



Vive le PCF (mlm) !

L'école de Francfort, la théorie critique et la critique de la valeur

« Marxisme et philosophie » et « Histoire et conscience de classe »

L'impact de la révolution d'Octobre 1917 en Russie fut phénoménal en Europe centrale et pour un nombre significatif d'intellectuels, il fallait résolument se placer sur ce terrain nouveau afin d'être en phase avec les événements historiques se produisant et bouleversant le panorama.

Il faut bien prendre en considération ici que l'effondrement des empires allemand et austro-hongrois avait démantelé les formes sociales traditionnelles, les luttes de classes faisant vaciller les sociétés elles-mêmes.

On parle également des couches intellectuelles, donc de cercles particulièrement minoritaires, existant uniquement dans les centres urbains, en particulier dans la capitale ; il s'agit plus particulièrement de personnes juives, qui faisaient face à un problème historique d'intégration, oscillant entre repli communautaire religieux, sionisme, semi-intégration par le libéralisme, fusion avec l'ensemble national dans une perspective socialiste.

Dans un contexte où la contre-révolution en Allemagne s'alignait sur un nationalisme pangermaniste et antisémite, cela devait provoquer un basculement, qui s'exprime par l'initiative de Felix Weil. Né à Buenos Aires d'un père riche mécène de l'Université de Francfort, il distribua son argent à des initiatives « philosophiques » se revendiquant du marxisme, telle la semaine de travail marxiste à partir de 1923, ainsi que l'Institut de recherche sociale auprès de l'Université de Francfort en 1924.

Le directeur de cet Institut de recherche sociale était Carl Grünberg, qui avait été professeur à Vienne à partir de 1912 et eu comme étudiants les principaux représentants de l'austro-marxisme : Otto Bauer, Max Adler, Friedrich Adler, Rudolf Hilferding, Karl Renner.

Il avait également publié au début des années 1920 les deux auteurs les plus marquants de cet état d'esprit marxiste philosophique existant à l'extérieur du mouvement ouvrier : Karl Korsch et Georg Lukács. Leurs ouvrages respectifs, tous deux de 1923, *Marxisme et philosophie* et *Histoire et conscience de classe*, furent des bombes intellectuelles établissant le terrain pour la suite.

Il va de soi que ces deux ouvrages furent littéralement exécutés par l'Internationale Communiste, qui y voyait des démarches intellectuelles coupées de la réalité et largement marquées par les

influences moralistes de la seconde Internationale, avec notamment les références à Emmanuel Kant.

Le problème de fond de *Marxisme et philosophie* et *Histoire et conscience de classe* étaient qu'ils visaient somme toute à montrer aux intellectuels bourgeois que le marxisme était « respectable », qu'il était finalement une « philosophie », ce qui revient à la posture austro-marxiste d'un marxisme mécaniste au service d'une perspective moraliste-culturelle.

Cette « philosophie » marxiste consistait, selon Karl Korsch et Georg Lukács, en une sorte de méthode permettant d'appréhender le marxisme de l'intérieur ; naturellement, on a besoin d'une couche particulière d'intellectuels « philosophes » pour appréhender cette méthode.

La différence avec la philosophie en général existant auparavant est que la nouvelle philosophie, « marxiste », aurait une portée pratique. Cela serait d'ailleurs une tendance historique en général et il n'y aurait pas de primauté à accorder en quelque manière que ce soit aux bolcheviks, même si les deux auteurs se revendiqueront en même temps totalement fidèles à la « philosophie » de Lénine, ce que ce dernier réfutera totalement.

Selon Karl Korsch :

« Aujourd'hui encore, la plupart des théoriciens marxistes conçoivent l'efficacité des phénomènes dits intellectuels dans un cadre purement sens négatif, abstrait et non dialectique, alors qu'ils devraient analyser ce domaine de la réalité sociale avec le matérialiste et méthode scientifique modelée par Marx et Engels.

La vie intellectuelle doit être conçue en union avec la vie sociale et politique, et l'être et le devenir social (au sens le plus large, comme l'économie, la politique ou le droit) doivent être étudiés en liaison avec la conscience sociale dans ses multiples manifestations, en tant que composante réelle mais aussi idéale (ou « idéologique ») du processus en général. »

Il y aurait ainsi une « philosophie » flottant au-dessus de la réalité, une sphère intellectuelle qui se voudrait entièrement pratique car correspondant à une époque de transformation. Le « philosophe » serait en fait le vrai « sujet » de l'Histoire, car lui seul parviendrait à placer sa conscience au niveau de la réalité, ce qui lui permettrait de saisir la « totalité » du monde.

Georg Lukács dit la même chose, dans un langage intellectuel-illisible, dans *Histoire et conscience de classe*, mais avec en plus une tentative de présenter la conscience « philosophe » comme le point culminant d'un prolétariat qui aurait pris conscience de lui-même. La conscience « philosophe » du prolétariat historiquement conscient joue un rôle messianique, la bourgeoisie serait dépassée car sa conscience ne serait plus adéquate historiquement.

La raison pour cela est la transformation de chaque rapport en chose, car la valeur des choses semble « naturelle » en l'absence de compréhension du capitalisme, et tout n'est plus lu que de manière dispersée, en se fondant sur la valeur supposée.

Georg Lukács appelle réification / choséification ce processus où les rapports marchands façonnent entièrement les psychologies, incapables d'avoir un avis objectif désormais.

« La métamorphose de la relation marchande en chose dotée d'une « objectivité fantomatique » ne peut donc pas en rester à la transformation en marchandise de tous les objets destinés à la satisfaction des besoins.

Elle imprime sa structure à toute la conscience de l'homme ; les propriétés et les facultés de cette conscience ne se relient plus seulement à l'unité organique de la personne, elles apparaissent comme des « choses » que l'homme « possède » et « extériorise », tout comme les divers objets du monde extérieur.

Et il n'y a, conformément à la nature, aucune forme de relation des hommes entre eux, aucune possibilité pour l'homme de faire valoir ses « propriétés » physiques et psychologiques, qui ne se soumettent, dans une proportion croissante, à cette forme d'objectivité. »

Dans le capitalisme, la conscience est ainsi selon Georg Lukács perdue dans un capitalisme qui fait régner la marchandise et disperse les choses ; la conscience « philosophe » permet de ne pas vivre dans une immédiateté aliénante, mais de saisir la « totalité ».

