec ces spécialistes hautement qualifiés, sa délimitation des compétences, ses règles et ses rapports d'autorités hiérarchiques. Ils

114. Pour une comparaison des conceptions prussienne et wébérienne de la bureaucratie, cf. BEETHAM, D. : *Max Weber and The Theory of Modern Politics*, chap. 3.

115. Les doutes sur l'efficacité de principe de l'attitude objectivante dans la gestion des organisations humaines ont fini par soulever des objections majeures au modèle wébérien (cf. Blau, Gouldner, Selznick, Crozier, March et Simon, etc.), au point que, désormais, la bureaucratie est assimilée aux dysfonctionnements. La critique de Merton, qui met l'accent sur les dysfonctions de la bureaucratie, apparaît rétrospectivement comme le début d'un changement de paradigme dans la sociologie des organisations formelles. Cf. MERTON, K. : « Bureaucratic Structure and Personality », dans *Social Theory and Social Structure*, 2^e partie, chap. 8. Désormais, on insiste plutôt sur la nécessité de l'adaptation flexible de l'organisation à son environnement (« maintien de la complexité ») et sur l'importance des relations informelles pour la réalisation des fins (« gestion du capital humain »). Cf. CROZIER, M. : *Le phénomène bureaucratique*, p. 215-256.

travaillent sur la machine morte pour produire la cage de la servitude future, que les hommes seront peut-être forcés d'habiter un jour, tout aussi impuisants que les *fellahs* de l'ancienne Égypte (ES II, 1402). [...] Qu'est-ce qu'on peut opposer à cette machine, afin de maintenir une portion de l'humanité à l'écart de ce morcellement de l'esprit, de cette domination totale de l'idéal bureaucratique de la vie ? » (GASS, 414).

4. 4. SCIENCE ET INTELLECTUALISME

Le monde qui nous entoure est un cosmos réifié, saturé de rationalité formelle. Le monde et les processus qui s'y déroulent sont calculables et prévisibles, mais ils ont perdu tout sens. Il y a eu des époques où les divinités donnèrent un sens au monde et au devenir, et où elles répondaient aux questions ultimes de la vie. Désormais, ce n'est plus le cas. Les dieux se taisent, le monde est désenchanté. Pour nous, comme pour Schopenhauer, il n'est plus qu'un « mécanisme soumis aux lois de la causalité » (GARS, 564) : « Nous savons ou nous croyons qu'à chaque instant nous pourrions, pourvu seulement que nous le voulions, nous prouver qu'il n'existe, en principe, aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie ; bref, nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. [...] Telle est la signification essentielle de l'intellectualisation » (SP, 70).

Grâce à l'intellect, nous pouvons maîtriser le réel, mais ce réel est devenu morne, fade et utilitaire, laissant dans les âmes un grand vide, un sentiment d'absurdité. Grâce à la science, nous pourrions comprendre ce que nous ne comprenons pas, par exemple la marche du métro ou le fonctionnement d'un ascenseur, mais la science ne nous enseigne rien sur le sens du monde, si tant est qu'il existe. Les puritains croyaient encore que la science menait à Dieu. Swammerdam ouvrait son cours d'anatomie zoologique avec les mots : « Je vous apporte ici, dans l'anatomie du pou, la preuve de la providence divine » (SP, 74). Mais qui donc croit encore cela de nos jours ? La science n'est-elle pas la puissance a-religieuse par excellence qui extirpe, jusqu'à la racine, la superstition infâme ? Aux questions qui importent vraiment (que devons-nous faire ? Comment-devons-nous vivre ? Quel est le sens du monde et du devenir ?), la science ne donne aucune réponse. Elle en est incapable, et d'ailleurs, ce n'est pas son rôle. Tout cela est une « affaire de foi » ou une « tâche pour la pensée spéculative », selon Weber. Ce n'est assurément pas l'objet d'une science empirique. Celle-ci ne s'occupe que de « problèmes réellement solubles » (TS, 442).

La science ne peut pas résoudre la question insoluble des fins ; tout au plus, elle peut déterminer les moyens quand la fin est donnée ; prévoir les conséquences secondaires que pourrait entraîner l'emploi des moyens indispensables ; clarifier la signification des fins et démontrer leur contradiction interne. En une phrase : « Une science empirique ne saurait en aucun cas enseigner à qui que ce soit ce qu'il doit faire, mais seulement ce qu'il peut et — le cas échéant — ce qu'il veut faire » (TS, 126).

La modernité est radicalement laïque et pluraliste. Notre époque est indifférente à Dieu et aux prophètes ; elle ne connaît plus la certitude morale d'antan. La vision cosmologique et unitaire du monde s'est brisée en une pluralité de sphères axiologiques autonomes et irréductibles. Weber cite Baudelaire à ce propos : « Une chose peut être vraie, bien qu'elle ne soit et alors qu'elle n'est ni belle, ni sainte, ni bonne » (SP, 84). Les valeurs sont devenues arbitraires. À la suite du vieux Mill, Nietzsche nous l'a réappris. Les valeurs s'opposent « toujours » et « partout », « elles mènent une lutte mortelle et insurmontable, comparable à celle qui oppose Dieu et le diable » (TS, 427). À ceux qui ne peuvent supporter avec virilité la mort de Dieu, Weber ne peut que donner le conseil suivant : « Retourne en silence, simplement et sans façon dans les bras largement ouverts et pleins de miséricorde des vieilles églises » (SP, 97). Aux autres, plus héroïques, il conseille très nietzschéennement de trouver et de suivre les astres qui peuvent donner un sens et une direction à leur vie. « Devant moi, le jour et derrière moi la nuit. Au-dessus de moi, le ciel et au-dessous, les vagues » (Goethe-Faust).

5. Conclusion

Maintenant que nous sommes arrivés à la fin de l'analyse wébérienne de la genèse et de la structure de la rationalisation formelle, essayons d'en dégager quelques conclusions d'ordre métathéorique.

Comparé à Simmel, Weber est bien plus fastidieux, mais ce que nous avons perdu en divertissement, nous l'avons gagné en rigueur et en profondeur. Ses analyses fouillées des conditions matérielles et idéelles de l'émergence du *Betriebskapitalismus*, du capitalisme d'entreprise bourgeois fondé sur la poursuite méthodique du gain, sont exemplaires. C'est à très juste titre que *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* est considéré comme un monument dans l'histoire de la pensée sociologique. Peu importe que sa thèse centrale soit contestée. Dans la mesure où Weber nous montre comment la poursuite intéressée du gain par l'entrepreneur capitaliste est motivée par tout un arrière-fond de croyances religieuses et normatives, dans la mesure où il nous montre donc que l'agir rationnel en finalité, la *Zweckrationalität*, au sens large du mot, et son objectivation paradoxale dans des formes réifiées de l'esprit objectif, sont déterminées de façon significative par la *Wertrationalität*, par la rationalité matérielle, il a réussi à dépasser de façon magistrale l'opposition funeste de l'idéalisme et du matérialisme qui ronge les analyses marxistes du capitalisme. Mieux que Simmel et Marx, Weber nous fait voir que, métathéoriquement parlant, la réification est bel et bien le résultat de la réduction du concept d'action à la seule dimension instrumentale et stratégique, et que cette réduction est inséparable d'une détermination de l'action « de l'extérieur » par des structures d'ordre matériel. En effet, c'est grâce à Weber que nous pouvons déchiffrer la réification comme objectivation aliénante de

l'agir rationnel en finalité (s.s.) dans des structures institutionnelles qui sapent la liberté et la dignité de l'homme.

Cependant, si Weber nous offre un diagnostic admirable de la condition moderne de l'homme, il n'offre aucun remède. De même que Simmel avait négligé, dans sa théorie de la tragédie de la vie et de la culture, la possibilité de la fluidification des formes figées, de même Weber exclut la possibilité même de la rupture de la réification par les mouvements sociaux. La dialectique de la rationalisation formelle et de la rationalisation matérielle ne conduit pas à une synthèse. Qu'une nouvelle conjonction de l'agir rationnel en finalité et en valeur est possible, que des nouveaux « prophètes » peuvent émerger, que des valeurs matérielles peuvent en principe réorienter le cours de l'histoire, bref, que la réification n'est pas une fatalité, mais un défi, Weber n'y songe pas. Au contraire, tout indique qu'il est convaincu que le mouvement pendulaire de l'histoire est arrivé à sa fin. Avec le capitalisme, nous sommes entrés dans la « posthistoire ». Nous pouvons essayer de freiner la progression de la réification, mais, d'une façon ou une autre, tout est déjà joué, car nous ne pouvons pas faire dévier l'histoire de sa voie. L'aiguillage est bloqué.

La cage d'acier du désespoir est verrouillée, et à la fin, cette vision pessimiste affecte même, comme nous l'avons vu, la méthodologie que Weber préconise pour les sciences sociales. On a souvent remarqué que, chez Weber, il y a un hiatus entre la méthodologie et sa mise en œuvre. Turner n'hésite même pas à affirmer qu'il y a une « incompatibilité fondamentale » entre les principes méthodologiques de Weber et ses études substantielles¹¹⁶. Weber serait en quelque sorte un structuraliste qui s'ignore, car ce qu'il déréifie de façon méthodologique est méthodiquement re-réifié dans ses recherches historiques. Que, chemin faisant, il soit amené à larguer son nominalisme éliminatif et à reconnaître l'autonomie relative des structures sociales me paraît une bonne chose. En revanche, lorsque sa sociologie compréhensive est déviée de sa tangente herméneutique pour rejoindre l'orbite utilitariste des « rat's » (*rational action theorists*), il me semble que Weber sape son propre projet humaniste. Sous le versant méthodologique d'abord, parce que dès lors l'antipositivisme des sciences culturelles n'est plus de mise, et sous le versant idéologique ensuite, parce que le sauvetage des débris de liberté présupposent nécessairement une référence au sens qui informe l'action. En effet, l'individualisme existentialiste est incompatible avec l'individualisme méthodologique. Nietzsche l'avait bien vu lorsqu'il s'en prenait aux utilitaristes anglais. En disant cela, je ne veux pas dire que Weber n'était pas suffisamment nietzschéen. Au contraire, je crains même qu'il ne le soit trop, et c'est bien pourquoi on peut conclure en regrettant qu'il soit tombé sous le charme irrationaliste de l'*amor fati*.

116. TURNER, B. : *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*, p. 9.

The first part of the article discusses the importance of understanding the cultural context of domestic violence. It highlights how cultural norms and values can influence the prevalence and nature of violence against women. The author argues that a one-size-fits-all approach to domestic violence intervention is ineffective and that interventions must be tailored to the specific cultural context of the community. This involves understanding the role of family, community, and religious institutions in shaping gender roles and expectations. The author also discusses the importance of involving community leaders and religious figures in the development and implementation of interventions. The second part of the article focuses on the role of the legal system in addressing domestic violence. It examines the challenges faced by women seeking legal recourse, such as lack of resources, fear of retaliation, and cultural barriers to seeking justice. The author advocates for the strengthening of legal systems and the provision of legal aid services to support women in pursuing legal action. The article concludes by emphasizing the need for a holistic approach to domestic violence that addresses the cultural, legal, and social dimensions of the problem.

The author then discusses the importance of community-based interventions and the role of social support networks. It highlights how community-based programs can provide a safe and supportive environment for women, while also addressing the underlying cultural and social factors that contribute to domestic violence. The author discusses the importance of building strong relationships between community members and the role of community organizations in providing support and resources. The article also discusses the importance of addressing the needs of men who are violent against women, as well as the role of the criminal justice system in holding perpetrators accountable. The author concludes by emphasizing the need for a multi-sectoral approach to domestic violence that involves the collaboration of government, community, and the private sector. The author also discusses the importance of ongoing research and evaluation to inform the development and implementation of effective interventions. The article is a comprehensive overview of the cultural context of domestic violence and the role of the legal system in addressing it. It provides valuable insights into the challenges faced by women and offers practical recommendations for improving the response to domestic violence.

GEORG LUKÁCS, 1885-1971

Georg Lukács est né le 13 avril 1885 à Budapest dans une famille assimilée d'origine juive. En 1901, son père, directeur d'une importante banque hongroise, est anobli. Son fils György, parfaitement bilingue (hongrois-allemand) a commencé très jeune (en 1902) ses activités dans le domaine théorique, en qualité de critique de théâtre. En 1905, il part à Berlin où il suit les cours de Dilthey et le séminaire privée de Simmel. En 1906, il obtient un (premier) doctorat en droit de l'université de Kolozsvár (en Roumanie), et, trois ans plus tard, un second, en philosophie, à l'université de Budapest. Entre 1911 et 1917, Lukács vit principalement à Heidelberg, où il fréquente Max Weber qui le tient en haute estime. En 1918, il se convertit au marxisme et entre au parti communiste, dont il fut membre jusqu'à sa mort en 1971.

On peut distinguer schématiquement cinq périodes dans sa vie intellectuelle et politique.

La première période s'étend de 1907 à 1914. Subissant l'influence du néo-kantisme (Rickert, Max Weber, Lask), du vitalisme (Nietzsche, Dilthey, Bergson, Simmel), de la phénoménologie husserlienne et du néoplatonisme, Lukács écrit un livre très simmelien sur le drame moderne (*Histoire du drame moderne*, écrit en 1908-1909, publié en hongrois en 1912) et divers essais littéraires qui seront repris par la suite dans *L'âme et les formes* (paru en hongrois en 1910, et en allemand en 1911, dans une édition quelque peu remaniée et augmentée, *Die Seele und die Formen*).

La seconde période s'étend de 1914 à 1924. Elle se place sous le signe de l'idéalisme objectif de Hegel. Elle s'amorce avec la *Théorie du roman* (1916), dans laquelle l'influence de Tönnies et de Weber est manifeste. En 1918, Lukács, poussé par le désespoir, se convertit au marxisme. Ses préoccupations proprement politiques (Lukács fit partie du gouvernement de la République des soviets hongroise dirigée par Bela Kun, république qui ne dura que 133 jours) l'amènent à se familiariser avec l'œuvre de Marx, de Lénine et de Rosa Luxembourg. En 1919, paraît *Taktik und Ethik*. Contraint de s'exiler, il s'installe à Vienne qui sera le théâtre de ses activités politiques et théoriques. Ses études marxistes culminent en 1923 avec *Histoire et conscience de classe* (*Geschichte und Klassenbewußtsein*), œuvre majeure dans laquelle il expose de façon classique les fondements du marxisme occidental et de la théorie de la réification.

Les thèses de *Histoire et conscience de classe*, tout comme celles que son ami Karl Korsch avait défendues au même moment dans *Marxisme et philosophie*, furent dénoncées par le Parti communiste et le Komintern pour cause de « déviationnisme de gauche ». En 1924, Lukács publie *Lénine*, ouvrage dans lequel il respecte tant bien que mal la ligne officielle du Parti. Cette troisième période s'étend jusqu'en 1933. Continuellement en butte aux attaques lancées contre les positions politiques ultragauchistes et les thèses philosophiques pré-léninistes qu'il avait défendues pendant la période précédente, Lukács se livre à

une sévère autocritique, renie ses œuvres précédentes (*Théorie du roman, Histoire et conscience de classe*), et finit par se rallier corps et âme aux thèses du marxisme orthodoxe.

