



# De la critique théorique à la critique de la société : penser le concept de réification chez Gilles Deleuze et Félix Guattari

Fabien Richert

Numéro 10, 2022

Sémiotique et critique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1100684ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1100684ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (imprimé)

1929-090X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Richert, F. (2022). De la critique théorique à la critique de la société : penser le concept de réification chez Gilles Deleuze et Félix Guattari. *Cygne noir*, (10), 107–136. <https://doi.org/10.7202/1100684ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, j'examine les points de rencontre possibles entre l'oeuvre de Deleuze et Guattari et la théorie critique de l'École de Francfort afin d'établir leur complémentarité. L'hypothèse que je défends est que c'est à partir d'un concept phare de la théorie critique, la réification, qu'il est possible d'opérer un rapprochement productif entre les penseurs de l'École de Francfort et Deleuze et Guattari. Dans la première partie, le concept de réification et le rôle que celui-ci a joué dans la pensée critique allemande sont présentés (Marx, Lukács, Adorno). Cet exercice doit permettre de mesurer la pertinence du concept de réification pour établir une double critique : critique théorique et critique de la société. Dans la seconde partie, je montre comment cette double critique traverse la pensée deleuzo-guattarienne.

© Fabien Richert, 2023



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

## DE LA CRITIQUE THÉORIQUE À LA CRITIQUE DE LA SOCIÉTÉ : PENSER LE CONCEPT DE RÉIFICATION CHEZ GILLES DELEUZE ET FÉLIX GUATTARI

Le projet philosophique commun de Gilles Deleuze et de Félix Guattari n'a été jusqu'à présent que très peu confronté aux écrits, concepts et analyses des penseurs de l'École de Francfort ayant participé à l'élaboration des traits généraux d'une « théorie critique » de la société<sup>1</sup>. Si Axel Honneth, qui représente actuellement la troisième génération des penseurs de l'École de Francfort, s'est penché sur l'œuvre de Michel Foucault pour évaluer la portée de sa critique de la société par rapport aux travaux d'Adorno et de Horkheimer<sup>2</sup>, force est de constater que l'œuvre philosophique de Gilles Deleuze et Félix Guattari n'a pas, jusqu'à présent, bénéficié du même intérêt.

En tant que figures marquantes du poststructuralisme, Deleuze et Guattari constituent un cas d'école et ont été abondamment cités pour l'ambivalence de certaines de leurs thèses, et ce, dès leur premier ouvrage commun, *L'Anti-Œdipe*<sup>3</sup> : éloge de la figure du schizophrène, apologie du nomade, promotion d'une jouissance effrénée, là où Deleuze et Guattari insistaient plutôt sur une remise en marche du désir, non pas anarchique, mais en connexion à un dehors toujours en train de se produire. Les concepts successifs de *nomade*, *rhizome*, *minorité*, *machine de guerre*<sup>4</sup> ont contribué à sophistiquer l'argumentaire, au risque de lui donner une allure ésotérique, quitte à développer une critique sociale jugée hors-sol et vaporeuse<sup>5</sup>. Il faut dire que la grande plasticité et la diversité des concepts deleuzo-guattariens reflétaient en un certain sens le caractère « fluide » de la modernité tardive. C'est là sans doute une des raisons pour lesquelles leurs analyses ont considérablement influencé les sciences humaines américaines à partir des années 1970 et participé au développement des études culturelles<sup>6</sup>. On peut notamment citer les travaux d'Antonio Negri et Michael Hardt<sup>7</sup>, largement inspirés par les thèses deleuzo-guattariennes et dans lesquels on trouve une critique politique et sociale du monde postmoderne. Le virage amorcé par ces auteurs a ouvert la voie à d'autres penseurs tels que Gary Genosko<sup>8</sup>, Franco Berardi<sup>9</sup> ou encore Maurizio Lazzarato<sup>10</sup>, qui mènent actuellement une réflexion sur l'influence des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) sur la subjectivité individuelle et collective. Bien qu'œuvrant activement dans le domaine de la critique sociale, ces chercheurs influencés par la pensée deleuzo-guattarienne affichent néanmoins une certaine distance théorique et méthodologique avec une autre grande tradition de la pensée critique développée à l'institut de l'École de Francfort à partir des années 1930.

Des tentatives de rapprochement ont tout de même été menées par certains chercheurs qui ont proposé d'analyser la dialectique négative de Theodor Adorno à la lumière du concept deleuzien de *différence*<sup>11</sup> ou encore de prolonger la théorie de la communication de Jürgen Habermas par la pragmatique plus spécifiquement deleuzo-guattarienne<sup>12</sup>. En revanche, la question de savoir s'il est possible d'établir des points de rencontre plus spécifiques entre la pensée deleuzo-guattarienne et la théorie critique de l'École de Francfort demeure ouverte. *A priori*, un tel rapprochement ne va effectivement pas de soi. Sur le plan conceptuel, par exemple, les premiers théoriciens de l'École de Francfort tels que Max Horkheimer, Theodor Adorno ou Herbert Marcuse ont multiplié travaux et analyses portant sur les phénomènes de *réification*, de *fétichisme de la marchandise* et d'*industrie culturelle*<sup>13</sup>, poussés à intensifier leurs effets dans un monde voué à être *totalelement administré*<sup>14</sup> et capable de programmer tous les aspects d'une existence appauvrie et *unidimensionnelle*<sup>15</sup>. À l'analyse de ces phénomènes s'articule une compréhension dialectique, historique et matérialiste de la totalité sociale. Cette approche, marquée notamment par la pensée de Hegel et de Marx, est animée par une réflexion sur les conditions suivant lesquelles l'émancipation humaine serait possible. Chez Deleuze et Guattari, la référence à la critique de l'économie politique marxienne et à la conception hégélienne de l'histoire n'est plus aussi explicite et les concepts désormais célèbres d'*agencement*, de *rhizome*, de *déterritorialisation* et de *minorité* ne se rapportent non plus à la totalité, mais à la multiplicité, au risque d'un abandon d'une critique de fond des principales formes de médiation sociale qui déterminent toujours en dernière instance les conditions d'existence individuelles et collectives.

Ces perspectives, pour autant concurrentes qu'elles soient, n'en sont pas moins incompatibles ni même irréconciliables. En effet, de nombreux liens trouvent à s'établir : profonde influence de l'œuvre de Karl Marx et de Sigmund Freud, critique du positivisme, du mode de production capitaliste ou encore de l'industrie culturelle. Cet article propose de déterminer les points de rencontre possibles entre l'œuvre de Deleuze et Guattari et la théorie critique de l'École de Francfort afin d'établir leur complémentarité. Plus précisément, je souhaite montrer que c'est à partir d'un concept phare de la théorie critique qu'il est possible de faire collaborer les penseurs de l'École de Francfort avec Deleuze et Guattari, à savoir le concept de *réification*. Ce concept marxiste développé notamment par Georg Lukács joue un rôle central dans la critique de la modernité capitaliste opérée sur différents plans par les théoriciens de l'École de Francfort. Bien que ce concept ne soit jamais vraiment cité dans les travaux communs de Deleuze et Guattari, les deux auteurs en font néanmoins un usage implicite, allant de la remise en cause du paradigme réductionniste de la psychanalyse et du structuralisme jusqu'à la critique de la modernité tardive.

L'objectif de cet article consiste donc à établir un dialogue fructueux entre la théorie critique de l'École de Francfort et la pensée deleuzo-guattarienne à partir d'une réflexion sur le concept de réification. Pour ce faire, je procéderai en deux temps. Dans la première partie, je présenterai dans les grandes lignes le concept de réification et le rôle qu'il a joué dans la pensée critique allemande. En raison de l'ampleur des travaux portant sur la réification, je me livrerai essentiellement à un travail de contextualisation qui, partant des idées développées par Marx et passant par les travaux de Georg Lukács, aboutit à la pensée de Theodor Adorno. Il s'agira de mesurer la pertinence du concept de réification pour établir une double critique : critique théorique et critique de la société. Dans une seconde partie, je montrerai comment cette double critique parcourt la pensée deleuzo-guattarienne, ce qui me permettra en retour de donner un relief sémiotique au concept de réification.

### ***Verdinglichung, versachliching* et fétichisme de la marchandise**

Dans la tradition marxiste, la réification se présente comme un concept incontournable pour analyser et critiquer les sociétés capitalistes qui font de la marchandise l'*alpha* et l'*oméga* de leur mode d'organisation sociale. Chez Marx (qui n'utilise finalement que rarement ce terme<sup>16</sup>), Georg Lukács et les différents théoriciens de l'École de Francfort, la réification a fini par désigner une tendance inhérente au capitalisme qui porte à considérer les individus comme s'il s'agissait d'objets ou de simples choses enrôlés dans la production et la consommation des marchandises<sup>17</sup>. Résumons la théorie de la réification de Marx à grands traits : dans le capitalisme moderne, la production et l'échange de marchandises constituent les déterminants essentiels de la production et de la reproduction sociales. En conséquence, son mode d'organisation sociale favorise une forme d'objet (la marchandise) qui fait abstraction des qualités matérielles des personnes et de leurs activités en ne laissant valoir que des propriétés quantifiables et utilisables de manière instrumentale<sup>18</sup>. En occultant les caractéristiques individuelles et les qualités humaines du producteur de marchandises, ce dernier est réduit à sa seule force de travail pour ne devenir qu'une simple chose échangeable sur le marché. Le consommateur de son côté ne sera considéré qu'en fonction de sa capacité à se procurer les marchandises fabriquées pour satisfaire ses désirs formatés en fonction des exigences du moment<sup>19</sup>.