« La méthode dialectique ne se distingue pas seulement de la pensée bourgeoise parce qu'elle seule est capable de la connaissance de la totalité, mais cette connaissance n'est possible que parce que la relation du tout aux parties est devenue différente dans son principe de celle qui existe pour la pensée réflexive.

Bref, l'essence de la méthode dialectique consiste - de ce point de vue - en ce que dans tout moment saisi de façon dialectiquement correcte, la totalité entière est contenue et qu'à partir de tout moment on peut développer la méthode entière. »

Et, fait essentiel, il est exprimé de manière tendancielle dans l'œuvre que le processus de réification / choséification est devenu autonome, il s'exprime librement dans le capitalisme, jusqu'à construire des formes nouvelles, qui n'ont de sens que pour la réification / choséification, en dehors de la vie réelle et de ses besoins. C'est comme si la réification / choséification était une superstructure du mode de production capitaliste, le capitalisme produisant des marchandises qui n'ont, en soi, plus aucun sens.

« Le caractère fétichiste des formes économiques, la réification de toutes les relations humaines, l'extension croissante d'une division du travail qui atomise abstraitement et rationnellement le processus de production sans se soucier des possibilités et des capacités humaines des producteurs immédiats, transforme les phénomènes de la société et avec eux leur aperception.

Des faits « isolés » surgissent, des ensembles de faits isolés, des secteurs particuliers ayant leurs propres lois (théorie économique, droit, etc.). »

De là vient que Georg Lukács fait appel au philosophe Emmanuel Kant : ce qui est révolutionnaire, c'est que la conscience devienne « sujet », l'Histoire est en fait l'histoire de la conscience dans son rapport aux choses, pour savoir si elle est maître ou esclave des choses. Il n'y a plus d'Histoire comme progrès à travers des modes de production, il n'y a plus que l'Histoire de la conscience maître ou esclave des choses.

C'est là le détonateur de l'école de Francfort, puis de la « critique de la valeur ».

L'Institut de recherche sociale, de Francfort à New York

Karl Korsch et Georg Lukács se revendiquaient du marxisme orthodoxe, et l'Internationale Communiste les rejeta catégoriquement pour leurs tentatives « philosophiques ». Karl Korsch rejoignit alors l'ultra-gauche, tandis que Georg Lukács se plia aux exigences demandées et intégra le mouvement communiste, avec un parcours tourmenté toutefois.

Les intellectuels « marxistes » avaient bien constaté la signification de ce rejet, ainsi que l'absence de triomphe de la révolution en Europe ; par conséquent, ils rejetèrent toute posture de « bolchevik de salon » et décidèrent de relativement masquer leur positionnement, afin de s'installer dans les institutions universitaires tout en développant leurs propres activités.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y avait pas chez certains éléments encore le choix d'appartenir au mouvement communiste. Mais à l'instar du fils de millionnaire Julian Gumperz, né aux États-Unis, cela ne dura que quelques années, au grand maximum jusqu'à la fin des années 1920.

C'est pour cette raison que les efforts furent toujours plus tournés vers l'Institut de recherche sociale fondé en juin 1924 et financé par Felix Weil, comme dépendance de l'Université de Francfort, une ville où la bourgeoisie juive était puissante et jouait un rôle d'aiguillon libéral – modernisateur. Les nazis parlaient de la ville de Francfort, sur les bords de la rivière dénommée la Main, comme de « la Nouvelle Jérusalem sur le Jourdain de la Franconie ».

En 1928, cet Institut disposait déjà d'une bibliothèque de 37 000 ouvrages, d'une salle de lecture pour 5 000 personnes, d'un abonnement à 340 revues et 37 journaux, 18 salles de travail.

Et, dans le cadre de cet élan, c'est Max Horkheimer qui devint le dirigeant de l'Institut, en remplacement de Carl Grünberg désormais trop malade pour assumer les fonctions. On a ici l'une des principales figures de ce qui va être par la suite appelée « l'école de Francfort ».

Mais cette école n'est en fait pas allemande, elle est américaine. Il faut attendre en effet l'émigration de l'Institut aux États-Unis pour que ce courant d'idées à prétention « marxiste » philosophique soit entièrement reconnu.

En attendant ce départ américain, l'Institut siphonne en Allemagne tous les jeunes intellectuels, pratiquement uniquement de très bonne famille juive et sans aucune activité politique, qui développe une « philosophie » para-marxiste ou marxisante coupée de manière assumée du mouvement ouvrier, à l'instar de Friedrich Pollock, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Theodor Adorno, à quoi va s'ajouter par la suite Herbert Marcuse, Kurt Mandelbaum, Otto Kirchheimer, Franz Neumann.

Et il ne participe pas au mouvement d'affrontement avec le nazisme. L'Institut vit dans un monde parallèle, se focalisant sur des recherches notamment au moyen de questionnaires à l'intention d'ouvriers et d'employés. Les aspects fondamentaux étudiés étaient la morale, les valeurs, les traits psychologiques, voire psychiques.

On se situe ici à la fois dans la perspective de la « philosophie » à prétention « marxiste » de Karl Korsch et Georg Lukács et dans celle de l'austro-marxisme avec son marxisme à lecture moraliste – éducative par l'intermédiaire de la philosophie d'Emmanuel Kant.

Naturellement, les résultats conceptuels élaborés en-dehors de la vie réelle des masses aboutissaient à une sorte de pessimisme progressiste, qui sera la marque de fabrique de « l'école de Francfort ».

L'Institut fut fermé par les nazis en mai 1933 ; une base fut établie à Genève, avec des liens à Londres et à Paris avec le Centre de documentation de l'École Normale Supérieure. Les éditions parisiennes Félix Alcan, de renommée et d'importance mondiale alors dans les domaines de psychologie, sociologie, philosophie, assura la publication de la revue (800 exemplaires en librairie à quoi s'ajoutent 300 en abonnement).

Dans la continuité de la position d'avant 1933, l'Institut en exil refusa même toute forme d'organisation politique et toute prise de position ouverte, malgré la situation totalement modifiée. C'est également la raison qui a poussé l'Institut à choisir les États-Unis comme refuge, bien à l'abri des événements en Europe.

Les États-Unis, pourtant déjà farouchement anti-communistes, acceptèrent volontiers ces intellectuels tournés vers la philosophie, la sociologie, la psychologie, avec une prétention « marxiste », car les temps étaient justement à la mise en place d'une idéologie « démocrate » réformiste, avec le « New Deal » comme vecteur idéologique et comme programme.