La quatrième période débute avec son émigration en 1933 à Moscou et se termine avec la mort de Staline. Il semble que pendant cette période Lukács se soit montré un fidèle du stalinisme. À cette époque, il élabore une esthétique marxiste, centrée sur le réalisme, par lequel il ne comprend pas un style, mais un reflet essentiellement fidèle et de valeur classique de la réalité. En 1938, il écrit *Le jeune Hegel* (*Der junge Hegel*), qui ne paraîtra qu'en 1948 (à Zürich et à Vienne). *La destruction de la raison* (*Die Zerstörung der Vernunft*), livre dans lequel Lukács retrace les origines intellectuelles du nazisme, de Schelling à Carl Schmitt, en passant par Dilthey, Simmel et Weber, paraît en 1954 à Berlin.

La dernière période est dominée par la déstalinisation. Comme tout le monde, Lukács condamne les excès du stalinisme. En reprenant des thèmes philosophiques qui l'avaient préoccupé dans les années vingt, il travaille à une monumentale *Ontologie de l'être social* (*Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*, 3 volumes, publié en 1975). Il meurt le 7 juin 1971.

En hommage à Lukács un monument fut érigé à Budapest.

4

Le jeune Lukács¹

Réification et rédemption (première synthèse)

Dans les chapitres précédents, j'ai essayé, en centrant systématiquement l'analyse sur le concept de réification, de reconstruire la pensée de Karl Marx (aliénation, exploitation et fétichisme), de Georg Simmel (tragédie de la vie, de la culture et de la société) et de Max Weber (rationalisation formelle). Dans ce chapitre, je montrerai non seulement que le jeune Lukács a été influencé de façon significative par ses illustres prédécesseurs, mais aussi comment il a synthétisé ces influences diverses, à certains égards contradictoires, dans ce qu'il faut bien considérer comme la formulation classique de la théorie de la réification.

1. Introduction : du néo-idéalisme académique à l'hégélo-marxisme révolutionnaire

1. 1. UN STALINIEN ROMANTIQUE

Dans certains cercles marxistes, Georg Lukács (1885-1971), né György Bernát Löwinger, est considéré comme « le philosophe le plus important depuis Marx² ». Ses contributions principales se situent dans le domaine de la

1. Les abréviations suivantes ont été utilisées : AF : *L'âme et les formes* ; SD : *Zur Soziologie des modernen Dramas* ; TR : *La théorie du roman* ; HCC : *Histoire et conscience de classe* ; SIP : *Schriften zur Ideologie und Politik* ; SL : *Schriften zur Literatursoziologie*.

2. C'est ce qu'affirment, entre autres, GOLDMANN, L. : « Lukács György » (V.), dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, p. 271 et ROCKMORE, T. : « Introduction », dans ROCKMORE, T. (sous la dir. de) : *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, p. 2. Pour une introduction générale à la pensée de Lukács, aussi bien du jeune que du vieux Lukács, cf. ARVON, H. : *Georg Lukács ou le Front populaire en littérature* ; BAHR, F. : *La pensée de Georg Lukács* et PARKINSON, G. : *Georg Lukács*. On dispose désormais d'une reconstruction extensive de la biographie de Lukács et d'une excellente bibliographie secondaire annotée, cf. respectivement KADARKAY, A. : *Georg Lukács. Life, Thought and Politics* et LAPOINTE, F. : *Georg Lukács and his Critics : An International Bibliography with Annotations (1910-1982)*.

sociologie de la littérature et de la philosophie politique. Politiquement et intellectuellement, Lukács est un personnage ambigu et controversé. Admiré en tant que jeune marxien critique par les uns, il est démasqué comme « stalinien romantique » par les autres. Kolakowski l'a comparé à ce propos à un « cheval de Troie à l'intérieur du mouvement marxiste » : sous le masque du marxisme orthodoxe, il essayait d'introduire en catimini un marxisme critique, authentiquement humaniste ; derrière le « socialisme du goulag » se cachait un « marxisme à visage humain ».

Certes, ces deux visions ne s'excluent pas. Chez Lukács, elles se complètent parfaitement dans une sorte de marxisme « titanique » qui commence avec l'utopie de l'homme nouveau et de la révolution totale et s'achève avec la manipulation de la société et la dictature non pas du, mais sur le prolétariat. Cet humanisme pervers — pervers parce que l'humanisme théorético-idéologique débouche sur un antihumanisme pratique — exerce à la fois une attraction peu commune et une répulsion qui est tout aussi, sinon plus intense. La source première de cette aversion est le dogmatisme sublime et sublimé qui caractérise la vision sectaire du marxisme lukácsien³. Que faut-il penser d'un homme qui déclare sans rougir qu'il a « toujours été persuadé qu'il valait mieux vivre sous le pire régime socialiste que sous le meilleur régime capitaliste⁴ » ? Pour Lukács, comme pour son ami Ernst Bloch, que les membres du cercle wébérien surnommaient « les deux évangélistes⁵ », le marxisme est plus que la science de la société, c'est une religion, et, en tant que telle, elle implique le *sacrificium intellectus*.

1. 2. RATIONALISATION OU RÉDEMPTION ?

Toutefois, Lukács n'a pas toujours été marxiste⁶. C'est entre 1907 et 1924 que Lukács est passé du néo-idéalisme académique à l'hégélo-marxisme révolutionnaire. Ce passage d'une vision essentiellement tragique et pessimiste à

3. Tout jugement est relatif. Par rapport au marxisme canonisé de la II^e Internationale, le lukácsisme apparaît comme un rempart contre le dogmatisme. La meilleure formule à ce propos vient de Lichtheim, qui parle des « hérésies dogmatiques » de Lukács. Cf. LICHTHEIM, G. : *Lukacs*, p. 9.

4. Cité par EÖRSI, I. : « Préface : le droit à la dernière parole », dans LUKÁCS, G. : *Pensée vécue, mémoire parlée*, p. 12.

5. Weber réunissait autour de lui la fine fleur de l'intelligentsia allemande. Parmi tant d'autres (je ne nomme que les plus connus : Tönnies, Sombart, Simmel, Troeltsch, Jaspers, Windelband, Lask), Lukács et Bloch faisaient également parti du « Weber-Kreis » de Heidelberg. Cf. à ce propos KARADI, E. : « Bloch et Lukács dans le cercle de Weber », dans *Réification et utopie : Ernst Bloch et György Lukács, un siècle après*, p. 69-87.

6. La question de la continuité ou de la discontinuité de sa pensée ne peut être résolue de façon objective. Le débat sur le nombre de Lukács (un Lukács, deux Lukács, voire même trois ou quatre ?) et la continuité ou, le cas échéant, la discontinuité de sa pensée, est toujours en cours. Globalement, on peut distinguer quatre « écoles » d'interprétation.

a) Selon la première école, il y a deux Lukács, à savoir le jeune et le vieux. Le jeune est alors dépeint comme un hégélien marxiste, critique et révolutionnaire ; le vieux, en revanche, comme un dogmatique hyper-orthodoxe qui truffe ses apologies de l'URSS de citations de Staline. C'est la vision des meilleurs interprètes de Lukács. Cf. MERLEAU-PONTY, M. : *Les aventures de la dialectique*, p. 48-59 ; GOLDMANN, L. : *La création culturelle dans la société moderne*, p. 156 ; LÖWY, M. : *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, p. 228 et 231 et ARATO, A. et BREINES, P. : *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, p. 190-200.

b) Selon la seconde école, il y a toujours deux Lukács, mais la présentation est renversée : le jeune idéaliste est suivi dès 1930 par le marxiste sérieux de l'âge mûr. C'est la vision de Lukács lui-même (« Mein Weg zu Marx », dans SIP, p. 323-329) et de STEDMAN-JONES (« The Marxism of the Early Lukács : An Evaluation », p. 49 sq.).

un utopisme chiliastique et millénaire n'a rien de graduel. Le témoignage d'Anna Lesznai : « D'un dimanche à l'autre, il s'est transformé de Saül en Paul⁷ », indique qu'il s'agit bien plutôt d'une véritable conversion. Dans tout ce processus de transition, ce n'est pas tant ce « saut » kierkegaardien en tant que tel qui m'intéresse que la rupture avec Simmel (en premier lieu) et avec Max Weber (en second lieu) qu'il implique⁸.

Avant la césure, Lukács, qui avait étudié aussi bien avec Simmel à Berlin qu'avec Max Weber à Heidelberg, s'inspirait de la sociologie bourgeoise. Dans *Mein Weg zu Marx*, il déclare à ce propos que « la *Philosophie de l'argent* de Simmel et les travaux de Max Weber sur le protestantisme » constituaient pour lui « les modèles pour une sociologie de la littérature » (SIP, 324). Après la césure, il ne peut plus accepter le passéisme et le fatalisme, typiquement bourgeois par ailleurs, de ses maîtres à penser. Dès lors, il se rallie entièrement à l'activisme ultragauchiste et à l'utopisme romantique d'un jeune Marx passablement hégélianisé. Alors que Simmel et Weber voulaient interpréter le monde, Lukács veut le changer. S'il fallait désigner le trait principal qui sépare l'académisme fin-de-siècle de Simmel et de Weber du militantisme messianique de Marx et de Lukács, il faudrait sans doute retenir cette différence structurelle de sensibilité. Comme j'essaierai de le montrer, ce passage du néo-idéalisme académique à l'hégélo-marxisme révolutionnaire ne reste pas sans conséquences pour la théorie de la réification.

S'il est vrai que Lukács a bâti dès le départ sa théorie de la réification en synthétisant les analyses de Hegel, de Marx, de Simmel et de Weber, cette synthèse se présente différemment dans la phase prémarxiste et la phase marxiste. Alors que dans la première phase, il conçoit la réification de façon non dialectique comme le revers de la rationalisation formelle, au sens de Weber, dans la seconde phase, en revanche, il la conçoit de façon dialectique comme un moment de son dépassement. Au point de vue wébéro- ou simmelo-marxiste, qui interprète la rationalisation comme réification, il superpose donc le point de vue hégélo-marxiste. La prise de conscience de la réification par le prolétariat

→ c) Selon la troisième interprétation, il n'y a qu'un seul Lukács : le bon marxiste qui fut de temps à autre forcé par les conditions objectives à courber l'échine et à s'autocritiquer pour des raisons tactiques. C'est la vision du léniniste ARVON (*op. cit.*, p. 7-8, 68, 100-101) et du philosophe franco-roumain TERTULIAN (*Georges Lukács*).

d) Enfin, selon la quatrième interprétation, à laquelle j'adhère, il n'y a qu'un Lukács, à savoir le stalinien en germe et puissance : Lukács a toujours tendu vers le totalitarisme ; ses positions théoriques ont toujours été basées sur des fondations douteuses. Cf. le pamphlet destructeur, sérieusement vicié par une argumentation *ad hominem* d'ordre psycho-analytique, de ZITTA, V. : *Georg Lukács' Marxism : Alienation, Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology*, et, pour une vision plus nuancée, cf. PICCONE, P. : « Dialectic and Materialism in Lukács », p. 119 sq. et KOLAKOWSKI, L. : *Geschiedenis van het marxisme*, vol. 3, p. 284-285.

7. Cité par KETTLER, D. : « Culture and Revolution : Lukács in the Hungarian Revolution of 1918/19 », p. 68. Anna Lesznai fut membre du Cercle du dimanche de Bela Balazs qui, entre 1915 et 1918, accueillait chaque dimanche chez lui, dans sa maison à Buda, la « crème » de l'intelligentsia hongroise (entre autres : Georg von Lukács, Karl Mannheim, Arnold Hauser, Bela Fogarasi et Bela Bartok). Cf. à ce propos GLUCK, M. : *Georg Lukács and his Generation 1900-1918*, spécialement chap. 1.

8. Dans *La destruction de la raison*, cet ouvrage pamphlétaire qui se résume à une grande *reductio ad Hitlerum* et dont Adorno disait àprement qu'il exprimait « la destruction de la raison de Lukács lui-même » (cf. ADORNO, T. : « Une réconciliation extorquée », dans *Notes sur la littérature*, p. 172), Lukács réglera ses comptes avec l'académisme bourgeois en présentant Simmel et Weber comme des irrationnalistes et, donc, comme des précurseurs du fascisme. Cf. LUKÁCS, G. : *Die Zerstörung der Vernunft*, respectivement p. 387-401 et 521-537.

apparaît alors très hégéliennement comme le moment décisif qui permet de surmonter la scission entre le sujet et l'objet.

À l'instar de Hegel, Lukács conçoit la dérèification comme le *telos* de la réification, ce qui présuppose une philosophie salutiste de l'histoire qui, à mon avis, est non seulement philosophiquement dogmatique et épistémologiquement intenable, mais aussi politiquement dangereuse. Cependant, contrairement à Horkheimer et Adorno qui estiment, comme nous le verrons dans la seconde partie, qu'il faut remplacer la théologie politique par une démonologie politique, je crois qu'il faut rompre avec la philosophie de l'histoire en tant que telle, et cela pour la simple raison que l'histoire n'est pas une biographie à grande échelle. Elle n'a ni sujet, ni *telos*.

D'une manière ou d'une autre, toute tentative pour élaborer une philosophie substantielle de l'histoire s'embourbe dans la mythologie conceptuelle. S'il doit y avoir une philosophie de l'histoire, celle-ci ne peut être que d'ordre épistémologique. Il faut soumettre la philosophie de l'histoire, au sens de Hegel et de Marx, à la critique de la philosophie de l'histoire, au sens de Dilthey et de Simmel. Ici comme ailleurs, seule la voie critique demeure ouverte.

1. 3. LE PROBLÈME DE LA SCISSION

Le problème de la réification ou de la scission du sujet et de l'objet constitue le point de départ et le problème central de l'œuvre de jeunesse de Lukács. À la suite du jeune Hegel⁹, Lukács présente la philosophie comme un « symptôme » de la scission entre le sujet et l'objet : « La philosophie, dit-il, est toujours le symptôme d'une faille entre l'intérieur et l'extérieur, significative d'une différence essentielle entre le moi et le monde, d'une non-adéquation entre l'âme et l'action » (TR, 20).

Globalement, on peut dire qu'entre 1906 et 1923, Lukács aborde le problème philosophique de l'aliénation sur deux registres. D'une part, il le traite d'une façon essentiellement métaphysique — c'est le cas de *L'âme et les formes* (AF) ; d'autre part, il l'analyse d'une façon plus ou moins sociologique — c'est le cas de *Sociologie du drame moderne* (SD), de la *Théorie du roman* (TR) et de *Histoire et conscience de classe* (HCC). Ces analyses sociologiques peuvent à leur tour être subdivisées en trois types : dans *Sociologie du drame moderne*, l'influence de Simmel et de Marx est visible — l'analyse est de type sociologico-historique ; dans la *Théorie du roman*, on flaire les traces de Hegel et de Weber — l'analyse est de type philosophico-historique ; et, enfin, dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács s'appuie sur Hegel, Marx et Weber pour présenter une analyse qui se trouve à mi-chemin entre la sociologie et la philosophie.