D'un point de vue définitionnel, la réification (du latin *res* signifiant « chose ») désigne l'opération problématique de transformation en *chose* de ce qui originellement n'en était pas une. Cette définition présente d'emblée une subtilité spécifique à la langue allemande qui désigne la *chose* de deux manières : la chose concrète (*Ding*), comme une

table ou un ordinateur qui ont une existence matérielle, et la chose abstraite (*Sache*), comme une affaire (individuelle, juridique) ou une cause (sociale, politique), lesquelles supposent *a priori* des relations humaines plus ou moins complexes. Généralement ignorée dans plusieurs traductions françaises et anglaises du *Capital*<sup>20</sup>, cette distinction terminologique en entraîne une autre, plus conceptuelle cette fois-ci, entre la *chosification* (*Verdinglichung*), qui transforme l'abstrait (les affaires humaines) en concret (la marchandise), et la *réification* (*Versachlichung*), qui convertit les personnes (les travailleurs) en des choses abstraites (une mesure quantitative de leur force de travail)<sup>21</sup>. Autrement dit, la chosification d'une activité ou d'un artéfact en marchandise présuppose toujours la réification des personnes alors réduites à une simple « dépense productive du cerveau, des muscles, des nerfs<sup>22</sup> » quantifiable et quantifiée. La distinction entre la chosification et la réification devient alors pertinente pour souligner l'idée que le phénomène de réification opère simultanément à un double niveau mental et social. Comme l'explique très bien Tomonaga Tairako, l'articulation de la chosification et de la réification est séquentielle :

La théorie marxienne de la réification et de la chosification se résume en trois étapes logiques : (1) la conversion des rapports entre personnes en ceux des *Sachen* (réification) ; (2) la conversion des rapports réifiés des *Sachen* en propriétés socationnelles des *Dinge* (chosification) ; et finalement (3) la conversion des rapports de production entre personnes en ceux réifiés-chosifiés des choses (*Sachen-Dinge*) qui incarnent des propriétés socationnelles (réification-chosification)<sup>23</sup>.

De la première à la troisième étape, on assiste à un processus global de réification marqué par le passage problématique d'un ensemble de catégories représentationnelles au fondement du mode de production capitaliste à leur concrétisation effective. C'est la raison pour laquelle Marx définit la marchandise comme un être sensible et « suprasensible » : ce sera tel ou tel artéfact (une table, un ordinateur, un jeu vidéo, etc.) qui, pour autant différent et singulier qu'il soit, suppose une seule et même logique de valorisation, laquelle échappe en grande partie au contrôle des individus (qui ne s'en rendent même plus compte) pour mieux dominer leur vie réelle.

Ceci m'amène à examiner l'une des conséquences majeures posées par le phénomène de réification-chosification, à savoir qu'il entraîne un processus de naturalisation des rapports sociaux empêchant *de facto* la possibilité de les appréhender dans toute leur totalité et leur complexité. Ces rapports deviennent indirects et ne se réalisent qu'à travers la médiation des choses (c'est-à-dire la production, la circulation et la consommation des marchandises) sur lesquelles les individus n'ont apparemment aucune influence. Par leur valeur, les marchandises ne servent pas seulement de médiateur

objectif entre les différentes activités sociales, elles produisent aussi subjectivement l'apparence que la valeur est quelque chose qui leur est propre. Cette problématique est au cœur de la démarche critique des théoriciens de l'École de Francfort. Je montrerai plus tard qu'elle se trouve aussi de manière bien plus subtile dans l'œuvre deleuzo-guattarienne. Chez Marx, cette problématique se présente comme la conséquence de ce qu'il a proposé d'appeler le *fétichisme de la marchandise*, considéré comme l'idéologie dominante du capitalisme<sup>24</sup>. Le fétichisme donne forme à une idéologie dont les catégories de représentation dominantes (la valeur, le travail abstrait, l'argent, la marchandise) s'objectivent dans des pratiques quotidiennes et des rapports de dépendance qui apparaissent comme justes et naturels. Le choix du terme *fétichisme* signale avec force son caractère trompeur dans la mesure où il déforme la réalité en occultant une multitude de rapports (de propriété, de production, de classe, etc.) que présupposent pourtant la production et la consommation de marchandises. En paraphrasant Cornelius Castoriadis, qui privilégie la notion d'imaginaire à celle d'idéologie<sup>25</sup>, on peut dire que le fétichisme de la marchandise constitue un imaginaire social qui conduit à l'institutionnalisation de la forme-marchandise comme équivalent général des biens et des personnes, lesquelles oublient sa nature essentiellement construite à un moment donné du développement sociohistorique. Dès lors, la société capitaliste se pose comme une société hétéronome dans la mesure où elle abandonne l'instauration d'un rapport réfléchi et conscient à son imaginaire social.

Si le sujet finit par oublier le caractère sociohistorique de la forme-marchandise, c'est parce que la réification-chosification a fini par devenir habituelle, quotidienne, inévitable, voire nécessaire. Georg Lukács, penseur clé de la réification, a thématiqué cet oubli et cette non-conscience comme « seconde nature<sup>26</sup> ». La *verdinglichung* (terme qu'utilise Lukács pour désigner la réification) est dramatisée comme un phénomène qui a fini par pénétrer toutes les strates de la société<sup>27</sup>, y compris la subjectivité même des individus appelés à agir et à réagir comme des êtres calculateurs et égoïstes. Dans la suite, j'insisterai sur le fait que, pour Lukács et les penseurs de l'École de Francfort, la réification est corrélative d'une certaine manière de se rapporter à soi et aux autres.

### Réification et rationalité formelle-instrumentale

En s'inspirant de la critique de la modernité capitaliste propre au sociologue Max Weber<sup>28</sup>, Lukács cherche à montrer que la réification accompagne le triomphe d'une forme de rationalité formelle-instrumentale inhérente au progrès scientifique et à la bureaucratisation progressive de la société. La rationalité est un thème central dans

l'œuvre de Weber et elle y prend plusieurs formes. La rationalité dite *instrumentale* est celle qui entraîne un type d'agir stratégique orienté vers l'optimisation et la maximisation des intérêts privés. Elle est également qualifiée de *formelle* parce qu'elle se fonde sur des normes et des règles impersonnelles et abstraites qui guident la sélection, l'utilisation et la calculabilité maximale des moyens et des procédures les plus efficaces, sans égard pour leur contenu d'ordre moral ou éthique. Pour Lukács, la réification des personnes et de leurs relations se présente comme le résultat de la généralisation de la rationalité formelle-instrumentale nécessaire à l'universalisation de la forme marchande. Du côté du travailleur devenu pièce et rouage emprisonné dans sa « cage d'acier<sup>29</sup> », la réification entraîne une double aliénation : une perte de sens et de liberté. Le travailleur devient simple spectateur du déroulement de sa vie qui s'écoule dans une temporalité ne battant plus que pour la production et la consommation de marchandises :

Plongé dans ce temps abstrait, exactement mesurable, le temps qui est devenu l'espace de la physique, et qui est en même temps une condition, une conséquence de la production spécialisée et décomposée de façon scientifiquement mécanique de l'objet du travail, les sujets doivent eux aussi être nécessairement décomposés rationnellement d'une manière correspondante. D'un côté, en effet, leur travail parcellaire mécanisé, objectivation de leur force de travail face à l'ensemble de leur personnalité – qui s'était déjà accomplie par la vente de leur force de travail comme marchandise – est transformée en réalité quotidienne durable et insurmontable, au point qu'ici aussi la personnalité devient le spectateur impuissant de tout ce qui arrive à sa propre existence, parcelle isolée et intégrée à un système étranger<sup>30</sup>.

L'impuissance et le désœuvrement du travailleur sont constitutifs d'une attitude passive qualifiée de « contemplative ». Elle correspond à l'état dans lequel les individus, soumis à une division d'un travail rationalisé et standardisé, ne peuvent plus que regarder un monde d'objets qui ne leur appartiennent plus. Autrement dit, l'individu se désactive et s'incorpore comme une « partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui<sup>31</sup> ». C'est là toute la force des analyses de Lukács, qui ont considérablement influencé la théorie critique de l'École de Francfort : la réification des personnes et de leurs activités détermine des formes de subjectivité exigées par les impératifs du système. Autrement dit, elle influence la conscience individuelle et la personnalité des individus qui finissent par intérioriser une forme de rationalité purement instrumentale. Les sujets sont plongés dans les « eaux glacées du calcul égoïste<sup>32</sup> ». Ce faisant, ces derniers finissent par se considérer eux-mêmes et les autres comme de simples choses. Axel Honneth thématise avec force les conséquences de la réification subjective selon Lukács :

Dans l'échange marchand, les sujets se contraignent réciproquement (a) à ne percevoir les objets donnés que comme des « choses » dont ils pourront éventuellement tirer profit, (b) à ne voir leurs partenaires que comme les « objets » d'une transaction intéressée, et (c) à ne se rapporter à leurs propres facultés qu'en tant que « ressources » supplémentaires dans le cadre des opportunités de profit<sup>33</sup>.

À suivre Lukács, cette attitude réifiante est devenue en quelque sorte une « seconde nature », une manière habituelle de se rapporter à soi et aux autres. Honneth donne l'exemple contemporain des sites de rencontre ou des entretiens d'embauche qui constituent des expériences subjectives autoréifiantes. Les personnes se rencontrent comme des produits sur un marché, promeuvent des caractéristiques et des compétences susceptibles de soutenir une certaine forme de compétitivité. Je pourrais continuer la liste en mentionnant la course effrénée à la microcélébrité sur les médias socionumériques et les plateformes de visionnage comme YouTube et Twitch, où certains individus se donnent en spectacle dans de curieuses performances filmées qui quantifient en temps réel le nombre de spectateurs, leurs réactions (*likes*, commentaires, etc.), le temps de visionnage<sup>34</sup>. Tandis que la réification subjective de l'individu qui se met en scène semble totale (contrôle calculé des expressions faciales, des positions corporelles, de la prosodie, des émotions, de l'apparence physique et même de la configuration de la pièce dans laquelle il se trouve), la masse des spectateurs isolés devant leur écran est réifiée objectivement en un public réduit à une série de tendances et de données statistiques.

Je tiens à souligner ici que la problématisation proposée par Lukács du phénomène de réification, qui s'accomplit objectivement et se vit subjectivement, s'inscrit dans une analyse plus globale du développement de son processus historique qui doit s'effectuer à partir d'une perspective englobante, c'est-à-dire du point de vue de la totalité. Dans le domaine de la philosophie, la notion de totalité est dotée d'une longue histoire qui remonte au moins jusqu'à Platon et Aristote, pour qui le monde était appréhendé d'un point de vue unitaire, pensé comme un tout<sup>35</sup>. À partir d'une perspective hégélo-marxiste, Lukács utilise le concept de totalité comme une catégorie méthodologique qui adopte pour principe directeur l'idée qu'un fait social ne peut être compris de manière isolée, abstrait de son contexte, mais doit être interprété à partir de la totalité dans laquelle il s'inscrit. Dans une telle perspective, les faits sociaux isolés sont compris comme des moments de la totalité. Pour Lukács, la totalité désigne également la situation problématique du sujet moderne désorienté dans un monde soumis à un processus de marchandisation croissante. Dans sa théorie du roman<sup>36</sup>, Lukács dramatise cette situation en analysant le potentiel d'action du héros romanesque qui ne dispose plus de toutes les capacités nécessaires pour faire face à la complexité du monde (Don Quichotte en constitue un cas emblématique). Dans la modernité capitaliste en proie à



un mouvement de rationalisation croissante, c'est le travailleur dans l'usine qui fournit l'image du sujet désorienté et esseulé, incapable de donner sens à sa pratique dans une machinerie dont la complexité sature jusqu'à ses propres catégories de perception naturelles et historiques.