C'est donc la très prestigieuse Columbia University de New York qui accueillit l'Institut, qui bien évidemment amena lui-même son financement, ce qui était d'autant plus appréciable côté américain.

L'Institut orienta alors son premier grand travail sur l'autorité dans la famille, une perspective sociologique « neutre », mais qui correspondait à la conception dominante désormais. On était passé d'une critique « philosophique » à prétention « marxiste » d'une société des faux-semblants en raison du capitalisme à une constatation psychologique – sociologique de celle-ci.

Walter Benjamin et la culture de masse

On connaît finalement en France assez bien le passage de la part de l'école de Francfort d'une critique « philosophique » à prétention « marxiste » d'une société des faux-semblants en raison du capitalisme à une constatation psychologique – sociologique de celle-ci.

En effet, une figure très appréciée par les intellectuels bourgeois, figure qui ne relève pas de l'école de Francfort directement car son parcours n'est pas du tout universitaire, est Walter Benjamin (1892-1940). Ce dernier fait partie de la mouvance de l'école de Francfort, lui-même étant extrêmement proche de Theodor Adorno, qu'il influença.

Venant pareillement de la bourgeoisie juive, tout en étant acquis aux idées révolutionnaires (et ce de plus en plus dans une perspective communiste au sujet de sa vie), Walter Benjamin est surtout connu pour son texte de 1936, *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*.

L'œuvre fut précisément publiée à Paris par l'Institut de recherche sociale, dans la foulée du départ forcé de 1933.

C'est une critique, tout à fait dans l'esprit de l'école de Francfort, de comment la culture souffre du développement de « l'industrialisme ». Cependant, Walter Benjamin considère qu'il existe une possibilité de retourner l'industrialisme en socialisme ; à rebours de l'école de Francfort, il aborde la question des masses et de leurs intérêts.

En fait, il exprime le tourment de l'artiste désireux de rester, pense-t-il, authentique dans son activité, mais se confrontant à la réalité industrielle. Son positionnement est, avec des décennies de retard, le même que celui de William Morris, un grand artiste anglais d'esprit communiste romantique de la fin du 19^e siècle.

Walter Benjamin exprime le point de vue, qui sera très connu dans les années 1950 notamment en France et en Italie, comme quoi un artiste doit s'engager, auprès des communistes, pour tenir comme artiste.

En fait, si les artistes ne sont pas politisés, ils se font happer par l'industrialisme dans leur démarche, et ce ne sont alors plus des artistes :

« Il est indispensable de tenir compte de ces circonstances historiques dans une analyse ayant pour objet l'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée. Car elles annoncent cette vérité décisive : la reproduction mécanisée, pour la première fois dans l'histoire universelle, émancipe l'œuvre d'art de son existence parasitaire dans le rituel. Dans une mesure toujours accrue, l'œuvre d'art reproduite devient reproduction d'une œuvre d'art destinée à la reproductibilité.

Un cliché photographique, par exemple, permet le tirage de quantité d'épreuves : en demander l'épreuve authentique serait absurde.

Mais dès l'instant où le critère d'authenticité cesse d'être applicable à la production artistique, l'ensemble de la fonction sociale de l'art se trouve renversé.

À son fond rituel doit se substituer un fond constitué par une pratique autre : la politique. »

Walter Benjamin cherche à justifier son point en développant toute une conception particulière du statut de l'œuvre d'art à une époque « industrielle », c'est-à-dire à une époque où une œuvre peut être reproduite industriellement.

Concrètement, la « magie » - Walter Benjamin parle d'une « aura » - d'une peinture par définition unique n'est pas transposable dans un film reproduit mécaniquement à des centaines d'exemplaires.

L'industrialisme implique une remise en cause fondamentale de la culture dans ses traditions :

« Ce qui, dans l'œuvre d'art, à l'époque de la reproduction mécanisée, dépérit, c'est son aura. Processus symptomatique dont la signification dépasse de beaucoup le domaine de l'art.

La technique de reproduction - telle pourrait être la formule générale - détache la chose reproduite du domaine de la tradition.

En multipliant sa reproduction, elle met à la place de son unique existence son existence en série et, en permettant à la reproduction de s'offrir en n'importe quelle situation au spectateur ou à l'auditeur, elle actualise la chose reproduite.

Ces deux procès mènent à un puissant bouleversement de la chose transmise, bouleversement de la tradition qui n'est que le revers de la crise et du renouvellement actuel de l'humanité.

Ces deux procès sont en étroit rapport avec les mouvements de masse contemporains. Leur agent le plus puissant est le film.

Sa signification sociale, même considérée dans sa fonction la plus positive, ne se conçoit pas sans cette fonction destructive, cathartique : la liquidation de la valeur traditionnelle de l'héritage culturel.

Ce phénomène est particulièrement tangible dans les grands films historiques. Il intègre à son domaine des régions toujours nouvelles.

Et si Abel Gance, en 1927, s'écrie avec enthousiasme : Shakespeare, Rembrandt, Beethoven feront du cinéma...

Toutes les légendes, toute la mythologie et tous les mythes, tous les fondateurs de religions et toutes les religions elles-mêmes... attendent leur résurrection lumineuse, et les héros se bousculent à nos portes pour entrer, il convie sans s'en douter à une vaste liquidation. »

De manière intéressante, il dit que le fascisme est obligé de procéder à une esthétisation de sa démarche, afin de prétendre fournir aux masses une perspective réelle. C'est là une question indéniable de la démagogie fasciste.

Voici ce que dit Walter Benjamin :

« La prolétarisation croissante de l'homme d'aujourd'hui, ainsi que la formation croissante de masses, ne sont que les deux aspects du même phénomène. L'État totalitaire essaye d'organiser les masses prolétarisées nouvellement constituées, sans toucher aux conditions de propriété, à l'abolition desquelles tendent ces masses.

Il voit son salut dans le fait de permettre à ces masses l'expression de leur nature, non pas certes celle de leurs droits.

Les masses tendent à la transformation des conditions de propriété. L'État totalitaire cherche à donner une expression à cette tendance tout en maintenant les conditions de propriété.

En d'autres termes : l'État totalitaire aboutit nécessairement à une esthétisation de la vie politique. Tous les efforts d'esthétisation politique culminent en un point.