Dans les pages qui suivent, j'essaierai de reconstituer le développement intellectuel de Lukács en centrant, une fois de plus, l'analyse sur le thème de la

9. « Lorsque la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes et que les oppositions, ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque, ont acquis leur indépendance, alors naît le besoin de la philosophie. » HEGEL, F. : *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, cité dans HABERMAS, J. : *Le discours philosophique de la modernité*, p. 24, n. 4.

réification. Je me limiterai strictement à l'analyse des écrits de jeunesse de Lukács, donc à ceux de la première et de la seconde période (cf. notice biographique). Dans la mesure où Lukács synthétise dans sa théorie de la réification toutes les analyses qui précèdent et annonce celles qui suivront, de Horkheimer à Habermas, cette reconstitution constitue en quelque sorte le pivot de cet ouvrage. Avec Honneth, j'estime que Lukács demeure encore d'actualité, non pas parce qu'il a donné les bonnes réponses, mais bien parce qu'il a posé les bonnes questions, dont celle de la réification¹⁰.

2. *L'âme et les formes* : la métaphysique de l'absence de la forme

L'âme et les formes (1911), dont le titre à lui seul témoigne déjà de l'influence simmelienne, est un recueil d'essais « ironiques » — au sens lukácsien du terme¹¹ — sur la littérature dans lesquels Lukács a sublimé ses expériences autobiographiques en une métaphysique du tragique. D'une façon générale, on peut dire que ce recueil, dont Polanyi a dit qu'il lui rappelait l'atmosphère d'un « cimetière en floraison », traite de la vie, de l'art, d'*eros*, de la mort et de la philosophie. L'analyse de la relation qui existe entre l'âme humaine et l'absolu platonicien¹², ainsi que celle des formes exprimant les différentes modalités privilégiées de cette relation, constitue le *leitmotiv* qui permet de relier les différents essais entre eux. Dans le premier essai — un essai sur l'essai —, Lukács introduit, en s'inspirant de Nietzsche et de Simmel, une distinction disjonctive entre « la vie » et « la vie » (AF, 16). La première, la vie, est la vie ordinaire, concrète, empirique et sensible, prise au niveau des hommes singuliers — c'est l'existence inauthentique dans le monde réifié, dans le « monde des choses » (AF, 20). La seconde, en revanche, la vie, est la vie des essences métaphysiques, des universaux et des valeurs ultimes — c'est l'existence spirituelle dans le royaume des « idées de Platon » (AF, 16). Avec cette distinction, l'opposition tranchée entre la facticité réifiée et son revers est donc immédiatement posée par Lukács comme point de départ de ses réflexions.

Selon Lukács, le monde réifié des choses et le royaume des idées sont tous deux réels, alors même qu'en aucun cas ils ne peuvent l'être simultanément : « Ce n'est que dans une forme que nous pouvons les éprouver à la fois » (AF, 16), dit-il. La « forme » — que Lukács appellera plus tard « totalité », catégorie tellement centrale qu'elle permet, selon Tertulian, de définir son œuvre comme une « véritable théodicée de la totalité¹³ » — est une structure significative,

10. Cf. HONNETH, A. : « Eine Welt der Zerissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács'Frühwerk », dans *Die zerrissene Welt des Sozialen*, p. 9-24.

11. « J'entends ici par ironie le fait que la critique parle toujours des questions ultimes de la vie, mais toujours aussi sur un ton laissant croire qu'il ne s'agit que de tableaux et de livres, que de jolis ornements inessentiels de la grande vie ; et qu'il ne s'agit pas non plus de l'intériorité la plus profonde, mais seulement d'une belle et inutile surface » (AF, 22).

12. Dans un article émouvant, qui éclaire les bases biographiques des divers essais qui constituent AF, Agnès Heller a dévoilé l'origine existentielle du néoplatonisme lukácsien : une femme, en l'occurrence Irma Seidler, est transposée et sublimée dans l'Idée de la femme. Cf. HELLER, A. : « Georg Lukács and Irma Seidler », dans HELLER, A. (sous la dir. de) : *Lukács Revalued*, p. 27-62.

13. TERTULIAN, N. : *Georges Lukács*, p. 23.

métasubjective et transcendantale qui manifeste ou fait jaillir le sens du sein de la vie empirique.

Superficiellement parlant, la forme est le principe d'unification des contenus littéraires (par ex. l'idylle, la tragédie, la poésie). Or, à y regarder de plus près, il s'avère que, dans la mesure où elle permet d'exprimer comme dans un éclair — *blitzhaft*, dira Adorno — l'union de l'existence essentielle et de l'existence empirique, elle s'apparente à la prise de conscience ou à la révélation religieuse du *nunc stans* (Benjamin). Du moins, c'est comme ça que j'interprète sa définition de la forme comme « moment mystique de la conciliation de l'extérieur et de l'intérieur » (AF, 21).

De nos jours, la forme est la grande absente — ce que Lukács exprimera plus tard en disant que « le non-sens est devenu la forme en tant que non-sens » (TR, 44). Nostalgique du passé, Lukács oppose de façon tout à fait romantique la perte de sens et l'anomie des Temps modernes aux temps où la forme n'était que le langage naturel de la manifestation de l'énergie immédiate des émotions palpitantes.

Quels sont « [c]es temps, se demande-t-il, où l'on ne se demandait pas encore ce que pouvait bien être la forme, et où on ne la séparait pas encore de la matière et de la vie » (AF, 188) ? Sans doute les époques de floraison sociale et culturelle, où les valeurs sociales sont univoques et claires, où l'individu est intimement, organiquement lié à la communauté, où le quotidien se rapporte directement à l'essentiel et l'âme à la forme. Lukács songe à ce propos à la Grèce antique (la « belle totalité » de Hegel et de Hölderlin) et au petit monde de la vieille bourgeoisie (le monde éthique de la vocation et de l'ascétisme). Ce monde paisible, avec son calme des maisons rococo et Biedermeier, constitue le thème caché de la poésie de Theodor Storm (AF, 93-127). Lukács décrit ce monde traditionnel à la périphérie de la modernité, d'une façon féerique et romantique qui cache à peine l'influence de *L'éthique protestante* d'un Weber, revu par Tönnies : « La vocation bourgeoise en tant que forme de vie signifie en premier lieu le primat de l'éthique dans la vie ; elle signifie que la vie est dominée par ce qui se répète systématiquement et selon une règle (*regelmäßig*), par ce qui se reproduit conformément au devoir (*plichtgemäß*), par ce qui doit nécessairement être fait sans considération du plaisir et du déplaisir » (AF, 99).

Dans ce monde éthique, ou, pour parler comme Tönnies, dans cette « communauté organique », rien n'est problématique. Grâce au travail, la vie est dotée d'un sens : « L'œuvre, dit Lukács, est le but et le sens de la vie » (AF, 100). Selon Lukács, le monde moderne ne connaît plus cette unité heureuse de la vie et du sens. Pour nous, qui sommes déracinés et plongés dans l'absurdité, cette plénitude ne peut plus être qu'un objet d'aspiration, l'objet d'une recherche du temps perdu — une « inaccessible fleur bleue » (AF, 96), dit Lukács.

Dans la modernité, les formes ne sont plus données de façon immédiate, ni dans l'art, ni dans l'existence quotidienne. Sur le plan artistique, la forme ne devient sensible que par l'abstraction constructrice, par une « mise en forme spécifique et totale d'une vie spécifique et complète » (AF, 33). Cette conciliation

de la particularité (*la vie*, exprimée par la poésie) et de l'universalité (*la vie*, exprimée par la philosophie) ne peut pas être effectuée par l'artiste lui-même. Elle est l'œuvre du critique, le résultat du travail de l'essayiste sur l'œuvre. Réconcilier l'expérience et l'essence, c'est là la tâche de l'essai, mais cette tâche ne peut plus être accomplie que de façon négative. L'essayiste qui pose les questions les plus profondes « Qu'est-ce la vie, l'homme ou le destin ? » n'obtient plus de réponse. Désormais, les dieux se taisent. « Une question est soulevée, puis tellement approfondie qu'elle fait naître la question de toutes les questions ; alors, cependant tout reste dans l'incertitude¹⁴ » (AF, 28).

Sur le plan de l'existence, on ne peut plus accéder aux formes non plus. Kierkegaard voulut créer des formes à partir de la vie : « Sa tragédie : il voulut vivre ce qu'on ne peut vivre » (AF, 70). Les romantiques voulurent poétiser le destin ; par là même, « l'abîme qui séparait les sommets de la base devint de plus en plus grand » (AF, 78). Stefan George se détacha de la communauté ; il tomba dans la glacière de la « nouvelle solitude » (AF, 129). Bref, il faut faire face à la réalité et accepter l'inévitable absurdité de la vie comme destin. Lukács ne voit pas d'autre issue que la résignation héroïque. Compte tenu du vide effrayant qui l'entoure, il estime que l'attitude tragique est désormais la seule possible, la seule qui soit encore quelque peu authentique. Cette attitude tragique découle immédiatement de sa vision métaphysique, qui sépare platoniciennement la « vraie vie » de la « vie empirique » : « Tout s'écoule, tout se mêle sans frein et forme un alliage impur ; tout est détruit, tout est démantelé, jamais quelque chose ne fleurit jusqu'à la vie véritable. Vivre : c'est pouvoir vivre quelque chose jusqu'au bout. La vie [empirique] : jamais quelque chose n'est vécu jusqu'au bout. [...] La vraie vie est toujours irréaliste, toujours impossible pour la vie empirique. [...] On ne pourrait vivre sur ces hauteurs — sur les hauteurs de la vie propre, des possibilités ultimes et propres. On doit retomber dans l'apathie : on doit renier la vie pour pouvoir vivre » (AF, 247).

En dernière instance, l'attitude qu'on adopte envers la vie est inséparable, selon Lukács, de celle que l'on adopte envers la mort. La mort est la limite. Elle est dépourvue de sens, elle sape tous les projets et ôte toute importance à l'individu, en interrompant soudainement le cours de sa vie. À l'instar de Simmel, qui estimait dans son testament philosophique que la mort était en quelque sorte apte à donner une forme à la vie, le jeune Lukács, « l'élève personnel » de Simmel (SIP, 324) qui est constamment tenté par le suicide, estime que la grandeur de l'homme tragique réside dans le refus sans angoisse d'une vie où aucun projet ne serait susceptible d'aboutir, dans l'expérience de la limite fatale qui éveille l'âme à la conscience de soi¹⁵. Pour le héros tragique, la mort a un sens : « La mort — la limite en tant que telle — est une réalité toujours immanente, inextricablement liée à chacun de ses événements. [...] [la mort] n'a pas

14. Le contraste avec la Grèce antique est révélateur : « Homère a trouvé la réponse avant que le développement historique de l'esprit permit de formuler la question. [...] Le Grec ne connaît que des réponses, mais pas de questions, que des solutions — parfois énigmatiques — mais pas d'énigmes, que des formes, mais pas de chaos » (TR, 21).

15. Cf. SIMMEL : *Lebensanschauung*, chap. 2.

seulement des significations négatives [...] c'est une affirmation de la vie¹⁶ » (AF, 257).

3. *Sociologie du drame moderne : la réification de la vie et la crise de l'individualisme*

Jusqu'à présent, nous avons approché l'analyse des conditions aliénées de la vie moderne sous un angle métaphysico-existential : la réconciliation de la vie empirique et de la vie essentielle est exclue, la culture occidentale est en crise, la vie tragique est la seule qui soit authentique. Dans *Histoire du développement du drame moderne* et *Sociologie du drame moderne*, Lukács, théâtrophile et cofondateur du théâtre des Thalia, apporte une interprétation sociologico-historique, simmelo-marxiste du déclin culturel. Simmel ? Oui, car comme Lukács le déclare dans un entretien, « la philosophie de mon ouvrage sur le drame est, à vrai dire, celle de Simmel¹⁷ ». Marx ? Oui, également, mais « Marx le 'sociologue', vu en grande partie à travers les lunettes de Simmel et de Max Weber » (HCC, 384).

L'influence de la sociologie formelle de Simmel est nette. Elle se manifeste déjà dans la façon dont Lukács insiste sur la notion de forme — « la forme, écrit-il, est ce qui est vraiment social dans la littérature » (SL, 71) —, et dans la définition de la tâche de la sociologie littéraire : « Le problème central d'une sociologie des formes littéraires est de réduire les éléments historiques-temporels de la vie, ainsi que les contenus des formes d'art à un type formel (*formale Typus*) et d'étudier ensuite l'interaction entre les formes de vie et les formes d'art » (SD, 303).

Bien que moins visible, l'influence de Marx se manifeste dans l'analyse que Lukács propose du conditionnement indirect des formes artistiques par les conditions économiques. Dans le cas du drame moderne, l'économie exerce son efficacité causale, selon Lukács, par l'intermédiaire du public et de l'idéologie bourgeoise, ainsi que par les effets secondaires de l'objectivation et de la rationalisation de la sphère économique sur la vie quotidienne. Comme nous allons le voir immédiatement, c'est par ce biais-ci que Lukács introduira son analyse de la réification dans la modernité.

3. 1. LE DRAME MODERNE

Le public du drame moderne est un public restreint. Pour des raisons économiques, seuls les riches peuvent se permettre d'aller au théâtre. Le caractère

16. Avec cette vision tragique de la vie, le jeune Lukács n'aurait pas seulement redécouvert le sens authentique de la philosophie kantienne, il aurait aussi anticipé l'existentialisme (« La philosophie existentialiste a en effet son origine intellectuelle dans le livre de Lukács *L'âme et les formes*, paru en 1911 ») — c'est la thèse (souvent répétée) de Lucien GOLDMANN. Cf. *Marxisme et sciences humaines*, p. 260 « Introduction aux premiers écrits de Lukács », dans TR, p. 161 sq. et « Georg Lukács : l'essayiste », dans *Recherches dialectiques*, p. 247 sq.

17. LUKÁCS, G. : *Pensée vécue, mémoire parlée*, p. 48.

élitiste du théâtre est encore renforcé par l'intellectualisme du drame moderne (*Buchdrama*). Il s'ensuit que le drame moderne a perdu le caractère universel qui caractérisait le drame classique. Il ne s'adresse plus aux masses, mais à une aristocratie de l'esprit minoritaire, aristocratie qui n'est elle-même qu'un agrégat d'individus isolés.

Par ailleurs, avec le passage de la communauté (*Gemeinschaft*) à la société (*Gesellschaft*), le drame a nécessairement dû perdre son universalité, car le propre de la modernité est la décomposition du sentiment « nomique » de l'unité organique. Il n'y a plus de valeurs, ni de normes, ni de symboles, ni de mythes universellement partagés. Conséquemment, le sentiment religieux qui imprégnait et nourrissait le drame antique s'est évaporé. La bourgeoisie montante des Lumières a encore tenté de restaurer l'unité par la « fiction de l'humain universel » (SD, 329), mais, compte tenu de la « progression inexorable du relativisme » (SD, 333), cette tentative n'a pu aboutir, selon Lukács.