Mais cette incapacité n'a rien d'une fatalité. Lukács, fidèle à l'eschatologie marxiste de son temps, maintenait toujours la possibilité de l'avènement du sujet révolutionnaire de l'histoire en instance de réalisation : le prolétariat capable de pénétrer la totalité qui constitue la réalité sociale afin de la modifier dans son ensemble. Pourtant, comme l'a montré l'histoire, la révolution n'a finalement pas eu lieu. En adhérant à l'imaginaire social du capitalisme, en réorientant son désir d'émancipation vers celui de la consommation, le prolétariat, *a priori* révolutionnaire, n'a fait que pérenniser sa servitude<sup>37</sup>.

Ce détour par Lukács m'a permis de montrer que la réification des personnes n'est pas seulement objective. Elle est aussi subjective, car elle s'accompagne d'une forme de rationalité qui influence leurs comportements, leur attitude et leur personnalité. Cette démonstration est centrale pour la première génération de l'École de Francfort, qui analyse la réification comme un phénomène désormais total et irréversible. Pour Adorno, la question même de l'avènement de la classe révolutionnaire est devenue « féroce et comique<sup>38</sup> ». Pour cette raison, Adorno, Horkheimer et Marcuse, tout comme Deleuze et Guattari d'ailleurs, se sont largement appuyés sur les découvertes de la psychanalyse freudienne pour analyser les conséquences du phénomène de réification sur la psyché des individus qui obéissent et acceptent passivement leur aliénation. Comme l'a très bien montré Frédéric Vandenberghe<sup>39</sup> qui a consacré deux ouvrages importants à la sociologie critique allemande, la critique de la réification par les théoriciens de l'École de Francfort renvoie à deux types de critiques complémentaires qui se distinguent par leur objet : la critique théorique et la critique de la société. Dans la suite, je me concentrerai essentiellement sur la première génération de l'École de Francfort et notamment sur la philosophie du non-identique d'Adorno.

### **La domination de la raison réifiante**

Dans leur ouvrage commun aussi célèbre que critiqué pour son pessimisme criant<sup>40</sup>, Adorno et Horkheimer<sup>41</sup> élaborent une philosophie négative qui associe le processus universel de réification non pas à l'avènement de la modernité capitaliste, mais à toute la civilisation occidentale, depuis Homère. En effet, dans une interprétation originale de l'*Odyssée*, Horkheimer et Adorno repèrent dans la raison humaine les prémisses mêmes de la réification. Pour triompher de la nature, Ulysse réifie sa subjectivité en rusant et

en trompant les personnages mythologiques qu'il rencontre dans son aventure. Bien plus, Adorno et Horkheimer allégorisent Ulysse pour en faire le précurseur du sujet calculateur qui réifie le monde pour mieux le contrôler : « L'ingénieur solitaire est déjà l'*homo œconomicus* auquel ressemblent tous les hommes doués de raison [...] Livrés au caprice des vagues, isolés sans espoir d'être secourus, ils sont contraints, dans leur isolement, à poursuivre avec témérité leur intérêt atomistique<sup>42</sup>. »

Pour survivre en milieu hostile, le sujet doit s'opposer à la nature par sa maîtrise et son contrôle. En ressort la thèse bien connue des deux philosophes : le projet de domination de la nature par la raison entraîne un processus universel de réification qui se meut en domination de l'humain par l'humain. Adorno et Horkheimer placeront ce projet dans l'idéal des Lumières (*Aufklärung*) caractérisé par une volonté de rendre l'humain maître et possesseur de la nature en le libérant des mythes et des superstitions. Ce faisant, cet idéal s'est retourné en son contraire en imposant au monde une rationalité instrumentale qui a fini par bloquer et neutraliser l'émancipation même qu'il revendiquait pour le sujet. Pour les deux philosophes, inspirés par Lukács, cette rationalité est par nature réifiante. Fondée sur le calcul, l'abstraction et l'objectivation de la réalité, elle ne saisit les choses du monde que sous l'angle de la manipulation et du contrôle.

Cheminaut jusque dans la modernité capitaliste, la rationalité instrumentale instaure le schéma de la calculabilité qui imprègne désormais une société unidimensionnelle, totalement administrée et complètement automatisée. Le domaine culturel, vu comme l'un des derniers remparts à la rationalité instrumentale, n'y résiste pas non plus. Il se métamorphose en industrie culturelle qui entretient le statu quo en privant les gens de leur imagination pour faire la réflexion à leur place. La rationalité instrumentale devient totale puisqu'elle assure une continuité entre les biens de consommation et les biens culturels. À l'instar des shampoings ou des voitures produits en série, les œuvres culturelles sont dotées de finalités concrètes répondant aux attentes du marché. L'individu devient simple consommateur de produits culturels standardisés, homogénéisés et mécaniquement produits pour lui. La réification des biens culturels est à nouveau double : elle est (a) objective, car le contenu et les qualités internes des biens culturels s'appauvrissent et se dégradent pour satisfaire aux logiques de rentabilité et de retour sur investissement, et (b) subjective, car les individus perdent les traces de leur subjectivité et de leur individualité, devenant partie intégrante d'un collectif anonyme dont la vie est médiatisée par des images choisies par d'autres (pour paraphraser Guy Debord<sup>43</sup>).

Ce résumé est amplement négatif. Il témoigne du pessimisme de la pensée d'Adorno, Horkheimer et Marcuse. Rappelons qu'au moment d'élaborer leur pensée commune, les trois penseurs allemands sont confrontés à un contexte sociopolitique mortifère les ayant contraints à fuir le fascisme. En exil aux États-Unis, ils assistent à l'avènement de

la société de consommation, qui conforte en retour leur thèse d'une domination de la raison réifiante sévissant aussi bien dans les sociétés fascistes que capitalistes. « Celui qui ne veut pas entendre parler du capitalisme devrait aussi se taire sur le fascisme<sup>44</sup> », écrit Horkheimer sur un ton péremptoire.

Comme j'ai tâché de le montrer jusqu'à présent, cette recherche inlassable des conséquences délétères de la raison réifiante est au cœur du projet critique de l'École de Francfort, qui, je le rappelle, comporte deux volets. Je viens d'évoquer le volet qui concerne la critique de la société. Qu'en est-il de la critique théorique? En guise de conclusion de cette première partie, j'entends en déterminer les traits caractéristiques en m'appuyant sur la proposition de Vandenberghe. Ce dernier définit la critique théorique comme une critique de la *chosification méthodologique* entendue en tant que tendance à convertir des abstractions mentales (notion, représentation, concept) en réalité concrète<sup>45</sup>. Je reprendrai cette formulation en la simplifiant légèrement à partir de la distinction allemande évoquée précédemment. Lorsque la réification est uniquement d'ordre théorique et qu'elle se concrétise par un fétichisme conceptuel, j'emploierai le terme *chosification*. À l'inverse, quand elle concerne les personnes et qu'elle se concrétise dans le fétichisme de la marchandise, je garderai le terme *réification*.

Pour Vandenberghe, la critique de la chosification est une question d'abord et avant tout philosophique. Elle remonte notamment au perspectivisme de Nietzsche, qui pose la réalité comme toujours vécue de manière subjective par l'être humain. Chez Nietzsche, la critique de la chosification apparaît clairement dans son étude généalogique des concepts de bien et de mal<sup>46</sup>. Ces derniers ne doivent pas être traités comme des absolus, mais comme des représentations subjectives dont le sens dépend d'un système d'évaluation différent selon la classe sociale d'appartenance (aristocratique ou plébéienne dans le cas de la société gréco-romaine qu'analyse Nietzsche). Le perspectivisme de Nietzsche constitue une référence d'une importance capitale dans la première théorie critique d'Adorno et Horkheimer<sup>47</sup>. Elle est par exemple déjà perceptible dans un article incontournable d'Horkheimer<sup>48</sup> qui annonce le programme de la théorie critique et dans lequel il s'en prend aux théories dites « traditionnelles ». Ces théories sont essentiellement relatives au positivisme, qui projette sans précaution aucune ses abstractions sur la réalité sociale, entraînant l'occultation de la richesse et de l'hétérogénéité de cette dernière. Pour éviter autant que possible la réification mentale de l'étant, Horkheimer avance une théorie multidimensionnelle dont les traits caractéristiques sont résumés avec grande clarté par Jean-Marc Durand-Gasselín :

La théorie critique est postmétaphysique (ses catégories sont historiques et non éternelles), matérialiste (la théorie est le produit de la société et non de l'esprit ou de l'homme isolé), interdisciplinaire (et non spécialisée), totalisante (et non parcellis-

sante), critique (et non simplement descriptive), réflexive (elle pense généalogiquement et socialement sa propre production), relationnelle (elle incorpore les résultats des théories qu'elle critique), intéressée (elle est motivée par l'émancipation). Et non métaphysique, idéaliste, spécialisée, partielle, a-critique, non réflexive, non relationnelle, désintéressée<sup>49</sup>.

Pour qu'une théorie soit authentiquement critique, c'est-à-dire qu'elle soit consciente de la possibilité qu'elle participe elle-même à la chosification conceptuelle, elle doit respecter les principes énoncés par Horkheimer et résumés par Durand-Gasselin.

Adorno est allé encore plus loin en intégrant la critique de la *chosification* comme le cœur même de sa philosophie dite du « non-identique ». Est qualifiée de non identique la dimension de l'être qui n'a pas été assimilée par la pensée « logique », c'est-à-dire classée, hiérarchisée, catégorisée au moyen de concepts et de notions abstraites. Or, pour Adorno, la pensée est par essence identificatoire : « penser signifie identifier<sup>50</sup> ». Elle est négation du non-identique parce qu'elle chosifie le particulier, le singulier et l'hétérogène pour plus facilement assimiler la totalité des choses existantes en un ensemble cohérent tout en mettant en relief leurs qualités intrinsèques qui les rendent de fait classables, interprétables et hiérarchisables. À suivre Adorno, le processus historique de développement de la raison, sous l'impulsion notable de l'*Aufklärung*, a conduit la pensée à ne plus saisir que la dimension de l'être particulièrement apte au travail de la pensée, c'est-à-dire l'être qui présente à la conscience une dimension intrinsèquement accessible à la connaissance. Ce faisant, la raison a fini par confondre totalement la chose avec le concept, le signifiant avec le signifié (je vais y revenir).