Ce point, c'est la guerre moderne. La guerre, et rien que la guerre permet de fixer un but aux mouvements de masses les plus vastes, en conservant les conditions de propriété. »

Walter Benjamin systématise cependant sa pensée, au point de considérer que la guerre est le fruit même de l'industrialisme cherchant à tromper les masses. Il en conclut avec la position gauchiste selon laquelle les artistes doivent prendre position politiquement dans l'art lui-même.

« Fiat ars, pereat mundus, dit la théorie totalitaire de l'état qui, de l'aveu de Marinetti, attend de la guerre la saturation artistique de la perception transformée par la technique.

C'est apparemment là le parachèvement de l'art pour l'art. L'humanité, qui jadis avec Homère avait été objet de contemplation pour les dieux olympiens, l'est maintenant devenue pour elle-même.

Son aliénation d'elle-même par elle-même a atteint ce degré qui lui fait vivre sa propre destruction comme une sensation esthétique de tout premier ordre. Voilà où en est l'esthétisation de la politique perpétrée par les doctrines totalitaires.

Les forces constructives de l'humanité y répondent par la politisation de l'art. »

Walter Benjamin est exemplaire du passage d'une critique « philosophique » à prétention « marxiste » d'une société des faux-semblants en raison du capitalisme à une constatation psychologique – sociologique de celle-ci.

Il se situe exactement entre les deux – alors que dans les années suivant sa mort, l'école de Francfort passée à New York va justement se transformer en « théorie critique ».

Les débuts de la théorie critique

Lorsque l'Institut de recherche sociale, passé de Francfort à New York, se tourne vers la question de l'autorité, il ne se place pas dans une optique démocratique, mais dans une perspective libérale à l'américaine.

On est dans une période où les sociologues enquêtent au moyen de questionnaires sur les valeurs des gens, afin d'être en mesure d'interpréter leurs comportements, du moins le pensent-ils, car en réalité ils contribuent à pousser les choses dans une certaine direction, tout en faisant des photographies aidant le capitalisme à s'adapter aux modifications idéologiques-culturelles dans le pays.

Mais les intellectuels de l'Institut de recherche sociale ne voient pas les choses ainsi ; venant de la bourgeoisie, mais poussé par leurs origines juives à se tourner vers la rationalité, le marxisme, ils considèrent qu'ils dénoncent une sorte de barbarie rampante, avec une petite-bourgeoisie délirante portant le fascisme.

La cible devient la « personnalité autoritaire », ce qui converge avec le libéralisme modernisateur américain, mais est conçu par les acteurs de l'Institut comme une réflexion de fond sur la barbarie. Max Horkheimer fait ainsi une analyse de 79 pages en 1936 intitulé « Égoïsme et mouvement de libération, Anthropologie de l'époque bourgeoise », où il aborde la question de l'irrationalisme des masses en mouvement.

En fait, la particularité réelle, sur le plan idéologique, du courant de l'Institut, est de considérer la petite-bourgeoisie comme une classe et d'en dénoncer l'irrationalisme au moyen de ce qui relève en Allemagne de la « kulturkritik », de la critique culturelle.

En même temps, il y a la considération petite-bourgeoise que les États deviennent historiquement monopolistes et bureaucratiques. On a en fait affaire à des intellectuels juifs cherchant à se tourner vers le socialisme, mais n'y arrivant pas, et se retrouvant arrimés au capitalisme américain dans sa version libérale-modernisatrice.

Pour cette raison, au début des années 1940, tout un contingent d'intellectuels qui ont été pro-communistes ou communistes dans les années 1920, puis en-dehors du mouvement communiste dans les années 1930, développent l'idéologie du « totalitarisme » (Franz Borkenau, Leopold Schwarzschild, Emil Lederer, etc.).

L'Institut convergea avec ce positionnement, tout en tenant à en rester à un esprit critique « à l'européenne ». Cela se lit avec la tentative effectuée par Herbert Marcuse, en 1941, de proposer une sorte de marxisme humaniste avec Raison et révolution : *Hegel et l'émergence de la théorie sociale*.

Herbert Marcuse en reste à l'esprit des années 1920, à l'approche de *Marxisme et philosophie* et *Histoire et conscience de classe* ; il affirme qu'une « libération » est possible, consistant en une « conscience » libérée du capitalisme, ce dernier étant assimilé à une forme bureaucratique – monopoliste finalement équivalent à ce qui existerait en URSS.

Dans un épilogue ajouté en 1954, il exprime ce qui est la ligne de l'Institut au sens strict : celle d'une « théorie critique ».

« La raison est dans son essence même contradiction, opposition, négation, tant que la liberté n'est pas encore réelle.

Si le pouvoir contradictoire, oppositionnel, négatif de la Raison est brisé, la réalité se meut selon sa propre loi positive et, sans être gênée par l'Esprit, déploie sa force répressive.

Un tel déclin du pouvoir de la négativité a de fait accompagné les progrès de la civilisation industrielle tardive.

Avec la concentration et l'efficacité croissantes de contrôle économique, politique et culturel, l'opposition dans tous ces domaines a été pacifiée, coordonnée ou liquidée. La contradiction a été absorbée par l'affirmation du positif. »

C'est l'idée d'un capitalisme en roue libre, exactement comme on l'avait dans *Histoire et conscience de classe* avec un « fétichisme de la marchandise » donnant naissance à des domaines aliénés comme superstructure du capitalisme.

Il n'y a en fait plus de capitalisme, mais une sorte de post-capitalisme avec des formes aliénées capitalistes subsistant grâce à l'acceptation des gens « pétrifiés » par les marchandises. L'économiste révisionniste théoricien du « capitalisme monopoliste d'État » dans le prolongement d'Eugen Varga, Paul Boccard, ne dira pas autre chose.

La « kulturkritik » contre l'industrialisme

La situation américaine de l'Institut s'avéra toutefois rapidement mauvaise économiquement ; la plupart des protagonistes déménagèrent même au début des années 1940 sur la côte ouest, dans la région de Los Angeles, fréquentant le milieu populeux des intellectuels allemands cherchant coûte que coûte à se rapprocher de Hollywood afin d'y trouver des emplois, voire une carrière.

Puis l'entrée en guerre des États-Unis amena tous les intellectuels à participer à l'effort de guerre dans les différents services d'analyse, de par leur maîtrise de la langue allemande et leur connaissance du national-socialisme. Cela les dispersa d'autant plus.