Dans le drame moderne, que Lukács considère d'ailleurs explicitement comme « une arme de la lutte idéologique des classes bourgeoises montantes » (SD, 308), le conflit entre les visions du monde est au centre des pièces dramatiques. Or, la lutte pour l'imposition de la définition du monde, qui sévit à l'intérieur des classes bourgeoises sous la forme mannheimienne du conflit des générations, est tout aussi importante¹⁸ (SD, 334 *sq.*). Lutte entre les classes, lutte entre les générations, les individus aussi sont perpétuellement engagés dans une lutte hobbesienne pour l'existence — ce qui est toujours un signe de la réification, car métathéoriquement parlant, celle-ci n'est rien d'autre que la conjonction d'un concept d'agir stratégique et d'un concept matérialiste de la structure sociale : « L'affirmation de la personnalité devient impensable sans la soumission de la personnalité d'un autre, dont la préservation implique à son tour impitoyablement l'annihilation du premier » (SD, 647).

Cette lutte acharnée de tous contre tous a pour conséquence que le confident disparaît de la scène. Se côtoyant sur le mode instrumental-stratégique de la relation de l'objet à l'objet, les hommes ne se comprennent plus. L'intimité des rapports sociaux communautaires devient un souhait nostalgique. Le dialogue est déchiré, il devient de plus en plus impressionniste et intellectuel. Les dimensions communicationnelle, affectuelle et expressive de l'action ayant disparu, les hommes solitaires ne peuvent plus communiquer ce qu'ils sont et ce qu'ils sentent réellement. L'action perd sa spontanéité. En tant qu'action stratégique, elle ne fait plus que réfléchir les conditions extérieures. Comparés aux héros du drame ancien, les héros du drame moderne sont « bien plus passifs qu'actifs, quelque chose leur arrive, plutôt qu'ils font eux-mêmes quelque chose [...] ; leur héroïsme est l'héroïsme du désespoir, de la nécessité, pas celui de l'impétuosité courageuse » (SD, 343). Comme de « simples pièces d'échecs, leur volonté coïncide avec leur possibilité de mouvement » (SD, 345).

18. Cf. MANNHEIM, K. : « Das Problem der Generationen », dans *Wissenssoziologie*, p. 509-565.

3. 2. LE DRAME BOURGEOIS

De même que Simmel a interprété l'argent comme le symbole de la modernité, de même Lukács analyse ici le drame moderne comme le symbole de la culture bourgeoise dans sa totalité, comme expression stylisée de la réification de la vie et de la dépersonnalisation de l'individu à l'ère de la modernité. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre sa thèse selon laquelle « le drame moderne est le drame de la bourgeoisie ; le drame moderne est le drame bourgeois » (SD, 304). À la suite de Simmel, ou plus précisément d'un Simmel quelque peu marxisé, Lukács présente la réification comme la caractéristique distinctive de la modernité. Depuis la Révolution française, qui représente pour Lukács le seuil de la modernité, la bourgeoisie montante a fait l'expérience de l'autonomisation tragique des formes sociales et économiques : « Cette grande expérience leur a appris qu'il y a de l'histoire — comme une forme de vie et non pas comme une science — ce qui veut dire que toute chose, une fois qu'elle est apparue dans la vie, mène une vie indépendante, détachée de son créateur et de son but, de sa nocivité et de son utilité, du bien et du mal. [...] Leur vie se tourne contre eux, les moyens sont devenus des fins » (SD, 322).

Autrement dit, « l'expérience décisive de la bourgeoisie est celle de la réification de la vie » (*Versachlichung des Lebens* — SD, 665). Et dans le sillage de Marx et de Simmel, Lukács relie ensuite l'objectivation de la vie à la division du travail et au capitalisme : « Du point de vue de l'individu, l'essence de la division moderne du travail est qu'elle sépare le travail des capacités irrationnelles et, partant, des capacités qualitativement déterminables du travailleur et qu'elle le subordonne aux critères objectifs de la performance, extérieurs à sa personnalité et sans rapport à celle-ci. La tendance économique majeure du capitalisme est du même ordre : l'objectivation de la production, sa séparation d'avec la personnalité des producteurs. À travers l'économie capitaliste, c'est une abstraction objective, le capital, qui devient le producteur effectif, lequel n'a plus aucun lien organique avec la personne de son propriétaire occasionnel ; que les propriétaires soient des personnes ou non (société d'actions), cela n'a aucune importance » (SD, 665-666).

Cette tendance à la dépersonnalisation qui se manifeste aussi bien dans le sous-système de l'État (bureaucratie, armée) que dans le sous-système économique (la monétisation universelle, la Bourse) affecte également la vie quotidienne. Dans la mesure où la réification signifie que l'action individuelle est déterminée de l'extérieur par des macrostructures d'ordre matériel, elle sape les fondements de la liberté individuelle. Lorsque Lukács affirme à ce propos que « l'existence brute en tant que telle commence déjà à devenir problématique » (SD, 668), il ne suit pas seulement Simmel, il anticipe déjà la thèse francfortoise de la « fin de l'individu ».

Bien que l'analyse lukácsienne du « drame de l'individualisme » (SD, 662) soit calquée sur l'analyse simmelienne de la « tragédie de la culture », il est néanmoins clair que l'analyse de Lukács est plus historique que celle de Simmel.

Dans la mesure où il interprète d'emblée la tragédie de la culture comme la tragédie de la culture bourgeoise et le drame bourgeois comme le drame du capitalisme, on peut dire que Lukács a pour ainsi dire corrigé l'analyse formelle de la réification de Simmel par celle de Marx. Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács historicisera l'analyse simmelienne à tel point que, par définition, la réification ne peut être que capitaliste. Pour éviter la dogmatisation de la théorie de la réification, une correction simmelienne ou wébérienne s'avérera alors nécessaire.

4. La théorie du roman : la perte de la patrie transcendante, la seconde nature et l'individu problématique

Imbibée de la nostalgie de l'âge d'or où l'or ne régnait pas, *La théorie du roman* (écrite en 1914-1915), avec toutes ses élévations lyriques, est sans doute le plus beau livre que Lukács ait jamais écrit. En tant qu'étape sur la route vers Marx, cet ouvrage, que Lukács rejettera catégoriquement par la suite (TR, 5-18), marque « le passage de l'idéalisme subjectif à l'idéalisme objectif » (SIP, 325). En effet, sous l'influence de son ami Ernst Bloch, qui lui a ouvert les horizons de la grande philosophie systématique, Lukács est devenu hégélien. En tant que « produit typique des tendances des sciences de l'esprit » (TR, 7), ce livre, qui baigne dans le désespoir face à la guerre, est aussi un livre éminemment wébérien.

L'influence de Weber n'est pas seulement manifeste dans l'emploi d'idéal-types et dans le rejet vitaliste de la pensée mécaniciste, mais aussi et surtout dans l'accentuation de la perte de sens (« désenchantement du monde ») et de la perte de liberté (la « cage d'acier ») comme caractéristiques distinctives de la modernité. En revanche, les empreintes de Marx ont totalement disparu¹⁹. Dès lors, *La théorie du roman* peut être présentée comme une synthèse partielle de *L'âme et les formes* (perte de sens) et de la *Sociologie du drame moderne* (perte de liberté), mais sans la spécificité sociologique de cette dernière.

4. 1. PERTE DE L'UNITÉ

Plus encore que les œuvres précédentes, *La théorie du roman* est l'expression exemplaire du « romantisme anticapitaliste²⁰ ». La structure binaire de *L'âme et les formes*, qui opposait très kierkegaardienement la vie à la vie, se retrouve dans cet essai sur le roman. Celui-ci est structuré par l'opposition entre l'hellénité et la modernité, entre l'épopée et le roman. Le monde hellénique, en tant que construction idéaltypique, au sens littéral du mot, d'un « paradis à jamais

19. Dans *The Philosophy of the Novel*, Jay Bernstein s'efforce de démontrer que « *La théorie du roman* est effectivement, mais non intentionnellement, une œuvre marxiste » (p. xii). Cependant, son argument central est tellement subtil — dans TR, Lukács aurait découvert, mais sans le comprendre, que la narration relève de la pseudopraxis — qu'à la fin on n'arrive plus à séparer ce qui est marxiste de ce qui est vaguement marxistoïde.

20. Sur « l'anticapitalisme romantique » chez Lukács, cf. Löwy, M. : *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, p. 79 sq.

perdu » (TR, 80), se présente à Lukács, comme il se présentait au jeune Hegel ou à Winckelmann d'ailleurs, comme une communauté organique transproblématique, close et parfaite : les dieux régissent l'univers ; l'essence est immanente au monde et à la vie ; les relations interhumaines et les structures qui en naissent sont riches, proches et parentes de la « patrie archétypique : amour, famille, cité » (TR, 24). Bref, tout baigne dans une harmonie bienheureuse, et, surtout, le monde et la vie ne sont affectés par aucune scission : « Ce monde est homogène, et ni la séparation entre l'homme et le monde, ni l'opposition du *je* et du *tu* ne sauraient détruire cette homogénéité. [...] Alors il n'est encore aucune intériorité, car il n'est encore aucune extériorité, aucune altérité pour l'âme. [...] Existence et essence sont alors des notions identiques » (TR, 23, 20, 21).

Or, depuis que nous avons découvert que l'esprit est créateur, cette belle totalité normative, qui dessine en creux notre situation comme son négatif, s'est brisée²¹. Dès lors, nous avons dû constater à nos dépens qu'entre le savoir et le faire, entre l'être et le devoir-être, entre l'âme et le monde, entre le *je* et le *tu*, un abîme infranchissable se creuse au-delà duquel « toute substantialité flotte dans l'éparpillement de la réflexivité » (TR, 25). Comme le jeune Hegel, Lukács estime que la naissance du sujet réflexif et le désenchantement du monde, ainsi que la scission de l'intériorité de l'individu et de l'extériorité de la société sont des processus corrélatifs : « L'intériorité n'est possible et nécessaire que quand les dieux se sont tus et que ni le sacrifice ni l'extase ne peuvent leur délier la langue ou forcer leur secret, quand le monde de l'action se détache des hommes et que cette autonomie [du monde] le rend creux [...] » (TR, 60).

Autrement dit, le principe moderne de l'individualité naît du double processus de la disparition de l'immanence du sens de la vie et de l'autonomisation des structures sociales. Si la perte du sens transcendantal, qui rend *a priori* l'action significative, se fait sentir dans la vie quotidienne sous la forme de l'anomie vécue, la perte de liberté se manifeste sous la forme de l'aliénation. Anomie et aliénation sont causalement liées. Dans la mesure où la perte du sens signifie que l'action n'est plus causalement efficace, et cela pour la simple raison que, n'étant plus orientée vers des normes, elle est exodéterminée par des conditions matérielles, la perte de liberté peut être considérée comme le corollaire de la perte de sens. Les individus ne font pas seulement face à des structures sociales inertes dont l'existence repose uniquement sur leur facticité, ou comme le disait le jeune Hegel, sur leur « positivité », ils sont aussi déterminés par elles et incapables de les déterminer.

4. 2. LE MONDE DE LA PROSE

Ce double processus de scission du sujet et de l'objet n'est pas sans conséquences pour la forme littéraire, selon Lukács. Au fur et à mesure que

21. Le Moyen Âge chrétien, représenté par Dante, fonctionne comme phase médiane entre la Grèce homérique et la modernité. Le sens de la vie est toujours là, présent, mais néanmoins transposé dans l'au-delà. Ici-bas, la totalité est morcellement ou nostalgie.

l'évolution rend le monde toujours plus prosaïque, l'épopée, dont l'objet n'est pas un destin personnel, mais celui d'une communauté, doit disparaître pour céder la place à une forme littéraire absolument nouvelle : le roman. « Le roman, dit Lukács dans une formule très wébérienne, est l'épopée d'un monde sans dieux » (TR, 100). Le héros du roman est un homme seul, isolé et problématique, « transcendentalement [sans] feu, ni lieu » (TR, 32), qui s'égare dans un monde contingent. Son monde est un monde froid et objectif, dénué de sens et profondément anémique. « Le ciel étoilé de Kant ne brille plus » (TR, 28), dit Lukács à ce propos. Ce monde, qui est pourtant bien le produit de l'action humaine, suit ses propres lois et les impose de l'extérieur à ses habitants. Ce n'est pas un foyer, mais une « prison » (TR, 58) — une « maison de servitude », dirait Weber. On retrouve ici l'idée de la réification, non pas *eo nomine*, mais sous le vocable vitaliste — qui, comme nous le verrons par la suite, fera carrière dans l'École de Francfort — de la « seconde nature »²².

La longue citation qui suit doit être lue avec attention, car elle peut être considérée comme un rappel condensé de la théorie hégélienne de la positivité, de la philosophie simmelienne de la culture et de la théorie wébérienne de la pétrification de l'esprit : « La seconde nature, celle des relations sociales, ne possède aucune substantialité lyrique [...] Cette nature n'est pas muette, sensible et dénuée de sens, comme la première ; elle est la pétrification d'un complexe de sens devenu étranger, inapte désormais à éveiller l'intériorité ; elle est un ossuaire d'intériorités mortes [...] Lorsque l'élément spirituel des structures ne peut plus devenir immédiatement manifeste, lorsque ces structures ne se présentent plus comme condensation et comme concentration d'intériorités capables de se reconvertir en spiritualité à chaque instant, elles doivent acquérir sur l'homme un empire aveugle et universel pour subsister. Et ce que les hommes savent de cette puissance qui les asservit, ils l'appellent lois et, à travers ce concept de loi, l'horreur de son omnipotence et de son universalité se change, pour la conscience, en la sublime et exaltante logique d'une inhumaine, éternelle et immuable nécessité (TR, 58-59). [...] Ce monde est une seconde nature ; comme la première, il ne peut être défini que comme un système de nécessités connues mais dont le sens reste étranger » (TR, 56).

Ce monde réifié sans âme est le « monde de la prose » (Hegel), et en tant que tel, il est le terreau transcendantal du roman. Le héros du roman (l'individu moderne) se heurte constamment à cette extériorité mécanique. Les valeurs qu'il choisit et qu'il cherche à objectiver par son action dans le monde sont neutralisées dans leur effectivité ; elles deviennent des idéaux impuissants qui flottent dans l'air comme des bulles, éclatant au premier contact avec la réalité extérieure. « La faille entre l'être effectif de la réalité et le devoir-être de l'idéal est infranchissable » (TR, 73). L'époque moderne est imperméable et indifférente

22. Le concept de « seconde nature » se trouve déjà chez Démocrite. Il est probable que Lukács l'ait repris de Hegel. Néanmoins, c'est grâce à Lukács qu'il passera dans la théorie critique de l'École de Francfort. Sur les aventures de ce concept, de Démocrite à Adorno et Gehlen, cf. FUNKE, G. et RATH, N. : « Natur zweite », dans RITTER, J. et GRÜNDER, K. (sous la dir. de) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VI, p. 484-494 et, du même : *Adorno's kritische Theorie. Vermittlungen et Vermittlungsschwierigkeiten*, p. 65-78.

aux valeurs. C'est pourquoi Lukács la désigne, à la suite de Fichte, comme « ère de la parfaite culpabilité » (TR, 155).