Adorno se fait le défenseur du non-identique<sup>51</sup>, qu'il s'agit de libérer, et sa philosophie est dialectique : elle cherche à dépasser le général, la fixité et l'immuable. De plus, elle prône la réconciliation avec la nature, l'objet et le particulier, qui présentent *de facto* des facettes toujours indomptables à la pensée logique. Mais cette dialectique est en même temps négative, dans la mesure où la saisie du non-identique par la pensée n'est jamais complète et ne peut donc pas éviter sa chosification. Cette contradiction est indépassable et est inhérente à la pensée logique. Pour Adorno, seul l'art, qui ne procède pas par la pensée logique, ouvre des portes d'accès vers le non-identique. Et encore, avec l'industrie culturelle, l'œuvre d'art perd son pouvoir de réconciliation pour prendre celui de la domination. Ainsi, le théoricien critique est peut-être le seul à pouvoir échapper à l'identique totalitaire de la pensée logique, lui qui a une conscience aiguë de cette contradiction absolue et des risques chosifiants du fétichisme conceptuel.

En ne voyant dans le développement historique de la raison que sa dimension instrumentale et son pouvoir de chosification du non-identique, le projet de la théorie porté par la première génération de l'École de Francfort a fini dans l'impasse. L'hypothèse de

l'existence d'une réification totale propre à la modernité a conduit à défendre une posture difficilement tenable dans la mesure où elle engage des contradictions épistémologiques importantes : si la réification est totale, comment le théoricien peut-il alors formuler une théorie non réifiée qui évite le fétichisme conceptuel? Les générations successives de l'École de Francfort ont cherché à se sortir du piège du fétichisme conceptuel dans lequel Adorno et Horkheimer se sont paradoxalement enlisés. Contre la rationalité instrumentale, Habermas<sup>52</sup> a par exemple cherché à définir une forme de rationalité communicationnelle capable de constituer le socle à partir duquel l'émancipation serait possible. Dans la continuité de ses réflexions, Honneth a développé les principes d'un paradigme de l'intersubjectivité fondé sur l'importance de la notion de reconnaissance<sup>53</sup>. Aussi riches et stimulantes soient leurs recherches, mon article propose d'en rester avec la première génération de l'École de Francfort. Le projet critique porté par Habermas et Honneth a mené la théorie critique vers de nouvelles aventures (jugées par certains plus en phase avec l'ordre existant<sup>54</sup>) qu'il me semble plus difficile d'articuler avec la pensée deleuzo-guattarienne à l'intérieur du cadre que je me suis fixé.

Dans la deuxième partie de cet article, je chercherai à trouver dans l'œuvre deleuzo-guattarienne les traits principaux de ce qui pourrait s'apparenter à une critique théorique et à une critique de la société à partir du couple chosification-réification. Pour ce faire, je commencerai par présenter le geste inaugural de la pensée deleuzo-guattarienne, qui prend la forme d'une critique du fétichisme du signifiant. Pour être bien comprise, cette critique doit être resituée dans le courant plus général du poststructuralisme.

### ***L'Anti-Œdipe contre le fétichisme du signifiant***

Le perspectivisme de Nietzsche a marqué la théorie critique adorno-horkheimienne. Il a également eu une influence importante dans le courant poststructuraliste auquel ont été associés Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Julia Kristeva ou encore Roland Barthes<sup>55</sup>. Malgré les différences conceptuelles et méthodologiques qui les distinguent les uns des autres, voire les opposent, ces penseurs partagent un héritage commun, celui du paradigme structuraliste généralement fondé dans les travaux du linguiste suisse Ferdinand de Saussure. Ce dernier définit la langue comme une structure de signes<sup>56</sup>. Elle repose sur un code qui établit une relation stable entre les deux parties du signe, à savoir le signifiant (image acoustique du mot) et le signifié (représentation mentale d'une chose). À leur manière, celles et ceux ayant contribué de près ou de loin au poststructuralisme ont cherché à critiquer et à dépasser le concept de structure généralisé par Roman Jakobson, Jacques Lacan et Claude Lévi-

Strauss pour formaliser des relations d'oppositions et d'équivalences entre les éléments constitutifs du langage, de l'inconscient ou de l'organisation sociale. Au fondement de cette critique se trouve une remise en cause de la thèse saussurienne de la binarité du signe. Celle-ci est présente chez Derrida<sup>57</sup>, Kristeva<sup>58</sup>, Barthes<sup>59</sup>, Baudrillard<sup>60</sup>, Foucault<sup>61</sup>, et surtout, pour le cas qui nous occupe, Deleuze et Guattari qui postulent que les signifiants ne renvoient pas à des signifiés clairement identifiables, mais plutôt à d'autres signifiants. Le sens se déplace dans un mouvement permanent pour parcourir une chaîne signifiante sans début ni fin. Dès lors, si le sens n'est plus qu'un effet de surface, il convient de recentrer l'attention non pas sur la structure et sa logique interne, mais sur ses propres conditions de structuration. En conséquence, le problème du sens se déplace dans le cadre plus large d'une critique des rapports de force et de pouvoir qui relativisent la portée universelle de telles structures et des problèmes de chosification-réification qui leur sont associés. La pensée deleuzo-guattarienne a participé à nourrir la trajectoire poststructuraliste par sa critique du fétichisme du signifiant, particulièrement présent dans le domaine de la psychanalyse.

Pour la préparation de *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari avaient entrepris un projet d'écriture affranchi de certaines normes universitaires en vigueur et qui dialoguait tout aussi bien avec l'économie politique qu'avec l'anthropologie, la psychanalyse, la littérature ou la philosophie. Succès éditorial dès sa sortie, cet ouvrage avait néanmoins suscité des réactions contrastées en raison notamment de la critique que Deleuze et Guattari y formulent à l'endroit de la psychanalyse. Alors que les conceptions réductionnistes de l'inconscient de cette dernière sont visées, les deux philosophes défendent une nouvelle pratique analytique et militante nommée schizoanalyse<sup>62</sup>. Dans *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari développent une profonde critique de la psychanalyse, laquelle fait du mythe œdipien un mode d'assujettissement de l'inconscient à des figures familiales qui jouent éternellement le même petit théâtre privé. La critique deleuzo-guattarienne à l'endroit de la psychanalyse vise donc à montrer comment celle-ci chosifie l'inconscient lorsqu'elle rapporte les intensités et les devenirs, qui signalent l'ouverture vers des territoires existentiels inédits, à l'ordre d'une structure fondée sur des signifiants (père, mère, fils, Œdipe, la castration, etc.) qui éclipsent le travail réel de la production désirante. S'il peut y avoir quelque chose de la mère, du père ou de la fiction œdipienne dans la production désirante, il ne faut toutefois pas leur donner une importance universelle. En outre, il faut tenir compte de l'influence des différentes formations sociales qui n'ont de cesse de contrôler et de canaliser cette production.

Lorsque Freud découvre la productivité désirante de l'inconscient, il y intègre Œdipe. Quand Lacan propose de relativiser l'influence du mythe œdipien dans les conflits psychiques, il chosifie en parallèle l'inconscient considéré comme étant d'abord

et avant tout structuré comme le langage. Deleuze et Guattari ne rejettent pourtant pas en bloc l'héritage théorique et pratique légué par les figures marquantes que sont Freud et Lacan, mais tentent d'y repérer les propositions les plus positives à l'endroit d'un inconscient défini d'abord et avant tout comme une « usine » ou un « atelier » en connexion permanente à tout un champ historico-mondial dont la richesse et la complexité relativisent *de facto* l'importance des figures œdipiennes.

Deleuze et Guattari saluent la géniale inventivité des concepts développés par Freud pour découvrir un inconscient à l'énergie débordante. Or, voilà que, dans l'exploration de cette productivité de l'inconscient, que Freud associe à un processus primaire où l'énergie psychique circule à l'état libre, se dresse le filet œdipien qui vient ligoter la production inconsciente. Deleuze et Guattari observent avec attention le moment où tout bascule, où l'inconscient finit par croire à Œdipe et à la castration, où un système de croyances remplace sa productivité débordante, où le psychanalyste y plante un théâtre privé dont il « devient metteur en scène<sup>63</sup> ». Pire encore, l'œdipianisation forcée de l'inconscient s'accompagne d'une spécialisation et de l'institutionnalisation de la cure psychanalytique alors investie d'un important pouvoir répressif et normalisant à l'égard du patient confronté à une grille d'analyse œdipienne qu'il finit par intérioriser.

À Lacan, Deleuze et Guattari reconnaissent le mérite d'avoir tout de même questionné la place prépondérante accordée à Œdipe dans la formalisation de l'inconscient. Œdipe doit d'abord être considéré comme un mythe. Il ne doit donc pas être chosifié. Pourtant, Lacan s'arrête à mi-chemin dans cette tentative lorsqu'il considère, du fait d'un fort intérêt pour la linguistique et notamment les travaux de Ferdinand de Saussure, que l'inconscient est structuré comme un langage, inscrivant par conséquent la psychanalyse dans le paradigme structuraliste. Lacan s'appuie sur le schéma de Ferdinand de Saussure qui représente le signe linguistique comme un œuf traversé par une ligne horizontale, dont le niveau supérieur est constitué par le signifié et le niveau inférieur par le signifiant. Cependant, Lacan renverse la formule et place le signifiant à l'étage supérieur, lui conférant un rôle déterminant dans la formation de l'inconscient. La parole prend dès lors une place de premier choix dans la cure durant laquelle chaque lapsus, mot d'esprit, symptôme ou rêve est à replacer dans la longue chaîne des signifiants<sup>64</sup>. Cette chaîne peut être déroulée et traduite par l'analyste, qui s'efforce de l'interpréter et d'en décrypter les nœuds.