Seuls Max Horkheimer et Theodor Adorno n'intégrèrent pas ces services dépendant de l'Office of Strategic Services, la future CIA ; leur positionnement grand-bourgeois sur le plan du mode de vie les empêchait de toutes manières de se plier à ce type d'exigences.

C'est ce qui les amena à s'exprimer depuis leur tour d'ivoire pour dénoncer en quelque sorte l'éclipse de la raison, la mise entre parenthèses de la civilisation, à travers leur ouvrage commun de 1944, *Dialectique de la Raison*, avec comme premier titre *Fragments philosophiques*.

La démarche de Max Horkheimer et Theodor Adorno est la suivante : la raison se retourne contre elle-même en basculant dans une approche totalitaire où tout doit se plier à la raison. C'est le « mythe du progrès ». L'expression la plus poussée de cette tyrannie de la raison est « l'industrialisme », la rationalisation technique-opérative.

Ainsi, « l'animisme avait donné une âme à la chose, l'industrialisme transforme l'âme de l'homme en chose ».

Il en découle une dénonciation de l'industrie culturelle, où les masses consomment des biens sans être incapable d'aller vers un sens esthétique réel. Cette consommation de masse produit des mythes embarquant toute la société – on retrouve ici la thèse initiale de la superstructure sur le capitalisme qu'on a dans *Histoire et conscience de classe*.

Voici une citation tout à fait représentative, et où on retrouve la citation plus haut sur « l'âme de l'homme ».

« La domination de l'homme n'a pas seulement pour résultat son aliénation aux objets qu'il domine, avec la réification de l'esprit les relations entre les hommes et la relation de l'homme avec lui-même sont comme ensorcelées.

L'individu étioilé devient le point de rencontre des réactions et des comportements conventionnels qui sont pratiquement attendus de lui. L'animisme avait donné une âme à la chose, l'industrialisme transforme l'âme de l'homme en chose.

En attendant la planification totale, l'appareil économique confère déjà de lui-même aux marchandises une valeur qui décidera du comportement des hommes. Les innombrables agences de production de masse et la civilisation qu'elles ont créées inculquent à l'homme des comportements standardisés comme s'ils étaient les seuls naturels, convenables et rationnels.

L'homme ne se définit plus que comme une chose, comme élément de statistiques, en termes de succès ou d'échecs.

Ses critères sont l'autoconservation, la conformité, réussie ou manquée à l'objectivité de sa fonction et aux modèles qui lui sont donnés.

Cette négation de l'individuel et du particulier dans une égalité répressive ouvre la voie à l'affirmation de soi dans l'égalité du droit à l'injustice de la horde, telle celle des jeunesses hitlériennes. »

On est là dans la « kulturkritik », une critique culturelle de la société. Mais il ne s'agit pas, comme on peut le penser si on s'en tient aux apparences, d'une critique de la société de consommation. Il s'agit d'une dénonciation de l'humanité prisonnière de ressorts la dépassant, d'où le besoin d'une « théorie critique ».

C'est un strict équivalent de la dénonciation de la « technique » au même moment par Martin Heidegger, mais ici c'est l'industrialisme qui est dénoncé pour ainsi dire, comme triomphe de la raison au niveau des masses, tout en étant incapable de devenir des masses.

Max Horkheimer et Theodor Adorno ont en ligne de mire les masses, leur faiblesse qui serait inhérente :

« La mystérieuse disposition qu'ont les masses à se laisser fasciner par n'importe quel despotisme, leur affinité autodestructrice avec la paranoïa fasciste, toute cette absurdité incompréhensible révèle la faiblesse de l'intelligence théorique actuelle. »

Il ne s'agit pas d'une critique de l'aliénation dans le capitalisme, mais d'un phénomène aliénant se superposant au capitalisme, comme abrutissement de masse en raison de la société de masse.

L'ennemi de Max Horkheimer et Theodor Adorno, c'est la raison, qui produit les masses historiquement, pensent-ils, en amenant le capitalisme. Mais eux-mêmes sont des intellectuels, donc des tenants de la raison... Ils dénoncent « l'industrialisme » comme figure monstrueuse portée par les masses qui sont totalement incapables d'esprit critique.

« L'abstraction, instrument de la raison, se comporte envers son objet comme le destin dont elle supprime le concept : c'est une entreprise de liquidation. Sous la domination de l'abstraction nivelante suivant laquelle toute chose, dans la nature, est reproductible, et sous la domination de l'industrie pour qui l'abstraction organise cette reproductibilité, les hommes libérés devinrent eux-mêmes ce « troupeau » dont Hegel dit qu'il est le produit de la Raison. »

En apparence, on a une dénonciation du caractère aliénant de la société de consommation, en réalité, on a une « kulturkritik » à l'allemande d'une société de masse portée par l'industrialisme et de l'industrialisme portée par les masses. Et ce processus est sans fin, car tout progrès de la raison contre la barbarie implique un triomphe de la raison l'amenant à se retourner en son contraire :

« À chaque progrès de la civilisation, les nouvelles perspectives de domination ouvraient en même temps des perspectives de suppression de celle-ci. »

Il en découle que concrètement rien ne peut être changé, mais que la théorie critique peut contribuer à faire prendre conscience intellectuellement de ce processus.

L'antisémitisme de la personnalité autoritaire : l'échelle F

En apparence, la critique de l'industrialisme par Max Horkheimer et Theodor Adorno a une portée radicale, en ce qu'elle dénonce une industrialisation atteignant la vie quotidienne par l'intermédiaire de la culture, et proposant des ersatz, des remplacements artificiels pour les échecs à avancer dans sa propre vie vers un bonheur par ailleurs indéfini, mais qu'on devine relevant du communisme vu par des intellectuels bourgeois, plus exactement donc d'une lecture intellectuelle d'une société utopiste.

En pratique toutefois l'approche se retourne en son contraire puisqu'on avance par la raison, mais que celle-ci en avançant devient tyrannique et donc se transforme en barbarie. Il ne reste alors plus qu'une posture, qui reflète socialement clairement la position sociale d'intellectuels bourgeois juifs progressistes.

Pour cette raison même, toute la tension, tant positive que négative, va s'exprimer concernant précisément la question de l'antisémitisme. Cela forme le pire et le meilleur de l'approche de Max Horkheimer et Theodor Adorno et plus généralement ce qu'on a appelé ensuite l'école de Francfort.