Accablé par l'amoralité du monde, le héros se démoralise et, à l'instar des mystiques wébériens, fuit le monde. Il renonce à sa structuration et se retire dans l'intériorité de son âme. Là, la lutte continue, mais c'est une lutte contre l'ennui, contre « le déroulement du temps comme durée » (TR, 121). Le héros est déchu. Le romancier en est conscient, et c'est ce qui explique la structure ironique propre à la forme romanesque. Le romancier présente le non-sens du monde contemporain comme le sens ultime de notre époque : « L'ironie de l'écrivain, dit Lukács, est la mystique négative des époques sans Dieu » (TR, 86). Jameson note finement à ce propos que le héros réel du roman moderne est le romancier lui-même²³.

4. 3. *EX ORIENTE LUX*

Toutefois, la théorie du roman ne se termine pas dans le désespoir de la lucidité ultime. Lukács rêve d'une utopie de l'avenir, d'un « monde nouveau » (TR, 155), d'une nouvelle communauté éthique sans réification où la scission entre le sujet et l'objet ne serait plus qu'un mauvais souvenir. Il est vrai qu'en 1914, il n'entrevoit guère de voie de régénération interne de la civilisation occidentale. Affecté par le pathos du nihilisme russe, il se demande : « Qui nous sauvera de la civilisation occidentale²⁴ ? » (TR, 5-6). Dans son esprit, le salut ne peut que venir du monde spirituel de la Russie : *ex oriente lux*. Tolstoï serait l'annonceur de cette ère nouvelle ; Dostoïevski, qui appartient déjà au monde nouveau, en serait le nouvel Homère : « L'interprétation historico-philosophique [de l'œuvre de Dostoïevski] aura pour tâche de dire si nous sommes effectivement sur le point d'abandonner l'état de parfaite culpabilité ou si de simples espérances annoncent seulement le début d'une ère nouvelle²⁵ [...] » (TR, 155).

On se trouve ici à la limite précise entre le littéraire et le politique. À partir de l'espoir messianique que Lukács exprime dans les pages ultimes de *La théorie du roman*, on peut comprendre le saut d'une utopie à l'autre. Après quelques doutes rapidement écartés sur le caractère éthique des moyens préconisés par les révolutionnaires bolchéviques²⁶, Lukács se convertit au marxisme. D'un dimanche à l'autre, l'aristocrate de l'esprit « von Lukács » s'est métamorphosé en « camarade Lukács ». Dès lors, la révolution, si violente soit-elle, lui apparaît

23. JAMESON, F. : *Marxism and Form*, p. 173.

24. Le traducteur a, par mégarde, traduit *Wer rettet uns von der westlichen Zivilisation ?* par « Qui sauvera la civilisation occidentale ? ».

25. Les cahiers de notes découverts, après la mort de Lukács, dans la célèbre « valise de Heidelberg », contiennent le plan d'un grand livre sur Dostoïevsky. Ce plan à lui seul, qui met en relief la russophilie de Lukács, permet de mieux cerner les contours de son messianisme utopique et de son éthique de la « bonté ». Cf. à ce propos LÖWY, M. : *op. cit.*, p. 130-145.

26. « Je répète : le bolchevisme repose sur l'hypothèse métaphysique suivante : le bien peut sortir du mal, et est-il possible, comme le dit Razoumikhine dans *Crime et châtiment*, d'arriver en mentant jusqu'à la vérité. L'auteur de ces lignes est incapable de partager cette foi, et c'est pourquoi il voit un dilemme moral insoluble dans la racine même de l'attitude bolchevique » (« Le Bolchevisme comme problème moral », traduit du hongrois dans LÖWY, M. : *op. cit.*, p. 308-312, ici p. 312).

comme un impératif moral. À ce propos, Lukács cite Ropschkin, le terroriste russe : « Le meurtre n'est pas permis, il est un péché inconditionnel et impardonnable ; bien qu'il ne soit pas permis, il doit quand même être commis » (*es 'darf' zwar nicht, aber es 'muß' dennoch getan werden* — SIP, 11).

Digression : la sociologie du roman de Lucien Goldmann

Dans *La théorie du roman*, le roman apparaît comme un genre épique, caractérisé par la rupture insurmontable entre le héros et le monde de la positivité. Ballotté entre la totalité normative, dont il garde le souvenir nostalgique, et l'antagonisme radical à un monde dégradé et inauthentique, le héros du roman recherche des valeurs authentiques. Il doit nécessairement échouer, nous l'avons vu.

Partant de la relation entre le héros et le monde, Lukács distingue trois idéaltypes romanesques :

1) le « roman de l'idéalisme abstrait » (TR, 91-108) : il est caractérisé par l'activité du héros dont la conscience est « trop étroite » pour pouvoir faire face à la complexité du monde. Tel est le cas de Don Quichotte, l'idéaliste impénitent qui lutte au nom de valeurs que son époque renie ;

2) le « roman de la désillusion » (TR, 109-130) : il est orienté vers l'analyse de la vie intérieure et caractérisé par la passivité du héros dont la conscience est « trop large » pour se satisfaire de ce que le monde pseudonaturel de la convention peut lui apporter. Tel est le cas d'Oblomov, dont la vie intérieure est à tel point inadaptée au monde extérieur qu'il reste éternellement, désespérément couché ;

3) le « roman de l'éducation » (TR, 131-144) : à la lisière de l'idéalisme et du romantisme désillusionné, le héros comprend et accepte la nécessité des structures sociales en même temps qu'il essaie d'exercer une influence efficace sur elles. Le type de cette tentative de synthèse est Wilhelm Meister de Goethe, qui se résigne à l'autolimitation caractéristique de la « maturité virile ».

Dans *Pour une sociologie du roman*, Lucien Goldmann, le sociologue marxiste de la littérature, a mis en relation la théorie du roman de Lukács avec sa théorie de la réification, que j'analyserai dans la prochaine section, ainsi qu'avec la théorie du fétichisme de Marx²⁷. La thèse centrale de Goldmann est que dans une société dominée par la catégorie de la marchandise, l'infrastructure tend à déterminer totalement la superstructure : « La conscience collective perd progressivement toute réalité active et tend à devenir un simple reflet de la vie économique et, à la limite, à disparaître²⁸ ».

De cette thèse, qui correspond, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, à la thèse francfortoise de la « fin de l'idéologie », Goldmann fait dériver deux autres hypothèses : i) qu'il existe une homologie rigoureuse entre la structure romanesque, décrite par Lukács, et la structure d'échange de

27. Pour une introduction à la pensée de Goldmann, cf. NAIR, S. et LÖWY, M. : *Lucien Goldmann et la dialectique de la totalité*, JAY, M. : *Marxism and Totality*, p. 300-330 et KOLAKOWSKI, L. : *Geschiedenis van het marxisme*, vol. 3, p. 358-376.

28. GOLDMANN, L. : *Pour une sociologie du roman*, p. 45. Ce thème est repris et plus amplement développé dans *Recherches dialectiques*, p. 85 sq.

l'économie libérale, décrite par Marx²⁹ ; ii) qu'on peut établir certains parallélismes entre l'évolution ultérieure de la structure romanesque et celle de la structure de l'économie capitaliste³⁰. Combinées, ces deux hypothèses débouchent sur la typologie suivante du développement de la réification :

1) *le capitalisme libéral et l'individu problématique* : on peut découvrir une homologie entre la structure marchande — les valeurs d'usage sont implicites, elles n'agissent que par la médiation des valeurs d'échange — et la structure romanesque telle qu'elle fut analysée par Lukács. Plongé dans un monde inauthentique, le héros recherche de façon « démoniaque » des valeurs authentiques. Or, comme celles-ci se trouvent, à l'instar des valeurs d'usage, à l'état implicite, le héros apparaît nécessairement comme un individu problématique ;

2) *le capitalisme des monopoles et l'effacement de l'individu* : avec le passage de l'économie libérale à l'économie des cartels et des monopoles (1910-1945), l'importance de l'entrepreneur wébérien ainsi que l'importance de l'individu en général s'amenuise. Ce développement se manifeste dans les romans de Joyce, Kafka, Musil, Sartre et Camus, qui se caractérisent par l'absence du sujet et la disparition de toute quête de sens ;

3) *le capitalisme organisé et la réification aggravée* : les crises économiques sont stabilisées par l'intervention de l'État. À ces mécanismes économiques d'autorégulation correspondent l'autorégulation et la domination des objets dans l'univers du Nouveau Roman. Les objets et leurs mouvements autonomes ont remplacé l'action humaine. Celle-ci est réduite au minimum. Dans *La jalousie* de Robbe-Grillet, par exemple, l'homme est devenu un spectateur passif, réduit à l'état le plus abstrait : un œil qui regarde et enregistre les événements qui se déroulent dans le monde extérieur.

5. Histoire et conscience de classe : de la réification à la rédemption

5. 1. UNE ŒUVRE PARADIGMATIQUE

On peut résumer le passage de Lukács au communisme comme une « transcroissance » de l'esthétique à la politique. En devenant marxiste, Lukács a transposé son idéal de l'harmonie du domaine esthétique au domaine politique³¹. *Histoire et conscience de classe* (HCC), significativement sous-titré *Essais de dialectique marxiste* (1923), est le résultat de cette transfiguration marxiste. Malgré toutes ses défaillances, cet ouvrage classique est, avec le

29. GOLDMANN, L. : *op. cit.*, p. 21-40 et « Introduction aux premiers écrits de Lukács », dans TR, p. 178-183.

30. GOLDMANN, L. : *op. cit.*, p. 272-275, 281-285 et 365-372, ainsi que *La création culturelle dans le monde moderne*, p. 30-45.

31. Cette transposition ressort clairement quand on compare l'article prémarxiste « Le rapport entre le sujet et l'objet dans l'esthétique » (1917) avec l'article marxiste « La culture ancienne et la culture nouvelle » (1919). Alors que, dans le premier article, Lukács défend l'idée que seule l'esthétique peut rétablir l'harmonie, dans le second, en revanche, il présente la révolution comme le premier pas vers la restauration effective de l'unité organique. En allant un peu vite, on pourrait dire que Lukács identifie le socialisme à l'avènement d'une nouvelle hellénité.

Tractatus (1921) de Wittgenstein et *L'être et le temps* (1927) de Heidegger, l'un des trois livres qui ont le plus marqué la philosophie du xx^e siècle³². Cette affirmation de Schnädelbach est à peine excessive, car *Histoire et conscience de classe* constitue sans le moindre doute le texte de philosophie marxiste le plus important depuis la mort de Marx.

En effet, dans la mesure où il est à l'origine du « marxisme occidental » (Merleau-Ponty) et a influencé une multitude d'auteurs, d'Adorno à Zima, ce livre peut à juste titre être considéré comme une œuvre paradigmatique, au sens de Kuhn, qui a révolutionné les fondements du socialisme scientifique. Ce n'est donc pas un hasard si les clercs de l'ABC communiste virent immédiatement dans ce livre, qui trace une ligne de démarcation nette entre le dogmatisme orthodoxe du marxisme russe et le dogmatisme hétérodoxe du marxisme occidental, un brûlot révisionniste³³. Ce qui distingue le premier du second, c'est le « holisme hégélien », la dialectique idéaliste vitalisée de la totalité que Lukács a réintroduite dans le marxisme sclérosé, lui rendant ainsi une insolente jeunesse.

Le cœur de ce classique du marxisme, qui se présente comme un cocktail explosif de messianisme utopique, de foi eschatologique, d'anticapitalisme romantique, de moralisme révolutionnaire, de sociologie classique, de philosophie de la vie marxisée et d'idéalisme hégélien, tient dans la théorie de la réification. Pour bien comprendre la signification paradigmatique de *Histoire et conscience de classe*, et la façon dont la théorie de la réification sera développée ultérieurement par la théorie critique de l'École de Francfort, il est important de voir que celle-ci réunit d'une façon hautement problématique les approches wébéro- (ou simmelo-) marxiste et hégélo-marxiste de la réification³⁴. Si la première synthétise la théorie wébérienne de la rationalité formelle et la théorie marxiste du fétichisme des marchandises, la seconde fusionne la logique dialectique de Hegel et la théorie marxiste de la lutte des classes. Du point de vue wébéro-marxiste, la réification apparaît comme le revers de la rationalisation formelle qui caractérise le capitalisme ; du point de vue hégélo-marxiste, la conscience de classe prolétarienne apparaît comme le sujet-objet identique de l'histoire.

Dans la seconde partie, nous verrons que les membres de l'École de Francfort décomposeront cette synthèse fragile. D'une part, ils radicaliseront le point wébéro-marxiste ; d'autre part, ils remplaceront la dialectique hégélo-marxiste de la conscience par la théorie freudienne de la sublimation répressive — le tout débouchant sur une théorie unidimensionnelle de la « réification totale » (Adorno).

32. SCHNÄDELBACH, H. : *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, p. 13.

33. Lukács a été attaqué au sein de l'Internationale communiste et ailleurs par Lénine, Boukharine, Zinoviev, Deborin, Revai, Bela Kun, Kautsky et autres. Sur la controverse, qui a fini par se cristalliser autour de la question du statut de la conscience (reflet ou non ?) et de la dialectique de la nature, cf. ARATO, A. et BREINES, P. : *The Young Lukács*, p. 163-189.

34. Cf. à ce propos l'excellent article de BRUNKHORST, H. : « Paradigmenkern und Theoriedynamik der Kritischen Theorie », p. 22-57. J'y reviendrai plus longuement dans ma « Seconde considération intermédiaire ».

5. 2. DÉRIVE HÉGÉLIANISTE

Métathéoriquement parlant, la théorie lukácsienne de la réification repose sur les mêmes prémisses que celles de Marx, à cette différence près que Lukács insiste davantage sur l'épiphanie dialectique de la conscience prolétarienne. Cette hégélianisation du marxisme conduit à un marxisme qui penche nettement vers l'idéalisme absolu. C'est d'ailleurs cette dérive vers un superhégélianisme de gauche qui vicia la théorie lukácsienne de la réification.

La philosophie salutiste de l'histoire qui sous-tend toute l'argumentation de Lukács et qui, en « identifiant une volonté politique à un destin historique³⁵ », assure au départ au Prolétariat qu'il peut accomplir sa mission historique de réconciliation du sujet et de l'objet, repose sur une double pétition de principe qui est philosophiquement dogmatique, épistémologiquement intenable et politiquement dangereuse, à savoir que la théorie marxiste incarne la connaissance absolue de la totalité historique (pétition de principe épistémologique) et que le Prolétariat est un agent unitaire qui peut réaliser les promesses du marxisme (pétition ontologique).

Ces pétitions de principe sont posées de façon absolue. Lukács ne les justifie pas plus qu'il ne les questionne. Comme Hegel et Marx, Lukács finira par s'embourber dans la mythologie conceptuelle d'une philosophie spéculative de l'histoire. Si chez Hegel, la totalisation de l'histoire est toujours rétrospective, chez Lukács, comme chez Marx d'ailleurs, elle est en revanche prospective. Le hibou de Minerve ne s'envole pas au crépuscule, mais à l'aube de la journée. Ayant remplacé la fiction de l'Esprit par celle du Prolétariat, il semble bien que Lukács ait sublimé ses désirs de totalisation prospective dans une philosophie superhégélienne de l'histoire. En caricaturant quelque peu, on peut ainsi résumer l'essentiel de la théodicée lukácsienne comme suit : la société capitaliste est en proie à la réification, mais le Prolétariat, le sujet-objet identique de l'Histoire, doit restaurer, donc peut restaurer, donc va restaurer la totalité normative, et cela grâce à la connaissance de la Vérité.