Pour Deleuze et Guattari, la direction structuraliste prise par Lacan et ses disciples procède à nouveau d'une chosification de l'inconscient fondée sur un ensemble de concepts empruntés à la linguistique et d'une prétention à pouvoir traduire et interpréter les différents symptômes des analysants en fonction d'un « grand Signifiant despotique<sup>65</sup> ». Ce signifiant devient le fétiche du psychanalyste. Avec Lacan, il prend la figure

du « grand Autre » qui ne fait que produire et aménager le manque<sup>66</sup>. Tout se passe comme si, au moment de découvrir dans l'inconscient une causalité unique dans l'ordre des désirs identifiables par des concepts empruntés à la linguistique, la psychanalyse croit mettre la main sur une mécanique réglée par des lois universelles. En outre, la promotion d'une méthode d'analyse capable de révéler les structures universelles qui régissent le fonctionnement de l'inconscient ne va pas sans l'érection d'une caste de scientifiques et d'intellectuels qui tire profit de ses découvertes. Guattari, seul, l'exprime avec force :

le signifiant, ce n'est pas seulement une erreur des linguistes et des psychanalystes structuralistes, c'est quelque chose qui se vit dans l'existence quotidienne, qui nous assujettit à la conviction qu'il existe quelque part un référent universel, que le monde, la société, l'individu et les lois qui les régissent sont structurés selon un ordre nécessaire, qu'ils ont un sens profond. Le signifiant, en fait, est un procédé fondamental de dissimulation du mode de fonctionnement réel des formations de pouvoir<sup>67</sup>.

La première leçon de Deleuze et Guattari est finalement très proche de celle d'Horkheimer et Adorno : en plus de restreindre les multiples dimensions de l'objet à l'étude, la chosification d'un concept, d'un point de vue ou d'une méthode à portée universelle et transhistorique finit à la longue par masquer ses origines sociohistoriques et les composantes micropolitiques qui interviennent dans sa formation. Il ne s'agit pas pour autant de faire table rase de tout un savoir théorique et méthodologique, mais d'évaluer l'arbitraire de certains de ses attributs et présupposés. Il est crucial de ne pas prétendre à l'universalité et d'éviter de réduire tout fait social à une chaîne monocausale homogénéisante et chosifiante. Cette précaution doit guider le théoricien, qui doit éviter autant que possible le piège de la chosification entraînant une forme de fétichisme conceptuel.

La critique de la chosification-réification de l'inconscient est au cœur de la schizoanalyse de Deleuze et Guattari, qu'ils investissent de deux tâches essentielles : la première, négative, vise à poursuivre Œdipe dans les plis de l'inconscient, à défaire son théâtre, à faire sauter le triangle familial, à démonter les complexes liés à la castration, au phallus, à la loi, etc. ; la deuxième, positive, consiste à déterminer la nature et le fonctionnement du désir ainsi que de ses points d'application chez un individu. Autrement dit, la schizoanalyse se dote d'un programme fonctionnel qui tente de « défaire l'inconscient expressif œdipien, toujours artificiel, répressif et réprimé, médiatisé par la famille<sup>68</sup> » tout en privilégiant l'ouverture et la « découverte des investissements inconscients du champ social par le désir<sup>69</sup> ». À l'instar du projet de la théorie critique, la schizoanalyse ne doit pas seulement en rester à une critique théorique. Elle doit tenir compte des



tensions et des contradictions du monde social qui sont toujours déjà intériorisées par les institutions et les sujets sociaux eux-mêmes. Elle doit donc s'articuler à une critique de la société.

### Décodage, axiomatisation et réification

Je viens de montrer que la critique de Deleuze et Guattari formulée à l'encontre de la psychanalyse s'élève contre la chosification mythique (Œdipe) et conceptuelle (le Signifiant). Pour approfondir les points de rencontre entre la pensée deleuzo-guattarienne et la pensée francfortoise, je souhaite à présent montrer que la critique deleuzo-guattarienne de la chosification s'articule à une analyse plus générale d'un processus historique de réification, de nature sociale cette fois-ci. Dans la mesure où le terme *réification* n'apparaît, à ma connaissance, dans aucun des ouvrages communs de Deleuze et Guattari, je propose de voir dans leur concept de *décodage* les bases d'un rapprochement fécond.

De *L'Anti-Œdipe* à *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari cherchent à établir les procédés par lesquels les groupes humains finissent par créer et désirer un ensemble de valeurs, de représentations, de croyances et d'idées communes objectivées dans des pratiques sociales qui déterminent la manière dont ils se rapportent à leurs conditions d'existence. Deleuze et Guattari proposent de rattacher ces modalités à des opérations de *codage* dont il s'agit de marquer l'évolution au fil du temps. D'un point de vue sémiotique, le codage peut se définir comme l'ensemble des règles, des principes et des conventions qui régissent l'articulation d'un système signifiant à un système signifié<sup>79</sup>. Cette articulation repose sur des usages particuliers et des interprétations partagées par un même groupe d'individus. Pour éviter la fixité et la rigidité que présuppose une telle articulation, Deleuze et Guattari privilégient l'idée d'une articulation entre un état de choses et un état de signes. Dans *L'Anti-Œdipe*, les processus de codage apparaissent d'emblée coercitifs en ce qu'ils imposent un ordre déterminé dans la manière d'articuler tel état de choses à tel état de signes sans que les personnes en aient forcément conscience. Dès lors, Deleuze et Guattari se heurtent à une question fondamentale, qui a animé les différentes générations de l'École de Francfort, soit l'autonomisation nécessaire d'un ordre social qui fait de l'aliénation humaine sa condition d'existence indépassable. Néanmoins, si l'intériorisation de l'extériorité sociale se présente *a priori* comme aliénante, elle ne se vit pas de la même manière dans les formations sociales précédant l'avènement et la consolidation du capitalisme, qui, historiquement, a instauré un mode de domination éminemment abstrait (puisque lié au fétichisme de la marchandise).

En s'appuyant sur une analyse comparative de différentes formations sociales, Deleuze et Guattari proposent d'établir la généalogie d'un ensemble de processus qualifiés respectivement de *codage* pour les « sociétés primitives », *surcodage* pour les « sociétés à État » et *décodage* pour les « sociétés capitalistes ». De fait, Deleuze et Guattari proposent une lecture anthroposémiotique du devenir-monde du capitalisme. Cette lecture n'en est pas moins problématique. Elle rappelle la théorie des trois stades principaux (sauvage, barbare, civilisé) de l'évolution des sociétés humaines proposée par l'anthropologue américain Lewis H. Morgan<sup>71</sup>. Cette perspective marxiste et évolutionniste a fait depuis l'objet de nombreuses critiques remettant en cause son déterminisme et sa dimension unilinéaire<sup>72</sup>. Malgré ses limites, la perspective anthroposémiotique deleuzo-guattarienne me semble pertinente pour établir un couplage entre le concept de réification et celui de décodage. En effet, Deleuze et Guattari partagent une proximité méthodologique avec Adorno et Horkheimer pour qui le capitalisme offre un point de vue rétrospectif pour établir une histoire *universelle* des sociétés humaines. Cette histoire est dite universelle au sens où le décodage et la réification, constitutifs de la dynamique capitaliste, ont fini par s'universaliser.

Deleuze et Guattari commencent l'analyse comparative des processus de codage avec les sociétés primitives<sup>73</sup>. Celles-ci, soutiennent-ils, encodent leurs pratiques et leurs représentations communes en fonction d'une organisation sociale conditionnée par des rapports de filiation et d'alliance. Deleuze et Guattari résument le fonctionnement de la formation sociale primitive au moyen d'une formule brève : « *décliner alliance et filiation*, décliner les lignages sur le corps de la terre, avant qu'il y ait un État<sup>74</sup> ». C'est notamment à l'occasion des rites d'initiation et des choix d'alliance que des codes se réalisent et trouvent à s'établir pour y investir la terre et le corps (tatouages, scarifications et percements). Le marquage des corps et de la terre, théâtre privilégié des logiques segmentaires qui participent à l'ordre social, constitue un premier processus de codage complexe des alliances entre groupes ethniques et communautaires qui fixent des lignes filiales et des systèmes de parentés. Ces codes se partagent oralement et dictent la position de chacun des membres du groupe dans les lignages et les alliances d'où résultent l'organisation territoriale et la répartition de la production sociale (agriculture, chasse, pêche, etc.). À suivre Deleuze et Guattari, les sociétés dites « primitives » ont recours à des systèmes sémiotiques caractérisés par la polyvocité de leurs formes d'expression. Ce sont par exemple les gestes, les postures, les rituels, la danse, les marquages corporels. Si bien que l'effort actif de maintien de la multidimensionnalité et de la polyvocité de ces formes expressives est analysé par Deleuze et Guattari comme un mécanisme de conjuration d'un processus de surcodage qui viendra du dehors, opéré par une horde de conquérants à « têtes blondes<sup>75</sup> » : les *fondateurs d'État*.

Une nouvelle terreur s'abat sur terre et prend la forme d'une « destruction concertée de tous les codages primitifs, ou, pire encore, leur conservation dérisoire, leur réduction à l'état de pièces secondaires dans la nouvelle machine<sup>76</sup> ». Au cœur de cette société se dresse une nouvelle figure, celle du Dieu-despote calculateur qui révoque les « alliances latérales et les filiations étendues de l'ancienne communauté<sup>77</sup> ».

Le despote devenu propriétaire suprême trône au sommet de l'État, organisateur des grands travaux qui domine toute une pyramide fonctionnelle étagée par « l'appareil bureaucratique comme surface latérale et organe de transmission, les villageois à la base et comme pièces travailleuses<sup>78</sup> ». À ce stade, Deleuze et Guattari emploient le terme *surcodage* pour souligner l'existence d'un nouveau type de code qui vient se greffer aux anciens processus de codage et qui se transmet non plus seulement oralement, mais graphiquement. En effet, le despote est toujours accompagné de ses scribes et de ses fonctionnaires, qui imposent leur machine d'écriture. Le surcodage étatique impérial opère par l'érection d'une instance transcendante par laquelle la production et la reproduction sociales doivent passer. Les logiques d'alliance et de filiation se trouvent alors dominées et contrôlées par cette instance incarnée dans les empires par la figure mi-humaine mi-divine du despote conçu comme le référent ultime. En fin de compte, la figure du despote tend à devenir l'« Icône<sup>79</sup> » d'un régime signifiant despotique. Ce dernier opère tel un trou noir autour duquel tourne et gravite un ensemble de signes se rapportant à cette Icône.