Lorsque, en effet, il y a un déséquilibre marqué dans l'opposition inéluctable entre la raison qui avance et la barbarie qui est produite la raison, il se produit une diffusion d'une « personnalité autoritaire », avec en particulier l'antisémitisme, présenté comme un « rituel de civilisation ».

L'antisémitisme est ici une explosion meurtrière portée par des personnalités autoritaires, sans intention réelle et n'exprimant dans son fondement même qu'une défaite de la civilisation, en raison de son incapacité à avancer sans se transformer en démarche tyrannique et donc barbare, ce qui caractérise l'industrialisme des sociétés.

L'Institut de recherche sociale avait en fait entretenu de bons liens avec l'American Jewish Committee. Cela aboutit à un projet d'étude de l'antisémitisme comme phénomène, ce qui amena la publication de *La personnalité autoritaire*, en 1950, dans le cadre de la section d'Etudes sur les préjugés de l'American Jewish Committee.

La personnalité autoritaire a comme auteurs Theodor W. Adorno (qui en assurait la direction), Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson et Nevitt Sanford, avec comme arrière-plan l'université de Californie, Berkeley.

Dans ce cadre, il fut proposé une « échelle F », pour caractériser au moyen d'un questionnaire (allant de -3 à +3 avec 0 au centre) les tendances antidémocratiques implicites et le potentiel de fascisme. Voici les critères de cette échelle F :

- le conventionnalisme, c'est-à-dire le fait de s'en tenir purement aux conventions ;
- la soumission autoritaire, autrement dit la subordination à des figures d'autorité ;
- l'agression autoritaire, la tendance à intervenir afin de préserver les conventions ;
- l'« anti-intraception », signifiant le rejet du subjectif, de l'imaginatif, du bel esprit ;
- la superstition et la stéréotypie, avec les clichés, l'esprit de catégorisation, la croyance au destin ;
- la puissance et la rudesse, désignant l'identification aux puissants ayant le pouvoir ;

- la destructivité et le cynisme, exprimant l'hostilité et la dévalorisation d'autres personnes ;
- la projectivité, comme tendance à croire en la présence du mal dans le monde et comme expression de sentiments émotionnels inconscients vers l'extérieur ;
- la sexualité en tant qu'intérêt démesuré pour la vie sexuelle.

Ce qui est marquant dans ces critères, c'est qu'il est procédé une sorte d'assemblage de conceptions, sans réelle cohérence.

On retrouve ainsi l'exigence de conscience démocratique portée par le mouvement communiste avec le Front populaire (puis la Démocratie populaire). On a également la dénonciation anti-monarchique des mentalités féodales – hiérarchiques typiques de l'empire allemand d'avant 1918, dont l'une des expressions majeures est le roman de 1914 *Le Sujet de l'Empereur*, de Heinrich Mann.

On a ensuite une critique des préjugés dû au manque de culture et d'éducation, avec une tendance marquée au reproche de nature intellectuelle – aristocratique fait au peuple arriéré incapable de culture, etc.

On a une valorisation du libéralisme, avec un rejet des valeurs sociales – étatiques suprêmes, avec aussi une approche s'inspirant de la psychanalyse pour critiquer les gens ayant des obsessions à caractère « sexuel » ou dans leurs rapports avec la figure paternelle.

En fait, vu du début du 21^e siècle, il est facile de voir que tout cela correspond à une vision du Parti démocrate américain de ce que sont les partisans de Donald Trump.

L'étude de la « personnalité autoritaire » se concentre d'ailleurs sur l'importance du cadre familial et de son influence sociale-culturelle-politique considérée comme une dimension conservatrice, une tendance à la rigidité mentale.

On a ici la mise en place de l'idéologie de l'orientation sociale comme facteur majeur d'un « progrès » social – c'est l'idéologie du turbo-capitalisme qui déstabilise les normes afin d'imposer l'ouverture de nouveaux marchés.

Le retour en Europe et la figure de Theodor Adorno

L'Institut de recherche sociale était passé de Francfort à New York, puis ses principaux membres sur la côte ouest, tout en étant formellement rattaché encore à la Columbia University. La fin de la guerre donnait la possibilité d'une carrière en Allemagne de l'Ouest, avec le prestige d'une dimension « américaine ».

Les membres de l'Institut de recherche sociale n'avaient en effet subi aucun travers de l'immense campagne anticomuniste après 1945 qui visa particulièrement les immigrés européens gravitant autour de Hollywood.

En octobre 1949, la revue de la société américaine de sociologie, *American Sociological Review*, fit ainsi un appel pour que l'Institut de recherche soit rétabli dans ses droits à Francfort, comme avant 1933, tout en restant une sorte de filiale de la Columbia University.

L'Institut reçut alors 50 000 dollars pour son installation et 110 000 dollars par an (dont 7 000 pour le directeur Max Horkheimer) pour son fonctionnement. La ville de Francfort apporta 150 000 marks et John McCloy, le commissaire principal représentant les États-Unis en Allemagne de l'Ouest, fit en sorte que soient apportés 435 000 marks.

L'Institut de recherche sociale était donc entièrement fonctionnalisé par les États-Unis et le nouveau régime allemand lorsqu'il rouvrit en grande pompe à Francfort le 14 novembre 1951, au point d'ailleurs que dans les évaluations « sociologiques » effectuées, être pour le réarmement de l'Allemagne (de l'Ouest) était évalué positivement, le pacifisme étant assimilé à un rejet du régime post-nazi.

C'est dans le prolongement de cette installation institutionnelle que Theodor Adorno écrit des ouvrages sur la musique et synthétisa sa propre philosophie dans *Dialectique négative* en 1966.

On a ici une œuvre qui est l'expression la plus aboutie de « l'école de Francfort » portée par l'Institut de recherche sociale. Tout est magistralement incompréhensible, dans une avalanche de concepts et de références dont le seul dénominateur commun est la fascination pour l'opposition sujet / objet.

Ce dernier aspect est important, car il puise dans *Histoire et conscience de classe* de Georg Lukács, publié 43 ans auparavant, qui se fondait justement sur cette pseudo dialectique du sujet et de l'objet.