Histoire et conscience de classe est un recueil d'essais. D'une façon ou d'une autre, ces essais, qui tournent tous autour de la problématique de la réification, traitent de trois questions et d'autant de thèmes : la question méthodologique — ou le thème de la dialectique de la totalité comme arme décisive dans la lutte des classes ; la question sociologique — ou le thème de la réification et de l'aliénation dans la société capitaliste et, enfin, la question politique — ou les thèmes de la rédemption du prolétariat et de la tactique révolutionnaire.

5. 3. LA QUESTION MÉTHODOLOGIQUE : LA DIALECTIQUE MARXISTE

Selon Lukács, la spécificité et la supériorité du marxisme ne reposent pas sur la prédominance qu'il accorde au facteur économique, mais bien sur la

35. Pour une critique de l'historicisme, cf. TOURAINE, A. : *Critique de la modernité*, première partie, chap. 3.

dialectique. Contre ceux qui prônent un retour à Kant, Lukács affirme que la méthode dialectique, que Marx a empruntée à Hegel et qu'il a remise « sur pieds », constitue l'essence du marxisme. Lukács défend la thèse peu orthodoxe que l'orthodoxie en matière de marxisme se réfère exclusivement à la méthode. Elle implique la « conviction scientifique » (*sic* — HCC, 18) que la dialectique marxiste constitue « la méthode correcte » (HCC, 11) pour la connaissance de la société et de l'histoire. Tout marxiste orthodoxe doit l'accepter. Et pour accentuer la primauté absolue de la méthode, Lukács ajoute que même si « l'inexactitude 'de fait' de toutes les affirmations particulières de Marx » (HCC, 17-18) avait été prouvée, le marxiste ne devrait pas pour autant renoncer au marxisme — il devrait plutôt hausser les épaules et répondre comme Fichte : « Tant pis pour les faits³⁶ ! » (SIP, 30).

5. 3. 1. *La médiation* — Accorder la primauté à la totalité — les parties sont médiatisées par elle, les faits isolés sont abstraits et ne deviennent concrets que s'ils sont saisis dans leur détermination essentielle par la totalité —, tel est le principe fondamental de la méthode dialectique : « Il faut interpréter les parties à partir du tout et pas le tout à partir des parties (SIP, 25). [...] La catégorie de la totalité, la domination, déterminante et dans tous les domaines, du tout sur les parties, constitue l'essence de la méthode [dialectique] (HCC, 47). [...] *Das Ganze ist das Wahre*, et ce qui est détaché du tout n'est pas faux, mais seulement une partie de la vérité » (SL, 133).

Les parties dont il est question ici sont les faits sociaux tels qu'ils apparaissent dans leur facticité et leur fixité immédiate. Interpréter les phénomènes sociaux à partir du tout, cela veut dire les médiatiser. Médiatiser les faits sociaux, cela veut dire les détacher de leur forme donnée immédiate et les rattacher aux conditions sociales et historiques qui leur ont donné naissance. Par la médiation, les faits sociaux se dissolvent en processus. Derrière la surface d'apparence, leur « essence » apparaît : les faits sociaux sont des produits humains, ils ne sont rien d'autre que des actions et des relations sociales objectivées ; ces actions et ces relations sont historiquement déterminées, elles ne sont pas naturelles, ni éternelles, mais transitoires. Du point de vue de l'historiosophie marxiste, qui apparaît ici sous la forme d'une philosophie de la vie fortement marxisée, elles sont historiquement condamnées : « [La médiation] dissout avant tout, dans les configurations sociales, le caractère figé, naturel, soustrait au devenir ; elle dévoile que ces configurations ont une origine historique, qu'elles sont par conséquent, à tout point de vue, soumises au devenir historique et prédestinées au déclin historique » (HCC, 69).

36. Même si l'on accepte le principe de la primauté de la méthode et le mépris des faits qu'il implique, la signification de ce principe reste ambiguë. La primauté de la méthode signifie-t-elle que quelqu'un qui rejette la théorie des classes et des luttes de classes demeure toujours marxiste ? Ou la théorie des classes est-elle une partie intégrante de la méthode ? C'est dans ce contexte que Bottomore se demande, à juste titre, quel serait le sens de la primauté de la méthode si celle-ci ne produisait que des thèses erronées. Cf. BOTTOMORE, T. : « Class Structure and Social Consciousness », dans MESZAROS, I. (sous la dir. de) : *Aspects of History and Class Consciousness*, p. 55.

5. 3. 2. *La totalité* — Pour Lukács, la médiation est toujours médiation totalisante, médiation du point de vue de la totalité³⁷. Bien que la catégorie de la totalité soit une catégorie méthodologique, il est clair que Lukács, qui s'inspire ici vraisemblablement de la philosophie de la vie, la dote d'une dimension ontologique³⁸. D'une manière générale, la totalité peut être définie comme l'assemblage de tous les faits sociaux, tels qu'ils sont, c'est-à-dire tels qu'ils sont interprétés dans la perspective de la philosophie de l'histoire marxiste.

Pour comprendre ce que Lukács veut dire lorsqu'il parle de la totalité, il faut s'imaginer que Dieu omniscient est marxiste (ou, ce qui revient au même, que Marx est un Dieu omniscient). La totalité est la perspective englobante, onto-téléo-théologique, dans laquelle l'histoire dans toute son extension, passé comme avenir, peut être appréhendée. La catégorie de la totalité est lourde de présuppositions : en tant que garantie métaphysique (théologie), elle présuppose une connaissance du sens de l'histoire universelle (téléologie) et un sujet unitaire ontologiquement privilégié pour le réaliser (ontologie). Saisis du point de vue de la totalité, les faits sociaux sont compris comme moments de la totalité, c'est-à-dire du processus dialectique du devenir historique de la société dans sa globalité.

Dans la mesure où la totalité désigne à la fois une perspective et la réalité perçue dans cette perspective, ou pour le dire en termes plus kantien, à la fois la catégorie et la chose en soi, la totalité peut être définie comme une épistémologie historique ontologisée, comme point de vue marxiste hypostasié.

Je n'ai pas l'intention de présenter ici une critique néokantienne approfondie du holisme dialectique. Je voudrais seulement indiquer trois choses : i) que la théorie lukácsienne constitue une seule et énorme *petitio principii* ; ii) que toutes les critiques qu'on a pu avancer contre la philosophie classique de l'histoire peuvent être retournées contre elle ; et iii) qu'elle constitue un terreau propice pour une critique systématique de ce que Weber appelait l'« émanatisme » et le « faux réalisme conceptuel ». Comme il n'y a pas de relation logique et nécessaire entre les objectifs du socialisme et l'onto-téléologie classiste, j'estime qu'on peut très bien abandonner la prérogative épistémologique du point de vue de la totalité, elle-même basée sur la position ontologiquement privilégiée de la classe universelle, sans pour autant abandonner la perspective critique du marxisme. Et même plus : en lestant le marxisme de son essentialisme de classe, en abandonnant la catégorie du sujet en tant que substrat unitaire de l'histoire, on ouvre la voie à la reconnaissance d'acteurs

37. La notion de totalité est le contre-concept de la réification. Dans HCC, la notion de la totalité fonctionne 1) comme catégorie méthodologique, désignant la perspective englobante de l'histoire universelle, 2) comme catégorie expressive, désignant le prolétariat en tant que sujet qui, en s'auto-objectivant, crée la totalité, et 3) comme catégorie normative, désignant l'état utopique de la réconciliation. Cf. JAY, M. : *Marxism and Totality*, chap. 1 et, du même : « The Concept of Totality in Lukács and Adorno », p. 117-131.

38. « *Histoire et conscience de classe* apparaît de plus en plus comme une œuvre qui est au fond vitaliste et à la surface marxiste. [...] Dans plusieurs passages, tout apparaît comme si Lukács avait simplement remplacé les termes vitalistes par des termes marxistes ; à la place de la 'vie' apparaît maintenant la 'totalité' ». Cf. SCHNÄDELBACH, H. : « Georg Lukács und die Lebensphilosophie », dans BERMBACH, U. et TRAUTMAN, G. (sous la dir. de) : *Georg Lukács : Kultur-Politik-Ontologie*, p. 205.

multiples et donc à la possibilité d'une conception pluraliste et démocratique de la société³⁹.

5. 3. 3. *Le Proletariat* — Le point de vue de la totalité ne détermine pas seulement l'objet, selon Lukács, il détermine aussi le sujet de la connaissance. Selon lui, la perspective de la totalité est l'apanage du Proletariat — non pas des prolétaires individuels, mais du prolétariat en tant que classe *sui generis*⁴⁰. Lukács justifie cette identification du point de vue de la totalité et du point de vue du prolétariat, en arguant que « la totalité ne peut être posée que si le sujet qui la pose est lui-même une totalité ; si donc pour se penser lui-même, il est contraint de penser l'objet comme totalité » (HCC, 49). Cet argument amalgame Kant, Hegel et Marx. Kant, car il semble bien que le point de vue du prolétariat ne soit qu'une version sociologique de l'unité transcendante de la conscience ; Hegel, car dire que le sujet se pense comme objet n'est qu'une autre façon de dire que la substance est sujet ; et Marx, car, par le biais de l'automédiation réflexive, la tare de l'aliénation universelle se transforme en avantage universel, par suite de quoi la classe particulière du prolétariat est transformée en classe universelle.

L'identité du point de vue de la totalité et du point de vue du prolétariat n'est pas une identité de fait, mais une identité de principe. Lukács n'affirme pas que ce qu'il appelle « le point de vue du prolétariat » est identique au point de vue du prolétariat empirique⁴¹. Bien au contraire, c'est précisément parce que le prolétariat est factuellement indifférent envers le marxisme, parce qu'il reste enfoncé dans l'immédiateté de la conscience réifiée, que Lukács le relie par un « lien hyperempirique » au marxisme et qu'il insiste sur la « possibilité objective » (HCC, 73) d'élever la conscience du prolétariat à un degré tel qu'elle corresponde à ce qu'il appelle la conscience de classe « possible » ou « adjugée⁴² » (HCC, 73). Cette conscience de classe n'est pas une conscience empirique, mais une conscience contre-factuelle, « adjugée » de l'extérieur au prolétariat par le théoricien marxiste.

En fait, on peut penser que la conscience de classe est une simple transposition du point de vue de l'intellectuel marxiste dans la conscience des travailleurs. Étant donné que, comme nous le verrons plus loin, la conception du point de vue du prolétariat en tant que point de vue universel fournit le fondement théorique de la « dictature transitoire » du Parti communiste sur le prolétariat,

39. En arguant de la sorte, je rejoins volontiers la position « postmarxiste » de LACLAU, E. et MOUFFE, C. : *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, introduction.

40. Affirmer que le point de vue de la totalité soit l'apanage de la pensée prolétarienne et son corollaire, à savoir que la pensée bourgeoise ne puisse pas accéder au point de vue de la totalité, est faux. Il suffit de se référer à Hegel ou à Parsons pour s'en convaincre.

41. La distinction que Lukács effectue entre la « conscience de classe psychologique » et la « conscience de classe adjugée » recoupe la distinction que Lénine effectue dans *Que faire ?* entre la « conscience de classe syndicaliste » et la « conscience de classe socialiste ». Cf. LÉNINE, V.I. : *Ausgewählte Werke*, vol. I, p. 166 sq. et 188 sq.

42. Lukács définit la « conscience adjugée » (*zugerechnetes Bewußtsein*) comme « le sens, devenu conscient, de la situation historique de la classe » (HCC, 99). Dans des termes qui montrent bien qu'il a emprunté la catégorie de la « possibilité objective » à Weber, il décrit le caractère contre-factuel de la conscience imputée comme suit : « En rapportant la conscience à la totalité de la société, on découvre les pensées que les hommes auraient eues, dans une situation vitale déterminée, s'ils avaient été capables de saisir parfaitement cette situation et les intérêts qui en découlaient [...] » (HCC, 73).

il est légitime de suivre Gouldner et de se demander si cette conception totalisante n'exprime pas plus les intérêts des « intellectuels organiques » que ceux des travailleurs, bref, si elle est plus et autre chose qu'une mystification qui vise à préparer l'hégémonie des intellectuels révolutionnaires⁴³.

Lukács estime que l'élévation à la conscience de classe maximale n'est pas seulement une possibilité objective, mais aussi une nécessité pratique de premier ordre. Pour le prolétariat, la connaissance de la totalité, donc de l'hégélomarxisme, est une « question de vie et de mort » (HCC, 40). Ce n'est que si le prolétariat connaît son destin et s'identifie à lui avec conscience et volonté qu'il peut remplir sa mission historique. Lorsqu'il se transforme, grâce à la catégorie de la totalité porteuse du principe révolutionnaire, de « classe en soi » en « classe en-et-pour soi », la praxis et la théorie coïncident automatiquement⁴⁴. Le devenir pratique de la théorie semble être une condition suffisante pour influencer sur l'évolution sociale. Plus encore, à en croire Lukács, plus idéaliste, théoricien et volontariste que jamais, la théorie à elle seule, le savoir absolu devenu conscient dans le Prolétariat apporte déjà la garantie de la victoire finale : « Quand la crise économique finale du capitalisme a commencé, le destin de la révolution (et avec elle de l'humanité) dépend de la maturité idéologique du prolétariat, de sa conscience de classe (HCC, 95). [...] La vérité est, pour le prolétariat, une arme apportant la victoire. [...] Pour le prolétariat et pour le prolétariat seul, une juste compréhension de l'essence de la société est sans doute l'arme purement et simplement décisive » (HCC, 93).

Rien n'est automatique (les lois d'airain du marxisme) et pourtant tout l'est. Cette synthèse idéaliste de la nécessité et de la volonté — le Prolétariat qui connaît le script de l'Histoire et qui assume son rôle historique avec volonté et conscience — est peu crédible. Étant donné que Lukács ne dispose pas de la catégorie métathéorique de la communication qui permettrait d'expliquer tant soit peu la prise de conscience et le passage à l'action, le double renversement, de la conscience de classe « en soi » en conscience de classe « pour soi » et de celle-ci en praxis révolutionnaire, n'est qu'argutie dialectique.

Bien sûr, Lukács ne prétend pas donner une description empirique, mais une prescription normative. Ses arguments se situent dans les hautes sphères de la possibilité objective et de la nécessité historique. Mais c'est précisément là que le bât blesse le plus. Le Prolétariat n'est qu'une hypostase, la simple projection d'une catégorie nominale sur la réalité. Ce méta-sujet n'existe pas, tout simplement. Entre le travailleur manuel de Gand et le travailleur manuel parisien, il n'y a aucune relation empirique. Le Prolétariat en tant que tel ne peut pas agir. L'action de classe (des tisserands, par exemple) dépend des associations intermédiaires à l'intérieur de la classe et des solidarités à l'intérieur de la communauté locale⁴⁵. En substituant l'identité catégorique du Prolétariat au réseau de relations sociales reliant les travailleurs entre eux, Lukács crée de

43. Cf. GOULDNER, A. : *The Future of the Intellectuals and the Rise of the New Class*, p. 75 sq. et *Against Fragmentation*, p. 28 sq. et *passim*.