Pendant que l'État s'occupe de ses exploitations, ses grands travaux, son commerce et sa population, l'âge capitaliste gronde intérieurement et se développe silencieusement à plusieurs endroits simultanés sans que la menace puisse réellement être nommée ni reconnue. À mesure qu'elle se développe, la société despotique doit sans cesse trouver de nouveaux moyens de surcoder les activités marchandes qui se développent sur son territoire (logique d'alliance, biens de prestige, dépenses somptuaires, tribut, esclavage, grands travaux, etc.). Dans un contexte de complexification de l'organisation sociale et des forces productives, le régime signifiant tenu en main par le despote finit par perdre de sa puissance, car concurrencé par une forme de domination bien plus abstraite qui tend à s'autonomiser et à dicter ses propres lois. À suivre Deleuze et Guattari, le qualificatif de surcodage ne suffit plus pour décrire le mouvement croissant de suppression, destruction et disparition des anciens codes : un stock monétaire va constituer un capital par suppression des rapports de prestige et d'allégeance personnelle, les esclaves vont constituer les conditions du prolétariat par suppression des relations de servage et des corporations professionnelles, les marchands et banquiers vont constituer les conditions de la bourgeoisie par suppression des castes et des rangs, etc.

Dans son étude remarquable de la pensée deleuzo-guattarienne, Guillaume Sibertin-Blanc<sup>80</sup> a bien montré que le concept de décodage deleuzo-guattarien rapporté au fonctionnement des sociétés capitalistes renvoie aux analyses de l'accumulation primitive qui réfère chez Marx aux premières phases d'accumulation ayant permis l'émergence d'un capitalisme industriel marqué par la disparition d'une série de valeurs et de représentations communes liées à différents modes d'organisation sociale : expropriation des terres communales et prolétarianisation des paysans par les propriétaires terriens qui tirent alors profit du marché agricole et de l'industrie lainière, démantèlement des corporations de métiers, remplacement des liens personnels de servage ou d'esclavage par une forme de domination abstraite, etc.

En fin de compte, les concepts de décodage et de réification semblent décrire un même processus de suppression de la richesse des codes sociaux qui conditionnent à un moment donné les modalités suivant lesquelles les membres des sociétés précapitalistes se rapportent individuellement et collectivement à leurs multiples conditions d'existence. Jusqu'au mode de production capitaliste, cette destruction est partielle, car subsistent ici et là certaines idées, valeurs et représentations résiduelles qui codent certaines pratiques tolérées par les formations de pouvoir en place. À partir de la révolution industrielle, la situation évolue. Le système capitaliste se développe et avec lui le besoin d'une réification globale des activités sociales pour faire de la marchandise l'*alpha* et l'*oméga* du mode de production et de reproductions sociales.

Mais le rapprochement que je propose entre la réification et le décodage n'est pas encore complet. Il manque encore un concept couplé à celui de décodage, à savoir celui d'*axiomatique* : « Ce que [le capitalisme] décode d'une main, il l'axiomatise de l'autre<sup>81</sup>. » Attentifs à l'effondrement sémiotique présupposé par l'autonomisation de la forme-marchandise, Deleuze et Guattari proposent de voir dans le décodage proprement capitaliste une *axiomatique* implacable qui supprime et remplace les anciens codes par une série de règles et d'énoncés absolus considérés comme généralement indémonstrables et indécidables, renforçant ainsi la domination abstraite de la forme-marchandise. L'axiomatique capitaliste instaure un point de clôture qui réifie le réel à partir d'une série limitée d'abstractions (marchandise, travail abstrait, argent) et de règles comptables non négociables et indépassables. Ces abstractions maintiennent une certaine forme d'objectivité puisqu'elles s'actualisent quotidiennement dans les modes d'organisation des sociétés modernes et médiatisent le vivre ensemble. Au-delà de fausses représentations, ce sont d'abord des abstractions réelles induites par le fétichisme de la marchandise qui ne se donne pas simplement comme une représentation inversée de la réalité, mais comme une inversion même de la réalité<sup>82</sup>.

Dans le cadre de ce que j'essaie de montrer, je propose de faire du capitalisme et de ses axiomes l'expression même de la rationalité instrumentale critiquée par Adorno pour sa tendance à faire abstraction des qualités sensibles des personnes et de leurs pratiques, considérées alors comme de simples choses quantifiables qui n'existent que pour le profit et la valorisation marchande. Même si Deleuze et Guattari ne font aucune référence à la sociologie critique allemande de Max Weber et à ses analyses des formes de rationalité propres à la modernité, l'étude des effets de l'axiomatique capitaliste motive un tel rapprochement. En effet, Deleuze et Guattari décrivent le capitalisme comme la seule organisation sociale « qui s'est construite comme telle sur des flux décodés, substituant aux codes intrinsèques une axiomatique des quantités abstraites en forme de monnaie<sup>83</sup> ».

Les activités humaines et ce qu'elles produisent sont réifiées en choses abstraites qui les rendent commensurables. L'échange généralisé des biens et des personnes s'inscrit dans le mouvement sans limitation qu'avait reconnu Marx dans la circulation tautologique de l'argent, cristallisé dans la formule A-M-A<sup>84</sup>, et qui résume un processus d'accumulation sans début ni fin. Deleuze et Guattari définissent le capitalisme comme étant à l'origine d'un champ d'immanence dans lequel la réification se réalise *immédiatement* et sans l'intermédiaire d'une instance transcendante, c'est-à-dire en conjurant autant que possible les critères éthiques et normatifs qui pourraient venir freiner un tel processus.

La dissolution des anciens codes susceptibles de résister à la vague réificatrice du capitalisme apparaît dès lors essentielle pour assurer la domination abstraite et universalisante de la marchandise comme équivalent universel et facteur d'indifférenciation de la qualité sensible des personnes et de leurs activités. Tel un vampire, image récurrente chez Marx pour souligner la dynamique d'accumulation de la valeur, « la machine capitaliste se nourrit de flux décodés et déterritorialisés ; elle les décode et déterritorialise encore davantage, mais en les faisant passer dans un appareil axiomatique qui les conjugue, et qui, aux points de conjugaisons, produit des pseudo-codes et des re-territorialisations artificielles<sup>85</sup> ». Subsistent encore ici et là quelques codes, mais sous un mode résiduel ou folklorique qui ne gêne finalement pas la logique d'ensemble. Et comme je l'ai montré à propos de la réification subjective chez Lukács, le mouvement général de décodage-axiomatisation n'est pas sans influence sur la subjectivité qui se standardise et s'homogénéise. À l'instar d'Adorno et Horkheimer, Deleuze et Guattari critiquent la production en masse de formes de subjectivité adaptées aux exigences du système qui a besoin de réifier la personnalité et le comportement de ses sujets. La publicité et l'industrie culturelle diffusent des modèles clef en main de père, de mère, d'enfant, de travailleur, de consommateur, lesquels modèles influencent l'imaginaire social sur

différents plans. La singularité essentielle de la subjectivité, la richesse existentielle du monde vécu, le rapport étroit à la finitude et à la contingence sont constamment mis entre parenthèses par le système capitaliste, et même décodés et axiomatisés lorsque des conditions inédites de valorisation marchande trouvent à s'établir.

Guattari, seul, considère l'imperméabilité des rapports individuels et collectifs à toute une multitude de registres existentiels, sous couvert d'un rapport rationalisé au monde vécu, comme le signe paradoxal d'une infantilisation de la subjectivité capitaliste fermée à la précarité et à la finitude. Voilà pour Guattari le drame de la modernité capitaliste contre lequel la schizoanalyse doit intervenir. Le terme *réification* apparaît même dans ses travaux les plus tardifs : « soit on objective, on réifie, on "scientifise" la subjectivité, soit, au contraire, on tente de la saisir dans sa dimension de créativité processuelle<sup>86</sup>. » Pour Deleuze, Adorno, Guattari, Horkheimer et Marcuse, l'individu des sociétés modernes développe une incapacité à entretenir un rapport avec la finitude, la précarité et l'altérité. Il doit trouver sa place dans un système d'équivalence, parmi les marchandises en tant que marchandise.

On pourrait objecter que dans les phases un peu plus tardives du mode de production capitaliste émergent de nouveaux modes de vie marqués par des conquêtes sociales de grande importance. Si bien que, dans un monde saturé d'objets, marchandises, gadgets, camelotes, un monde dans lequel il est possible de voyager presque partout, bref, un monde qui offre une multiplicité d'expériences à ses habitants (ou, à tout le moins, à ceux qui peuvent se le permettre), comment peut-on parler d'homogénéisation et d'uniformisation du monde social? C'est que les analyses de Deleuze et Guattari suivent de près celles des premiers théoriciens de l'École de Francfort : l'offre de marchandises et des modes de vie qui leur sont associés dépend essentiellement des impératifs de l'accumulation de la valeur.

Face à ce constat, le programme schizoanalytique tel que le conçoivent Deleuze et Guattari n'a pas cessé de chercher à prendre le contrepoint d'une subjectivité réifiée, décodée et axiomatisée par le capitalisme. Ce constat se rapproche très fortement du diagnostic des théoriciens de l'École de Francfort, sans pour autant partager le pessimisme d'une hétéronomie totale des sujets au sein d'une société complètement réifiée. Cependant, demeure le constat d'une tendance à la standardisation des formes de vie, des pratiques, des routines et des schèmes mentaux. La schizoanalyse vise alors essentiellement à se doter d'outils pratiques et conceptuels capables de rompre avec le mouvement généralisé de réification du monde social. Poursuivre un tel programme serait l'occasion d'établir les traits caractéristiques d'une théorie critique, d'inspiration non plus seulement francfortoise, mais deleuzo-guattarienne. Le concept de réification m'a offert tout au long de cet article la possibilité d'esquisser les voies d'un tel rapprochement.

## Conclusion

En m'appuyant sur le concept de réification, je me suis efforcé d'établir un dialogue entre la théorie critique de l'École de Francfort (sa première génération en particulier) et la pensée de Deleuze et Guattari. J'ai d'abord proposé une définition du concept de réification en montrant ses liens avec la critique du fétichisme de la marchandise opérée par Marx, avant de montrer son importance dans la pensée de Lukács et des premiers théoriciens de l'École de Francfort. Pour ces différents penseurs, la réification est un processus rattaché au développement du système capitaliste qui entraîne la marchandisation généralisée des personnes et de leurs activités sociales. Elle marque de plus le triomphe d'une forme de rationalité instrumentale, fondée sur le calcul égoïste et la maximisation des intérêts privés, qui influence la subjectivité et la conscience des individus considérés d'abord et avant tout comme des consommateurs de marchandises standardisées et conformes aux attentes du marché. En m'appuyant sur une subtilité de la langue allemande, qui dispose de deux termes pour désigner la chose (*Sache/Ding*), j'ai cherché à distinguer conceptuellement, d'une part, la *réification*, conçue comme un processus de transformation des personnes et ce qu'elles produisent en choses commensurables (*Versachlichung*), et, d'autre part, la *chosification*, qui transforme des abstractions mentales (notion, représentation, concept) en réalités concrètes (*Verdinglichung*). Cette différence conceptuelle anime la théorie critique francfortoise, pour laquelle la critique de la réification est double : une critique sociale du fétichisme de la marchandise et une critique théorique de la chosification conceptuelle.