Theodor Adorno résume de la manière suivante sa démarche :

« Il s'agit d'une tentative de philosophie qui ne présuppose pas le concept d'identité de l'être et de la pensée, et ne se conclut pas là-dessus non plus, mais justement du contraire, c'est-à-dire qui entend articuler le cheminement séparé du concept et de la chose, du sujet et de l'objet, et de leur inconciliabilité. »

En termes clairs, cela signifie que si Georg Lukács expliquait dans *Histoire et conscience de classe* que le prolétariat résoudrait le conflit entre l'articulation du sujet et de l'objet, par la pratique révolutionnaire, Theodor Adorno dit que la séparation est radicale entre le sujet et l'objet.

Il y aurait toujours un décalage désastreux et tel serait le drame humain.

Cela donne donc, dans *Dialectique négative*, une série de propos à la fois cryptique et conceptuel, d'allure philosophique ultra-radical et ne débouchant typiquement sur rien, etc. Voici quelques exemples.

« Ce qui, dans la conscience morale, reproduit la monstruosité obstinément présente, répressive de la société, est le contraire de la liberté et doit être démystifié par la mise en évidence de sa détermination.

En revanche la norme collective, inconsciemment annexée par la conscience morale, témoigne de ce qui, dans la société, comme principe de sa totalité dépasse la particularité. Voilà le moment de vérité de la société.

À la question sur le juste et l'injuste de la conscience morale une réponse concluante est refusée parce que le juste et l'injuste sont absolument inhérents à la conscience morale et qu'aucun jugement abstrait ne pourrait les en séparer : la conscience solidaire, qui

supprime la conscience répressive, ne se constitue que face à la forme répressive de la conscience.

Pour la philosophie morale il est essentiel qu'entre individu et société ni ne surgisse une simple différence, ni ne s'accomplisse une réconciliation. »

« Percevoir la constellation dans laquelle se trouve la chose signifie pour ainsi dire déchiffrer l'histoire que le singulier porte en lui en tant qu'advenu.

De son côté, le chorismos [terme rarissime, relevant du grec ancien chez les critiques de Platon, désignant la séparation chez Platon des idées pures des objets avec les objets réels] de l'extérieur et de l'intérieur est conditionné historiquement.

Seul un savoir auquel est aussi présente la valeur historique de l'objet dans son rapport aux autres objets, est capable de dégager l'histoire dans l'objet ; actualisation et concentration d'un déjà su qui transforme le savoir. »

« La réification et la conscience réifiée actualisèrent avec l'essor des sciences de la nature, aussi la potentialité d'un monde sans manque ; du déshumanisé par chosification fut déjà auparavant condition de l'humanité ; celle-ci du moins se conjugua à des figures chosifiées de la conscience alors que l'indifférence envers les choses tenues pour de purs moyens et réduites au sujet, contribua à niveler l'humanité.

Dans le chosifié, ces deux éléments sont réunis : le non-identique de l'objet et l'assujettissement des hommes aux conditions de productions dominantes, leur propre interconnexion fonctionnelle méconnue d'eux-mêmes. »

On ne s'étonnera donc pas si, au moment de la révolte étudiante en Allemagne de l'Ouest, Theodor Adorno rejette le mouvement. Lorsque l'Institut de recherche sociale fut occupé par les étudiants en janvier 1969, il les fit évacuer par la police.

Les étudiants se vengèrent en venant chahuter son dernier cours de l'année en avril 1969, et lorsqu'il posa un ultimatum pour savoir dans les trois minutes qui suivirent si le cours aurait lieu ou pas, trois étudiantes vinrent se poser à ses côtés, seins nus, en lui posant des fleurs sur la tête.

Il quitta les lieux outrés, alors que les examens d'avril 1969 furent également, en son absence, perturbés par des activistes (jets de peinture, etc.). Il décéda d'une crise cardiaque en août 1969 lors d'un séjour à la montagne.

Theodor Adorno était ici d'accord avec Jürgen Habermas, un jeune philosophe né en 1929 ayant rejoint l'Institut de recherche sociale en 1956.

Jürgen Habermas considérait que le mouvement étudiant était largement poreux au fascisme dans sa démarche même, comme « fascisme de gauche » ; par la suite, il développera le principe du patriotisme constitutionnel, voulant que ce qui compte pour les Allemands ne doit pas tant être l'Allemagne que les institutions « démocratiques » allemandes. C'est grosso modo l'idéologie actuelle de la République Fédérale d'Allemagne.

Ce refus du mouvement étudiant aboutit à la rupture définitive avec Herbert Marcuse, qui lui accepta de se remettre en cause et de s'identifier à la contestation révolutionnaire. Herbert Marcuse

exprima d'ailleurs son désaccord ouvert avec Theodor Adorno pour avoir appelé la police lors de l'intervention des étudiants dans son cours, soulignant que l'Institut de recherche sociale des années 1960 est différent de celui des années 1930 et que l'intervention des étudiants a un sens politique réel.

Il rejeta également fermement la thèse de Jürgen Habermas d'un « fascisme de gauche ». Dans une lettre à Theodor Adorno, il souligna que :

« Sur le « fascisme de gauche » : bien entendu, je n'ai pas oublié qu'il y a des contradictions dialectiques - mais je n'ai pas oublié que toutes les contradictions ne sont pas dialectiques – certaines sont simplement fausses.

La gauche (authentique) n'est pas en mesure de se transformer en Droite « par la force de ses antinomies immanentes », sans changer de manière décisive sa base sociale et ses objectifs. Rien dans le mouvement étudiant n'indique un tel changement (...).

Parler des « Chinois sur le Rhin » [en référence aux « pro-chinois »] est une impossibilité pour moi, tant que les Américains ont des bases sur le Rhin. »

Dans une autre lettre, il dit encore :

« Ma question de savoir si l'Institut d'aujourd'hui est vraiment toujours l'ancien ne faisait pas du tout référence aux publications, mais à l'abstention des positions politiques.

Je le répète : en aucun cas je n'ai banni le concept de médiation, mais il y a simplement des situations dans lesquelles justement elle se manifeste concrètement.

Selon sa propre dynamique, le grand, voire historique travail de l'Institut exige l'adoption d'une position claire contre l'impérialisme américain et pour la lutte de libération au Vietnam, et il n'est tout simplement pas question de parler des « Chinois sur le Rhin », tant que le capitalisme est l'exploiteur dominant.