44. Sur les notions de classe en soi et classe pour soi, cf. MESZAROS, I. : « Contingent and Necessary Class Consciousness », dans Meszaros, I. (sous la dir. de) : *op. cit.*, p. 107.

45. Cf. CALHOUN, C. : *The Question of Class Struggle*, spécialement chap. 6

toutes pièces une « communauté imaginaire⁴⁶ ». Le Prolétariat n'est pas un groupe empirique, il est tout au plus une catégorie taxinomique utilisée à des fins rhétoriques ou idéologiques⁴⁷. Ceux qui parlent en son nom s'arrogent la parole des travailleurs⁴⁸. D'un mot, ils font des choses. Parler du Prolétariat, et davantage lorsqu'on le transforme en Sujet de l'Histoire, comme le fait Lukács, c'est tomber dans l'écueil de la paralogie idéaliste-substantialiste.

5. 3. 4. *Le triple voile* — Si le prolétariat peut en principe accéder à la vision correcte de la réalité, Lukács estime, en revanche, que la bourgeoisie en est tout simplement incapable. Selon Lukács, la pensée bourgeoise, scientifique, philosophique et mondaine, reste par définition enfoncée dans l'immédiateté de l'apparence et de l'expérience, car pour elle la catégorie révolutionnaire de la médiation comme levier méthodologique qui permet de placer les faits isolés dans le cadre de la totalité dialectique et de dépasser ainsi la tendance fixiste et naturaliste de la conscience réifiée, fait nécessairement défaut.

Mais, si tel est le cas, comment peut-on alors expliquer que le marxisme fut développé par des intellectuels bourgeois comme Marx, Engels et Lukács lui-même ? Tout en évacuant la question épineuse des déterminations sociologiques du marxisme, Lukács affirme sans plus que, consciemment ou inconsciemment, la bourgeoisie doit refouler les vérités du marxisme, car si elle les acceptait, elle devrait en même temps reconnaître « la malédiction tragique qui la condamne » (HCC, 86) : « Car reconnaître le matérialisme historique, c'eût été proprement un suicide pour la bourgeoisie. Tout membre de la bourgeoisie qui eût admis la vérité scientifique du matérialisme historique, aurait par là même perdu sa conscience de classe et en même temps la force nécessaire pour pouvoir défendre correctement les intérêts de sa propre classe » (HCC, 259).

Les intérêts objectifs de la bourgeoisie, qui l'empêchent structurellement d'accéder au point de vue de la totalité, point de vue qui permet de briser les voiles fétichistes qui couvrent la réalité, entraînent une triple déformation systématique de la pensée : d'abord, le caractère transitoire des formes d'objectivité capitaliste et des lois qui les régissent disparaissent derrière un « voile d'éternité » (HCC, 34) ; ensuite, les relations sociales antagonistes sont cachées derrière un « voile de choseité » (HCC, 34) ; enfin, le caractère culturel des faits sociaux en tant qu'artéfacts socialement construits disparaît derrière un « voile de naturalité ». Le résultat de cette triple déformation de la conscience est que la réification sociale objective ne peut plus être percée à jour. Le monde, tel qu'il est, apparaît alors comme le seul monde possible.

46. « Toutes les communautés plus larges que les villages primordiaux du contact en face à face (et peut-être même celles-ci) sont imaginées », ANDERSON, B. : *Imagined Communities*, p. 15. Sur la notion de « communauté imaginaire », *ibid.*, chap. 1. Pour une critique de la confusion ontologique des catégorisations et des connexions telles qu'elles sont conçues dans la théorie des réseaux, cf. BATES, F. et PEACOCK, W. : « The Misuse of Classification in Structural Modeling », p. 565-577.

47. Je reprends ici sur un ton polémique ce que Rom HARRÉ a démontré rigoureusement et avec beaucoup de sérieux dans son superbe article : « Philosophical Aspects of the Macro-Micro Problem », dans KNORR-CETINA, K. et CICOUREL, A. (sous la dir. de.) : *Advances in Social Theory and Method. Toward an Integration of Micro and MacroSociologies*, p. 139-160, ainsi que dans son livre *Social Being*, p. 37-43 et 139-160.

48. Pour une analyse du fétichisme politique des porte-parole, cf. BOURDIEU, P. : « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », p. 3-24 et « La délégation et le fétichisme politique », dans *Choses dites*, p. 185-202.

Dans le deuxième tome, nous verrons que ce que Lukács présente ici comme une expérience de pensée sera d'abord reçu et interprété par les membres de l'École de Francfort comme une hypothèse plus ou moins sociologique, puis très rapidement transformé en une thèse métaphysique et, donc, irréfutable. Avec Lukács et contre les membres de l'École de Francfort, il faudra maintenir le caractère éminemment herméneutique des sciences sociales et avancer la méthode défétichisante pour déréifier leur théorie de la réification totale. Cependant, avec les membres de l'École de Francfort, il faudra libérer la méthode défétichisante de Lukács de sa mythologie hégélo-marxiste de la totalité, car ce n'est qu'à cette condition-là que la méthode défétichisante, qui brise le triple voile d'éternité, de choséité et de naturalité, peut constituer un acquis important pour les sciences humaines.

Pour pouvoir l'appliquer, j'estime que la présupposition minimale du principe vichien du *verum factum* suffit. Est fétichiste dans cette perspective non pas la science bourgeoise en tant que telle, mais les sciences humaines naturalistes qui réifient, sans le vouloir, le plus souvent même sans le savoir, les faits sociaux en ignorant leur caractère éminemment historique, social et significatif⁴⁹.

5. 4. LA QUESTION SOCIOLOGIQUE : LA RÉIFICATION ET L'ALIÉNATION CAPITALISTES

5. 4. 1. *Généralisation de la théorie du fétichisme* — Dans « La réification et la conscience de classe » (HCC, 109-256), le long et difficile essai qui constitue le cœur de *Histoire et conscience de classe*, Lukács formule la théorie classique de la réification⁵⁰. Dans la première partie de cet essai, intitulée « Le phénomène de la réification », il développe son concept de réification à partir de l'analyse marxiste du fétichisme de la marchandise. L'idée centrale de cette analyse est, comme nous l'avons vu au chapitre 1, que dans un système économique totalement axé sur la production marchande de valeurs d'échange, les actions humaines sont coordonnées par le marché, par suite de quoi les relations sociales entre les hommes, médiatisées par les produits du travail aliéné, prennent la forme d'une objectivité abstraite et pseudonaturelle qui dissimule derrière un système rigoureux de lois autonomes et oppressives la trace de ses origines et de ses déterminations sociales. Il s'ensuit, pour reprendre la phrase célèbre de Marx, que « le rapport social déterminé des hommes entre eux-mêmes revêt pour eux la forme fantasmagorique d'un rapport de choses » (HCC, 113).

49. Adoptant une position similaire (philosophie de la pratique), Vogel étend l'argument aux sciences naturelles et plaide pour une synthèse de la théorie critique et de la nouvelle sociologie de la science. Cf. VOGEL, S. : *Against Nature*, p. 8 et *passim*.

50. La théorie lukácsienne de la réification est analysée par plusieurs commentateurs. Par ordre décroissant d'importance : ARATO, A. et BREINES, P. : *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, p. 113-141 ; ARATO, L. : « Lukács Theory of Reification », p. 25-66 ; FEENBERG, A. : *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, p. 59-132 ; FEENBERG, A. : « Reification and the Antinomies of Socialist Thought », p. 93-118 ; MARKUS, G. : « Alienation and Reification in Marx and Lukács », p. 139-161 ; DANNEMAN, R. : *Das Prinzip Verdinglichung*, 1^{re} partie ; GOLDMANN, L. : *Recherches dialectiques*, p. 65-106 ; FRISBY, D. : *The Alienated Mind*, p. 68-106 ; LOBECK, A. : *Theorie der Verdinglichung*, p. 59-89, BERNSTEIN, J. : *The Philosophy of the Novel*, p. 1-34 et PERKINS, S. : *Marxism and the Proletariat. A Lukacsian Perspective*, p. 125-154.

a) La forme de la réification • Partant de la thèse selon laquelle l'universalisation de la « forme marchande⁵¹ » constitue la caractéristique distinctive du capitalisme, Lukács va généraliser la théorie du fétichisme de la marchandise au-delà du domaine économique et conclure que le problème de l'abstraction objective constitue le « problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales » (HCC, 109). Cette conclusion est étayée par la thèse centrale de son essai selon laquelle « on peut découvrir dans la structure du rapport marchand le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise » (HCC, 109).

En employant les expressions de « formes d'objectivité » et de « formes de subjectivité correspondantes », Lukács veut attirer l'attention sur la relation dialectique entre l'autonomisation pseudonaturelle des structures sociales objectives et les pratiques corrélatives des sujets qui sont affectés par cette autonomisation non seulement dans leur forme d'existence, mais aussi dans leur forme de pensée. Les formes subjectives apparaissent à la fois comme l'effet et la cause des formes objectives, et c'est bien dans cette relation dialectique que Lukács perçoit la forme de la réification.

Lukács amorce sa tentative de généralisation de la théorie du fétichisme des marchandises par une analyse des formes d'objectivité et de subjectivité dans la sphère économique : « Objectivement, un monde de choses achevées et de relations entre choses (le monde des marchandises et leur mouvement sur le marché) surgit dont les lois sont opposées [...] aux hommes comme autant de puissances insurmontables produisant d'elles-mêmes tout leur effet. [...] Subjectivement, l'activité de l'homme — dans une économie marchande achevée — s'objective par rapport à lui, devient une marchandise qui est soumise à l'objectivité, étrangère aux hommes, des lois sociales naturelles. La force du travail prend pour le travailleur même la forme d'une marchandise lui appartenant » (HCC, 114).

Du point de vue objectif (systémique), la réification a trait au fonctionnement autonome des pseudo-choses marchandes comme une « seconde nature » (HCC, 113) ; du point de vue subjectif (phénoménologique), elle se réfère à l'aliénation, à l'attitude objectivante que les hommes adoptent à l'égard des produits du travail qui les confrontent comme des choses étrangères, ainsi qu'à l'égard de leurs propres forces de travail. Comme le dit Habermas, qui tend à confondre les « formes d'objectivité » et les « formes de subjectivité », les sujets assimilent systématiquement les relations sociales et les expériences subjectives à des choses⁵².

b) Le travail de l'aliénation • De la théorie du fétichisme des marchandises, Lukács déduit et redécouvre, à la suite de Simmel, la théorie de l'aliénation du

51. Dans le vocabulaire marxiste, la notion technique de « forme marchande » constitue la formule la plus brève pour dire (i) que les biens et les personnes n'acquiescent une valeur que par abstraction objective de leurs qualités concrètes, donc par réduction à leur dénominateur commun, en l'occurrence le temps de travail qui y est incorporé, et ii) que la valeur constitue la connexion reliant les hommes entre eux. Cf. RUBIN, I. : *Marx's Theory of Value*, 2^e partie.

52. Cf. HABERMAS, J. : *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, p. 361-362.

travail que le jeune Marx avait formulée dans les *Manuscripts parisiens* — manuscrits qui ne furent publiés qu'en 1937 et que Lukács ne pouvait par conséquent pas plus connaître que Simmel⁵³. Cependant, cette fois-ci, c'est moins par une synthèse de Marx et Simmel — comme c'était le cas dans *La sociologie du drame moderne* — que par une fusion de la catégorie marxiste du « travail abstrait » et de la catégorie wébérienne de la « rationalité formelle » que Lukács reconstruit la théorie de l'aliénation économique. Au risque de répéter ce qui a été dit dans les chapitres précédents, je propose d'analyser brièvement cette synthèse wébéro-marxiste.

En éliminant le caractère individuel, concret et humain du travail et en le réduisant à des paramètres quantitatifs (conversion du travail concret en travail abstrait), une organisation formellement rationnelle, efficace et prévisible du travail devient possible (rationalisation formelle de l'entreprise). La division du travail et la décomposition rationnelle du processus de production complexe en ses éléments, qui morcelle le travail et réduit le travailleur à une fonction partielle, est, comme l'a montré Weber, une condition de la calculabilité propre au capitalisme.

Le morcellement du processus de travail en opérations partielles fragmente nécessairement le produit du travail. Son unité organique disparaît au profit d'une unité mécanique, constituée de pièces assemblées, dont la réunion est déterminée par le calcul⁵⁴. Et de même que la spécialisation disloque l'objet du travail, de même la taylorisation disloque son sujet. « Il est incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui » (HCC, 117). Face à ce système réifié, le sujet se désactive et adopte une « attitude contemplative » : « La personnalité devient le spectateur impuissant de tout ce qui arrive à sa propre existence, parcelle isolée et intégrée à un système étranger » (HCC, 118).

Aliéné de son travail, du produit de son travail et de lui-même, le travailleur est également aliéné de ses prochains. Le travail ne réunit plus les hommes entre eux de façon immédiate et organique. La cohésion sociale des « atomes isolés » (HCC, 113) n'est plus assurée que par le médium de l'échange monétaire. La coordination de l'action n'est pas effectuée par un accord entre les hommes, mais imposée de l'extérieur par le mouvement autonome des choses sur le marché (*cash nexus*).

Transformés en objets de manipulation, les acteurs adoptent à l'égard d'eux-mêmes et des autres l'attitude objectivante de l'agir instrumental-stratégique. Que la chose devienne la modalité déterminante de la pensée et de l'existence a

53. Bien que les *Grundrisse* n'aient été publiés qu'en 1939, Shue affirme que Lukács aurait eu accès à des parties importantes de ces manuscrits de 1859, dans lesquels, comme nous l'avons vu dans le second chapitre, Marx exprime des idées similaires à celles des *Manuscripts parisiens*. Cf. SHUE, H. : « Lukács : Notes on his Originality », p. 645-650. En réponse à cela, Lichtheim dit que la révélation de Shue n'affaiblit pas l'originalité de Lukács en indiquant que Kautsky et d'autres, qui ont également eu accès à ces textes, n'en ont néanmoins pas tiré les conclusions que Lukács en a tirées. Cf. LICHTHEIM, G. : « Reply to Professor Shue », p. 651-652.

54. Pour une illustration empirique, cf. GARTMAN, D. : « Reification of Consumer Products : A General History illustrated by the Case of the American Automobile », p. 173-184.

pour implication que tout ce qui est, est pensé sous forme de la chose, et que le sujet lui-même s'auto-objective. Les journalistes qui vendent leur intégrité comme les prostituées vendent leur pudeur ou les mariages qui se concluent comme des échanges ne sont que deux exemples parmi d'autres qui témoignent de l'auto-objectivation du sujet et de l'infiltration de la vénalité dans la vie quotidienne.

c) La réification capitaliste • Dans la mesure où la rationalisation formelle et la monétarisation universelle des relations humaines, qui transforment le travailleur en marchandise et en appendice de la machine, se généralisent, la forme d'organisation rationnelle qui caractérise l'entreprise capitaliste se révèle, selon Lukács, comme étant le concentré de la structure de toute la société. Comme l'a montré Weber, la formalisation rationnelle de l'entreprise est structurellement analogue à celle qui caractérise l'administration d'État, la justice, l'armée, la science, etc. Objectivement, on y constate une « semblable décomposition de toutes les fonctions en leurs éléments » (HCC, 127) ; subjectivement, l'impuissance de l'individu est comparable en ce qu'elle se manifeste également dans l'adoption d'une attitude contemplative à l'égard des structures sociales et d'une attitude objectivante envers soi-même et les autres. De même que Weber conclut son analyse de l'éthique protestante en affirmant que le destin du moine est devenu le destin de tous, de même Lukács conclut-il en affirmant que « le destin de l'ouvrier est devenu le destin général de toute la société » (HCC, 119).