Partant de cette analyse, j'ai cherché dans la pensée deleuzo-guattarienne les traits principaux de ce qui pourrait s'apparenter à cette double critique. Chez Deleuze et Guattari, la critique de la chosification conceptuelle vise notamment la psychanalyse freudienne et lacanienne, qui assujettit l'inconscient au mythe œdipien et à des concepts empruntés à la linguistique structurale. Cette critique a notamment motivé le développement d'une pratique analytique et militante alternative : la schizoanalyse, chargée de découvrir la nature et le fonctionnement du désir individuel et collectif. Conformément aux principes énoncés par Deleuze et Guattari, la schizoanalyse doit tenir compte des tensions et des contradictions du monde social qui sont toujours déjà intériorisées par les institutions et les sujets sociaux eux-mêmes. La schizoanalyse s'articule de fait à une critique de la société que j'ai mise en relief dans leur interprétation anthroposémiotique du devenir-monde du capitalisme. Le double concept de *décodage-axiomatisation* offre de ce point de vue les voies d'un rapprochement fécond avec celui de réification. Ils

indiquent à eux deux un même processus de suppression de la richesse, de l'hétérogénéité et de la singularité de l'imaginaire social et des activités humaines dominés par des logiques de valorisation marchande dont la progression ne semble connaître aucune limite.

### Bibliographie

- ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative*, trad. de l'allemand par G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renault & D. Trousson, Paris, Payot, 1992 [1966].
- , *Minima Moralia*, trad. de l'allemand par É. Kaufholz & J.-M. Ladmira, Paris, Payot, 2003 [1951].
- ADORNO, Theodor W. & Max HORKHEIMER, *La dialectique de la Raison*, trad. de l'allemand par É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983 [1944].
- ANDERSON, Sky LaRell, « Watching People Is Not a Game: Interactive Online Corporeality, Twitch.tv and Videogame Streams », *Game Studies*, vol. 17, no 1, 2017, non paginé.
- BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.
- BAUDRILLARD, Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.
- BEETZ, Johannes, *Materiality and Subject in Marxism, (Post-)Structuralism, and Material Semiotics*, New York, Palgrave Macmillan, 2016.
- BERARDI, Franco, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, Los Angeles, Semiotext(e), 2009.
- BURRIS, Val, « Reification: A Marxist perspective », *California Sociologist*, vol. 10, no 1, 1988, p. 22-43.
- CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.
- CONNOLLY, William E., « Habermas, Deleuze and Capitalism », *Theory & Event*, vol. 11, no 4, 2008.
- CUSSET, François, *French theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2006.
- DALLMAYR, Fred, « The Politics of Nonidentity: Adorno, Postmodernism-And Edward Said », *Political Theory*, vol. 25, no 1, 1997, p. 33-56.
- DEBORD, Guy, *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 1967.



- DELEUZE, Gilles & Félix GUATTARI, *L'Anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie*, 1, Paris, Minuit, 1972.
- , *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie*, 2, Paris, Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles, *Proust et les signes*, Paris, Presses universitaires de France, 2006 [1964].
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- DJAFAROVA, Elmira & Oxana TROFIMENKO, « 'Instafamous' – credibility and self-presentation of micro-celebrities on social media », *Information, Communication & Society*, vol. 22, no 10, 2019, p. 1432-1446. DOI : 10.1080/1369118X.2018.1438491.
- DOSSE, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- , *Histoire du structuralisme*, Paris, La Découverte, 2012.
- DURAND-GASSELIN, Jean-Marc, *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard, 2012.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1971.
- GARO, Isabelle, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx : la politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011.
- GARTMAN, David, « Reification of Consumer Products: A General History Illustrated by the Case of the American Automobile », *Sociological Theory*, vol. 4, no 2, 1986, p. 167-185. DOI : 10.2307/201886.
- GENOSKO, Gary, *Critical Semiotics: Theory, from Information to Affect*, New York, Bloomsbury Academic, 2016.
- GRONDIN, Jean, « La réification de Lukács à Habermas », *Archives de Philosophie*, vol. 51, no 4, 1988, p. 627-646.
- GUATTARI, Félix, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992.
- , *Lignes de fuite. Pour un autre monde possible*, La Tour d'Aigues, Éd. de l'aube, 2011.
- HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel, tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. de l'allemand par J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987 [1981].
- , *Théorie de l'agir communicationnel, tome 2 : Critique de la raison fonctionnaliste*, trad. de l'allemand par J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987 [1981].
- HARDT, Michael & Antonio NEGRI, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- , *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin Books, 2005.

- HONNETH, Axel, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, trad. de l'allemand par S. Haber, Paris, Gallimard, 2007.
- , *La société du mépris*, trad. de l'allemand par P. Rusch, A. Dupeyrix & O. Voirol, Paris, La Découverte, 2008.
- , *La lutte pour la reconnaissance*, trad. de l'allemand par P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015 [1992].
- , *Critique du pouvoir*, trad. de l'allemand par M. Dautrey & O. Voirol, Paris, La Découverte, 2017.
- HORKHEIMER, Max, *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947.
- , « Pourquoi le fascisme? », *Esprit*, vol. 5, no 17, 1978 [1939], p. 62-78.
- , *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. de l'allemand par C. Maillard & S. Muller, Paris, Gallimard, 1996 [1937].
- KLINKENBERG, Jean-Marie, *Précis de sémiotique générale*, Paris, Seuil, 2000.
- KOUVÉLAKIS, Stathis, *La Critique défaite. L'École de Francfort et la normalisation de la Théorie critique*, Paris, Éd. Amsterdam, 2019.
- KRISTEVA, Julia, *Semeiotike : recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1978.
- LACAN, Jacques, *Écrits II*, nouv. éd., texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1999 [1966].
- LAURENT, Jérôme, « Penser le Tout sans le concept de totalité », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, no 45, 2019, p. 91-115. DOI : 10.4000/cps.1570.
- LAZZARATO, Maurizio, *Signs and machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, Los Angeles, Semiotext(e), 2014.
- LORDON, Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique, 2010.
- LUKÁCS, Georg, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, trad. de l'allemand par K. Axelos & J. Bois, Paris, Minuit, 1984 [1960].
- , *La théorie du roman*, trad. de l'allemand par J. Clairevoye, Paris, Gallimard, 1989 [1920].
- MARCUSE, Herbert, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964.
- MARX, Karl, *Le Capital, Livre I*, trad. de l'allemand par M. Rubel & J. Roy, Paris, Gallimard, 2008 [1867].
- MARX, Karl & Friedrich ENGELS, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Flammarion, 1999 [1848].
- MORGAN, Lewis, *La Société archaïque* Paris, Anthropos, 1971 [1877].

- NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, trad. de l'allemand par P. Wotling, Paris, Garnier-Flammarion, 2000 [1886].
- SANDERSON, Stephen, *Evolutionism and Its Critics: Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society*, Londres, Routledge, 2007.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot & Rivages, 1916.
- SEBEOK, Thomas, *Signs: An Introduction to Semiotics*, 2<sup>e</sup> éd., Toronto, University of Toronto Press, 2001.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Deleuze et L'Anti-Œdipe : la production du désir*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.
- , *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
- SICILIANO, Michael L., *Creative Control: The Ambivalence of Work in the Culture Industries*, New York, Columbia University Press, 2021.
- SPIEKERMANN, Klaus, « Nietzsche and Critical Theory », dans B. E. Babich (dir.), *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences*, Dordrecht, Springer Netherlands, 1999, p. 225-242. DOI : 10.1007/978-94-017-2430-2\_16.
- TAIRAKO, Tomonaga, « *Versachlichung* and *verdinglichung*: Basic Categories of Marx's Theory of Reification and their Logical Construction », *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, vol. 48, no 1, 2017, p. 1-26.
- VANDENBERGHE, Frédéric, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification, tome 1 : Marx, Simmel, Weber, Lukács*, Paris, La Découverte, 1997.
- , *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification, tome 2 : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris, La Découverte, 1998.
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. de l'allemand par I. Kalinowski, Paris, Flammarion, 2000 [1905].
- , *Économie et société, tome 1 : Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, 2003 [1921].
- WIGGERSHAUS, Rolf, *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

## Notes

- 1 J.-M. DURAND-GASSELIN, *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard, 2012.
- 2 A. HONNETH, *Critique du pouvoir*, trad. de l'allemand par M. Dautrey & O. Voirol, Paris, La Découverte, 2017.
- 3 G. DELEUZE & F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.
- 4 G. DELEUZE & F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- 5 I. GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx : la politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011.
- 6 F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : biographie croisée*, Paris, Découverte, 2007.
- 7 M. HARDT & A. NEGRI, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2001 ; *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin Books, 2005.
- 8 G. GENOSKO, *Critical semiotics: Theory, from information to affect*, New York, Bloomsbury Academic, 2016.
- 9 F. BERARDI, *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, Los Angeles, Semiotext(e), 2009.
- 10 M. LAZZARATO, *Signs and machines: Capitalism and the production of subjectivity*, Los Angeles, Semiotext(e), 2014.
- 11 F. DALLMAYR, « The Politics of Nonidentity: Adorno, Postmodernism-And Edward Said », *Political Theory*, vol. 25, no 1, 1997, p. 33-56.
- 12 W. E. CONNOLLY, « Habermas, Deleuze and Capitalism », *Theory & Event*, vol. 11, no 4, 2008.
- 13 T. W. ADORNO & M. HORKHEIMER, *La dialectique de la Raison*, trad. de l'allemand par É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983 [1944].
- 14 M. HORKHEIMER, *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947.
- 15 H. MARCUSE, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964.
- 16 T. TAIRAKO, « Versachlichung and Verdinglichung: Basic Categories of Marx's Theory of Reification and their Logical Construction », *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, vol. 48, no 1, 2017, p. 1-26 ; F. VANDENBERGHE, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification, tome 2 : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris, La Découverte, 1998.
- 17 J. GRONDIN, « La réification de Lukács à Habermas », *Archives de Philosophie*, vol. 51, no 4, 1988, p. 627-646 ; D. GARTMAN, « Reification of Consumer Products: A General History Illustrated by the Case of the American Automobile », *Sociological Theory*, vol. 4, no 2, 1986, p. 167-185.
- 18 V. BURRIS, « Reification: A Marxist Perspective », *California Sociologist*, vol. 10, no 1, 1988, p. 22-43.
- 19 D. GARTMAN, « Reification of Consumer Products », *loc. cit.*
- 20 T. TAIRAKO, « Versachlichung and Verdinglichung », *loc. cit.*
- 21 *Ibid.*
- 22 K. MARX, *Le Capital, Livre I*, trad. de l'allemand par M. Rubel & J. Roy, Paris, Gallimard, 2008 [1867], p. 120.
- 23 T. TAIRAKO, « Versachlichung and Verdinglichung », *loc. cit.*, p. 5, trad. libre. [« Marx's theory of reification and thingification consists of three logical stages : (1) the conversion of relations between persons into those of Sachen (reification) ; (2) the conversion of reified relations of Sachen into the socio-natural properties of Dinge (thingification) ; and finally (3) the conversion of production relations among persons into the reified-thingified relations of things (Sachen-Dinge) that embody socio-natural properties (reification-thingification). »]

- 24 J. BEETZ, *Materiality and Subject in Marxism, (Post-)Structuralism, and Material Semiotics*, New York, Palgrave Macmillan, 2016.
- 25 C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- 26 G. LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, trad. de l'allemand par K. Axelos & J. Bois, Paris, Minit, 1984 [1960].
- 27 J. GRONDIN, « La réification de Lukács à Habermas », *loc. cit.*
- 28 M. WEBER, *Économie et société, tome 1 : Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, 2003 [1921].
- 29 M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. de l'allemand par I. Kalinowski, Paris, Flammarion, 2000 [1905].
- 30 G. LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe, op. cit.*, p. 118.
- 31 *Ibid.*, p. 117.
- 32 K. MARX & F. ENGELS, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Flammarion, 1999 [1848].
- 33 A. HONNETH, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, trad. de l'allemand par S. Haber, Paris, Gallimard, 2007, p. 22.
- 34 S. L. ANDERSON, « Watching People Is Not a Game: Interactive Online Corporeality, Twitch.tv and Videogame Streams », *Game Studies*, vol. 17, no 1, 2017 ; M. L. SICILIANO, *Creative Control: The Ambivalence of Work in the Culture Industries*, New York, Columbia University Press, 2021 ; E. DJAFAROVA & O. TROFIMENKO, « 'Instafamous' – Credibility and Self-Presentation of Micro-Celebrities on Social Media », *Information, Communication & Society*, vol. 22, no 10, 2019, p. 1432-1446.
- 35 J. LAURENT, « Penser le Tout sans le concept de totalité », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, no 45, 2019, p. 91-115.
- 36 G. LUKÁCS, *La théorie du roman*, trad. de l'allemand par J. Clairevoye, Paris, Gallimard, 1989 [1920].
- 37 F. LORDON, *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique, 2010.
- 38 T. W. ADORNO, *Minima Moralia*, trad. de l'allemand par É. Kaufholz & J.-M. Ladmira, Paris, Payot, 2003 [1951], p. 260.
- 39 F. VANDENBERGHE, *Une histoire critique de la sociologie allemande, tome 2, op. cit.*
- 40 A. HONNETH, *La société du mépris*, trad. de l'allemand par P. Rusch et al., Paris, La Découverte, 2008, p. 131-149.
- 41 T. W. ADORNO & M. HORKHEIMER, *La dialectique de la Raison, op. cit.*
- 42 *Ibid.*, p. 102.
- 43 G. DEBORD, *La Société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 1967.
- 44 M. HORKHEIMER, « Pourquoi le fascisme? », *Esprit*, vol. 5, no 17, 1978 [1939], p. 65.
- 45 F. VANDENBERGHE, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification, tome 1 : Marx, Simmel, Weber, Lukács*, Paris, La Découverte, 1997.
- 46 F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, trad. de l'allemand par P. Wotling, Paris, Garnier-Flammarion, 2000 [1886].
- 47 K. SPIEKERMANN, « Nietzsche and Critical Theory », dans B. E. Babich (dir.), *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences*, Dordrecht, Springer Netherlands, 1999, p. 225-242.
- 48 M. HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. de l'allemand par C. Maillard & S. Muller, Paris, Gallimard, 1996 [1937].
- 49 J.-M. DURAND-GASSELIN, *L'École de Francfort, op. cit.*, p. 86.

- 50 T. W. ADORNO, *Dialectique négative*, trad. de l'allemand par G. Coffin et al., Paris, Payot, 1992 [1966], p. 122.
- 51 R. WIGGERSHAUS, *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.
- 52 J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel, tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. de l'allemand par J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987 [1981] ; *Théorie de l'agir communicationnel, tome 2 : Critique de la raison fonctionnaliste*, trad. de l'allemand par J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987 [1981].
- 53 A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. de l'allemand par P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015 [1992].
- 54 S. KOUVÉLAKIS, *La Critique défaite. L'École de Francfort et la normalisation de la Théorie critique*, Paris, Éd. Amsterdam, 2019.
- 55 F. CUSSET, *French theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2006.
- 56 F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot & Rivages, 1916. À noter toutefois que Saussure n'utilise que très peu le terme *structure*. C'est notamment grâce aux travaux du Cercle linguistique de Prague (constitué entre autres de Nicolaï Troubetskoï, Sergueï Karcevski et Roman Jakobson) que le concept de structure va prendre une importance considérable dans le domaine de la linguistique, considérée comme la science pilote du structuralisme.
- 57 J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- 58 J. KRISTEVA, *Sémiotique : recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1978.
- 59 R. BARTHES, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.
- 60 J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.
- 61 M. FOUCAULT, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1971.
- 62 F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari, op. cit.*
- 63 G. DELEUZE & F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe, op. cit.*, p. 67. Deleuze et Guattari questionnent à de nombreuses reprises le poids du mythe œdipien dans la psychanalyse : « Pourquoi avoir accordé à la représentation mythique et tragique ce privilège insensé? Pourquoi avoir installé des formes expressives, et tout un théâtre là où il y avait des champs, des ateliers, des usines, des unités de production? Le psychanalyste plante son cirque dans l'inconscient stupéfait, tout un Barnum aux champs et dans l'usine. » (*Ibid.*, p. 358.)
- 64 La définition du signifiant par Lacan est la suivante : « Notre définition du signifiant (il n'y en a pas d'autres) est : un signifiant, c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant. Ce signifiant sera donc le signifiant pour quoi tous les autres signifiants représentent le sujet : c'est dire que faute de signifiant, tous les autres ne représenteraient rien. » J. LACAN, *Écrits II*, nouv. éd., texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1999 [1966], p. 299.
- 65 G. DELEUZE & F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe, op. cit.*, p. 374.
- 66 Deleuze et Guattari s'interrogent sur la subversion ambivalente que Lacan introduit dans la psychanalyse à l'égard d'Œdipe : « Survient une seconde génération de disciples de Lacan, de moins en moins sensibles au faux problème d'Œdipe. Mais les premiers, s'ils ont été tentés de refermer le joug d'Œdipe, n'est-ce pas dans la mesure où Lacan semblait maintenir une sorte de projection des chaînes signifiantes sur un signifiant despotique, et tout suspendre à un terme manquant, manquant à lui-même et réintroduisant le manque dans les séries du désir auxquelles il imposait un usage exclusif? Était-il possible de dénoncer Œdipe comme mythe, et pourtant de maintenir que le complexe de castration, lui, n'était pas un mythe, mais bien au contraire quelque chose de réel? » (*Ibid.*, p. 102-103.)

- 67 F. GUATTARI, *Lignes de fuite. Pour un autre monde possible*, La Tour d'Aigues, Éd. de l'aube, 2011, p. 22.
- 68 G. DELEUZE & F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 120.
- 69 *Ibid.*, p. 200.
- 70 J.-M. KLINKENBERG, *Précis de sémiotique générale*, Paris, Seuil, 2000, p. 140.
- 71 L. MORGAN, *La Société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971 [1877].
- 72 S. SANDERSON, *Evolutionism and Its Critics: Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society*, Londres, Routledge, 2007.
- 73 Deleuze et Guattari s'appuient notamment sur l'anthropologie africaniste qui avait développé dans les années 1960 une approche ethnohistorique des sociétés lignagères et filiales. Dans *L'Anti-Œdipe* apparaissent des références aux travaux de Meyer Fortes, d'Edward Evan Evans-Pritchard, d'Edmond et Marie-Cécile Ortigues, de Pierre Clastres, de Victor Turner et de Robert Jaulin.
- 74 G. DELEUZE & F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 120.
- 75 On doit cette formule à Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* et reprise telle quelle dans *L'Anti-Œdipe* : « [U]ne horde quelconque de blondes bêtes de proie, une race de conquérants et de maîtres qui, avec son organisation guerrière doublée de la force d'organiser, laisse sans scrupules tomber ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre, mais encore inorganique. » (*Ibid.*, p. 230.)
- 76 *Ibid.*, p. 120.
- 77 *Ibid.*, p. 231.
- 78 *Ibid.*, p. 234.
- 79 G. DELEUZE & F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 144.
- 80 G. SIBERTIN-BLANC, *Deleuze et L'Anti-Œdipe : la production du désir*, Paris, Presses universitaires de France, 2010 ; *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
- 81 G. DELEUZE & F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 296.
- 82 T. SEBEOK, *Signs: An Introduction to Semiotics*, 2<sup>e</sup> éd., Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 117.
- 83 G. DELEUZE & F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 167.
- 84 Marx pose la circulation des marchandises comme le point de départ de la constitution du capital. Schématiquement, il distingue deux modes de circulation du capital. Le modèle de circulation suivant lequel la marchandise se transforme en argent pour se transformer à son tour en marchandise se résume de la façon suivante : M-A-M (marchandise-argent-marchandise). À l'inverse, la constitution du capital commence à partir du moment où le mode de circulation commence schématiquement avec l'argent qui se transforme en marchandise pour se retransformer en argent (A-M-A). Dans le premier cas, la circulation commence et se termine avec la marchandise, tandis que dans le second cas, elle s'ouvre et se clôture sur l'argent. K. MARX, *Le Capital, Livre 1*, op. cit., p. 190-202.
- 85 G. DELEUZE & F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 452-453.
- 86 F. GUATTARI, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992, p. 27.