Lukács reprend explicitement les analyses de Weber, mais en les marxisant, il les déforme quelque peu. À la différence de Weber, Lukács ne présente plus la rationalisation formelle de l'État, du droit, etc., comme une précondition nécessaire de l'essor du capitalisme, mais comme une conséquence de celui-ci. « L'évolution capitaliste, dit-il, a créé un droit structurellement adapté à sa structure, un État correspondant, etc. » (HCC, 123). Dans la mesure où tout son édifice repose sur l'identification de la rationalisation formelle et de la réification — réification qui est par définition « réification capitaliste » (HCC, 129) —, il est logiquement forcé d'inverser la séquence causale. En outre, Lukács interprète les manifestations du rationalisme occidental comme des signes du processus d'infiltration capitaliste dans toute la société.

Ce réductionnisme marxiste a pour effet que la réification médiatisée par le sous-système politique ne peut plus être pensée de façon adéquate. On touche ici à une faiblesse capitale de toute la tradition marxiste, à savoir la réduction systématique du politique à l'économique (et de l'aliénation à l'exploitation, cf. chap. 1) et l'absence d'une réflexion sur la démocratie libérale, ainsi que sur les dangers du totalitarisme⁵⁵. Une fois que les moyens de production sont socialisés, le concept de réification perd sa pointe critique. C'est sans doute ce

55. En 1958, donc bien avant les « Nouveaux Philosophes », Ricœur avait déjà reproché aux formes dominantes du marxisme de méconnaître l'autonomie du politique et les violences spécifiques de ses dominations, irréductibles à l'exploitation économique. Cf. RICŒUR, P. : « Le paradoxe politique », dans *Histoire et vérité*, p. 260-285.

lien conceptuel qui rattache la réification au capitalisme qui a conduit Lukács à proclamer la supériorité du socialisme réel sur toute forme de capitalisme et à légitimer le totalitarisme soviétique.

De ce point de vue, l'interprétation lukácsienne de Weber constitue une régression par rapport à Weber lui-même. Une correction wébérienne s'impose. Il ne s'agit pas d'abolir la réification ou le capitalisme en tant que tels, mais de freiner la progression de la réification sous toutes ses formes ou, mieux encore, de tester les limites de la déréification possible. Si l'historicisme lukácsien incite à la révolution totale, l'historicisme wébérien, tel qu'il est reçu et revu par les postmarxistes (qu'il ne faut pas confondre avec les marxistes postmodernistes), incite au réformisme radical. Il ne s'agit pas tant d'inciter à l'action critique révolutionnaire que de stimuler l'évolution vers une société radicalement démocratique.

d) Les limites de la pensée bourgeoise • Pour Lukács, la réification est capitaliste ou elle n'est pas. Il suffit de détacher la réification sociale de son terrain capitaliste et de la rattacher à la modernité ou de ne pas appliquer les canons du matérialisme historique pour que le soupçon de réification idéologique (voile de naturalité, de choséité ou d'éternité) soit corroboré. Considérez à ce propos ce qu'il a à dire des « tentatives bourgeoises », en l'occurrence simmeliennes, pour prendre conscience du phénomène de la réification : « Les sociologues bourgeois détachent de leur terrain naturel capitaliste ces formes d'apparitions vides, les rendent autonomes et éternelles, comme type intemporel de possibilités humaines de relations. (Cette tendance se manifeste le plus clairement dans le livre de Simmel, très pénétrant et intéressant dans les détails, *La philosophie de l'argent*). [...] Ils ne vont pas au-delà de la simple description, et leur 'approfondissement' du problème tourne en rond autour des formes extérieures d'apparition de la réification » (HCC, 123).

Le marxisme, en revanche, ne décrit pas seulement la réification sociale. Il l'explique également. Et dans la mesure où il peut aussi expliquer la conscience réifiée des idéologues de la bourgeoisie comme un reflet idéologique de la structure réifiée de la société capitaliste, il prouve une fois de plus sa supériorité intellectuelle. La limite de la pensée bourgeoise est le capitalisme. Dans la mesure où elle ne peut pas penser au-delà, elle ne peut pas le penser de façon correcte non plus. La limite de la pensée bourgeoise constitue, selon Lukács, le point de départ même de la pensée prolétarienne. Si le point de vue de classe est comme un belvédère — plus il est élevé, plus il permet d'élargir l'horizon et d'apercevoir le paysage dans toute son extension —, alors le point de vue du prolétariat se trouve au sommet⁵⁶. « La connaissance qui résulte du point de vue du prolétariat, affirme Lukács, est, objectivement et scientifiquement, plus élevée » (HCC, 204).

C'est cette position panoramique du point de vue du prolétariat qui explique, selon Lukács, que le marxisme ait pu résoudre toutes les antinomies que vingt

⁵⁶ Cf. Löwy, M. : *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, p. 201 sq.

siècles de philosophie bourgeoise n'ont pu résoudre. En tant que philosophie matérialiste de la praxis révolutionnaire qui abolit pratiquement la scission entre le sujet et l'objet, le marxisme est en même temps l'achèvement et la réalisation de la philosophie. En déformant quelque peu une phrase célèbre des *Manuscrits parisiens*, on pourrait dire que, pour Lukács, le marxisme est la solution de l'énigme de la philosophie et se sait comme tel.

5. 4. 2. *Les limites du rationalisme* — Convaincu de la supériorité du marxisme, Lukács présente, dans la seconde partie de *La réification et la conscience de classe*, intitulée « Les antinomies de la pensée bourgeoise », une sociologie matérialiste de la philosophie allemande classique, de Kant à Hegel. Selon Lukács, la philosophie franchit le seuil de la modernité avec la « révolution copernicienne » opérée par Kant : « La connaissance ne doit pas se conformer aux objets, les objets doivent se conformer à notre connaissance⁵⁷ ». Cette révolution, qui consiste à concevoir le monde comme le produit du sujet connaissant, a lancé la philosophie dans l'orbite du rationalisme systématique. Il s'agit de construire un système formel de concepts, capable de saisir de façon cohérente et unitaire, donc déductive, la totalité des contenus. Or, en posant les exigences de la systématisme et de l'inclusivité, la philosophie rationaliste s'est forcément vue confrontée de l'intérieur au problème des limites de l'entendement.

a) Les limites de l'entendement bourgeois • Ce problème, que Simmel et Weber avaient déjà perçu à la suite de Nietzsche et que je propose d'appeler, pour des raisons qui deviendront tout à fait claires par la suite, le « problème adornien », se manifeste dans l'existence de résidus irrationnels, de contenus factuels qui par principe ne peuvent pas dériver du principe de formalisation du système et doivent, par conséquent, être reconnus comme contingents (*i.e.* « ni nécessaires, ni impossibles »). Ce problème des limites est important pour Lukács, car partant des limites du rationalisme philosophique, il va montrer les limites sociales de la rationalisation formelle⁵⁸. Par rapport à Marx, il s'agit là d'un déplacement vers la philosophie, car la charge de la preuve de l'irrationalité de la rationalisation capitaliste, que Marx voulait honorer au niveau de l'économie politique par une théorie des crises, échoit à présent à une démonstration philosophique.

Dans la mesure où la pensée bourgeoise ne reconnaît pas le problème des résidus irrationnels comme un problème éminemment pratique, elle se trouve confrontée, selon Lukács, à un trilemme qui ne résout pas le problème adornien : ou bien elle évacue le problème en dissolvant intégralement le contenu irrationnel dans le système conceptuel, et alors la pensée retombe en deçà de Kant — c'est le cas du « rationalisme dogmatique naïf » (HCC, 151) ; ou bien elle prend le problème au sérieux et essaie de le résoudre par la voie philosophique,

57. KANT, I. : « Préface à la seconde édition », dans *Critique de la raison pure*, p. 40 sq.

58. Sur les aspects néokantiens de la critique lukácsienne de la rationalisation formelle. Cf. ROCKMORE, T. : *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason*, spécialement chap. 3 et 5.

et alors elle se fourvoie dans les antinomies de la pensée bourgeoise — c'est le cas de la philosophie allemande classique ; ou encore, elle renonce au problème en refusant toute tentative philosophique pour maîtriser de façon unitaire la totalité du savoir possible, et elle est alors incapable de saisir son propre substrat matériel — c'est le cas des sciences sociales bourgeoises.

La démonstration de l'incapacité de la philosophie bourgeoise à surmonter l'irrationalité de la rationalisation formelle repose sur la thèse centrale suivante : « La philosophie critique moderne [est née de la] structure réifiée de la conscience [et] c'est dans cette structure que prennent racine les problèmes spécifiques de cette philosophie » (HCC, 142). En tant qu'expression intellectuelle de la fausse conscience, la philosophie classique doit forcément basculer, à un moment ou un autre, dans « les extrêmes de l'empirisme grossier et de l'utopisme abstrait » (HCC, 103) : ou bien la conscience se considère comme une puissance qui peut maîtriser à son gré, du moins subjectivement, le mouvement des choses (« utopisme abstrait ») ; ou bien, constatant que quelque chose lui échappe, elle devient le spectateur entièrement passif de ce mouvement autorégulé dans lequel elle ne souhaite pas intervenir (« empirisme grossier »).

D'une part, il y a donc la maîtrise mentale, *ergo* fictive, de cette réalité — c'est la structure de la fausse conscience du bourgeois qu'on retrouve dans la philosophie idéaliste ; d'autre part, il y a la contemplation passive de la réalité extérieure — c'est la structure de la conscience réifiée du travailleur aliéné qu'on retrouve dans la science bourgeoise⁵⁹. Ces deux modalités de la conscience réifiée convergent dans la philosophie classique allemande. Elles y apparaissent respectivement comme la cause ou l'effet des antinomies insurmontables entre le sujet et l'objet, les formes et les contenus, la liberté et la nécessité, l'être et le devoir-être, l'éthique et la politique.

b) Les antinomies de la pensée bourgeoise • Lukács, fin connaisseur de la philosophie allemande, amorce son analyse avec la *Critique de la raison pure*. Avec la problématique de la « chose en soi », Kant est le premier à avoir explicitement reconnu et accepté la « limite de la faculté 'humaine' de connaître, abstraite et formellement rationaliste » (HCC, 146). D'emblée, Lukács interprète la critique kantienne comme une expression de l'universalisation de la forme de la marchandise dans la pensée⁶⁰. En mettant en parallèle la problématique marxiste des relations humaines transmutées en choses opaques, apparemment insaisissables, et la notion kantienne d'un royaume nouménal de « choses en soi », tout aussi hermétiquement impénétrables, Lukács cherche à dévoiler la contradiction entre ce qui est produit « par nous » et ce qui est donné comme « chose en soi », comme expression en pensée de la

59. Il n'est pas difficile de voir dans les catégories de la conscience réifiée une transposition des catégories de *La théorie du roman* : l'utopisme abstrait correspond à « l'idéalisme abstrait » de Don Quichotte, et l'empirisme grossier au « romantisme du désespoir » d'Oblomov.

60. Cette idée selon laquelle « l'intellectualisme (de l'économie marchande) a trouvé son apogée chez Kant » se trouve déjà chez Simmel (*Kant*, p. 7-8). Les études d'Adorno et surtout de Sohn-Rethel sur la *Kapitallogik* se rattachent à et développent l'analyse de Lukács. J'y reviendrai dans les chapitres consacrés à Horkheimer et Adorno.

situation objective de la société : « La contradiction qui se fait jour ici entre la subjectivité et l'objectivité des systèmes formels modernes et rationalistes [...] l'incompatibilité entre leur essence de systèmes 'produits' par 'nous' et leur nécessité fataliste étrangère à l'homme et éloignée de l'homme, ne sont rien d'autre que la formulation logique et méthodologique de l'état de la société moderne ; car, d'une part, les hommes brisent, dissolvent et abandonnent toujours plus les liens simplement 'naturels', mais, d'autre part et simultanément, ils élèvent autour d'eux, dans cette réalité créée par eux-mêmes, 'produite par eux-mêmes', une sorte de seconde nature dont le déroulement s'oppose à eux avec la même impitoyable conformité à des lois que le faisaient autrefois les puissances naturelles irrationnelles (plus précisément : les rapports sociaux qui leur apparaissent sous cette forme) » (HCC, 163).

Partant de l'hypothèse scientiste selon laquelle le mode de connaissance rationnel et formaliste est le seul mode possible (seul possible « pour nous ») de saisir la réalité, Kant a été amené à reconnaître l'impossibilité de saisir le donné factuel, étranger à nous (la « chose en soi »). Mais, une fois que les limites de l'entendement sont atteintes, l'attitude de Kant devient paradoxalement « purement contemplative ». Lukács explique cette rechute dans la contemplation en notant que Kant a modelé sa philosophie de la connaissance sur le modèle des mathématiques et des sciences naturelles.

Cette référence aux mathématiques et à la science n'expliquerait rien si Lukács ne s'opposait pas à toute la tradition — de Bacon à Descartes et de Nietzsche à Foucault en passant par l'École de Francfort — qui conçoit les sciences comme une forme de savoir qui est en même temps une forme de pouvoir. En effet, pour Lukács, l'idée selon laquelle les sciences, même les sciences expérimentales, sont une forme de praxis ne peut être qu'un « profond malentendu⁶¹ » (HCC, 169). Ce n'est que si les hommes sont le sujet des lois, et non pas leur objet, donc s'ils transforment et produisent activement les lois auxquelles ils sont soumis, qu'il y a praxis, au sens dialectique du terme. S'ils se bornent, en revanche, à observer passivement les lois, alors il y a contemplation : « La cohésion mathématique, la nécessité des lois de la nature comme idéal de connaissance, transforment de plus en plus la connaissance en une contemplation méthodologiquement consciente des purs ensembles formels, des 'lois' qui fonctionnent dans la réalité, sans intervention du sujet » (HCC, 162).

Ayant buté sur les limites de l'entendement, Kant passe ensuite de l'épistémologie à l'éthique pour y chercher le foyer de l'unité à partir duquel la scission entre le sujet et l'objet pourrait être surmontée. Or, Lukács interprète ce passage du sujet connaissant au sujet éthique, que Kant effectue dans la seconde *Critique*, comme le « chemin de l'intériorité » (HCC, 155). Comme la praxis n'est pas orientée vers l'extérieur, le sujet reste nécessairement l'objet des lois du monde extérieur : la « conformité du devenir naturel à des lois

61. « Le malentendu le plus profond, chez Engels, consiste en ce qu'il appelle praxis — au sens de la philosophie dialectique — l'attitude propre à l'industrie et à l'expérimentation. Or, justement l'expérimentation est le comportement le plus purement contemplatif » (HCC, 168).