Dès 1965, j'ai entendu parler de l'identification de l'Institut avec la politique américaine en Allemagne. »

Herbert Marcuse et l'homme unidimensionnel

Herbert Marcuse fut mis de côté au moment du départ de l'Institut de recherche sociale aux États-Unis, il travailla pour les services secrets américains, espérant toujours revenir dans le giron de l'Institut, mais n'y parvint pas en raison notamment de la jalousie de Theodor Adorno qui monopolisait la figure de Max Horkheimer. Ce dernier resta toutefois en contact très étroit avec Herbert Marcuse, qui se situait tout à fait dans sa perspective de dénonciation de l'industrialisme.

Herbert Marcuse va même devenir la figure la plus connue de « l'école de Francfort », en raison de son engagement, puisqu'il assumait de maintenir Georg Lukács comme référence essentielle, avec celle du philosophe existentialiste, historiquement pro-nazi, Martin Heidegger.

Il considérait même que l'œuvre d'ultra-gauche *Histoire et conscience de classe* de Georg Lukács et le manifeste existentialiste pessimiste de l'ultra-droite *Être et temps* de Martin Heidegger disaient purement et simplement la même chose, mais de manière différente.

C'est que s'il acceptait la thèse selon laquelle l'industrialisme était la source de tous les maux, il pensait qu'il était possible de sortir de cette situation historique au moyen d'une association du marxisme et de la psychanalyse de Freud, ce qui fait de lui la figure la plus connue du « freudo-marxisme ».

De fait, Herbert Marcuse publia en 1955 *Éros et civilisation* (ou *Eros et culture*, ou encore *Structure pulsionnelle et société*), qui prône une civilisation « non répressive » dans des termes qui sont ceux du premier freudo-marxiste, Wilhelm Reich, un disciple de Freud qui rompit avec lui en raison de la « soumission » de celui-ci à la répression des pulsions comme source nécessaire et inévitable de la civilisation.

Herbert Marcuse reprend la thèse de Wilhelm Reich selon laquelle il faut au contraire libérer les pulsions pour réaliser l'utopie, ce que l'industrialisme empêche justement. Son obsession est une sorte d'individu spontané exerçant des choix conscients qui seraient fondamentalement justes s'ils sont individuels.

Il y a ainsi une critique de la société moderne fondée sur l'industrialisme :

« Il y a domination chaque fois que sont donnés par avance à l'individu, et vécus par lui comme tels, les buts auxquels il aspire et les moyens d'y atteindre. »

« Les camps de concentration, les génocides, les guerres mondiales et les bombes atomiques ne sont pas des rechutes dans la barbarie, mais les résultats effrénés des conquêtes modernes de la technique et de sa domination. »

Mais ce faisant, Herbert Marcuse critique-t-il le capitalisme ou le communisme ? En fait, il critique le capitalisme conservateur et le communisme, considérés par toute une série d'auteurs à l'époque comme convergeant dans un esprit à la fois étatique et bureaucratique.

On est ici à la pointe de ce qu'on appelle les « liberals » aux États-Unis, formant un équivalent de ce qu'on appelle la « seconde gauche » en France, c'est-à-dire celle hostile au communisme. Herbert Marcuse publia d'ailleurs dans la foulée *Le marxisme soviétique* en 1958 comme fruit de son travail à l'Institut russe de l'Université de Columbia.

Herbert Marcuse converge ici avec le développement d'une consommation de masse exigeant une remise en cause des normes dominantes, pour laisser des espaces libres aux nouvelles formes de vie consommatrice.

Herbert Marcuse rejoignit pour cette raison l'Université Brandeis, près de Boston, une université mise en place par la communauté juive, dans un esprit résolument ancré dans le Parti démocrate américain. Louis Brandeis (1856-1941) a d'ailleurs été un très important juge de la Cour suprême américaine développant une approche « sociale » particulièrement prononcée, mêlant conformément à l'approche du Parti démocrate une mise en avant du bien public et un appui à l'élargissement des droits individuels.

Et c'est avec *L'homme unidimensionnel*, un « Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée » publié en 1964, que Herbert Marcuse obtint une célébrité intellectuelle mondiale. On y retrouve les principes de *Éros et civilisation* :

« L'autodétermination (individuelle) ne sera effective que lorsqu'il n'y aura plus des masses mais des individus libérés de toute propagande. »

Sauf que, dans cet ouvrage, il dresse le portrait général d'une société devenue civilisation et programmant pour ainsi dire la production étouffant par conséquent les initiatives individuelles valorisées dans *Éros et civilisation*.

En apparence, Herbert Marcuse dénonce l'aliénation et la société de consommation capitaliste, mais en réalité il dénonce le fait que la civilisation l'emporte, avec son principe d'organisation et d'efficacité, sur les instincts individuels, ce qui est très différent dans le fond.

On lit dans l'introduction de *L'homme unidimensionnel* :

« Le totalitarisme n'est pas seulement une uniformisation politique terroriste, c'est aussi une uniformisation économique-technique non terroriste qui fonctionne en manipulant les besoins au nom d'un faux intérêt général. Nous pouvons distinguer de vrais et de faux besoins.

Sont « faux » ceux que des intérêts sociaux particuliers imposent à l'individu : les besoins qui justifient un travail pénible, l'agressivité, la misère, l'injustice. Le résultat est alors l'euphorie dans le malheur.

Se détendre, s'amuser, agir et consommer conformément à la publicité, aimer et haïr ce que les autres aiment ou haïssent, ce sont pour la plupart de faux besoins.

Plus l'administration de la société répressive devient rationnelle, productive, technique et totale, plus les individus ont du mal à imaginer les moyens qui leur permettraient de briser leur servitude et d'obtenir leur liberté.

Choisir librement parmi une grande variété de marchandises et de services, ce n'est pas être libre si pour cela des contrôles sociaux doivent peser sur une vie de labeur et d'angoisse - si pour cela on doit être aliéné.

Le refus intellectuel et émotionnel du conformisme paraît être un signe de névrose et d'impuissance. Tel est l'aspect socio-psychologique de l'événement politique le plus marquant de l'époque contemporaine : la disparition de ces forces historiques qui, au stade précédent, représentaient des possibilités et des formes de vie nouvelles. »

Ce dernier point est le plus important pour saisir l'arrière-plan de la démarche de Herbert Marcuse, car celui-ci était le plus « marxiste » de l'école de Francfort, cependant c'est un marxisme sans lutte de classes, où le protagoniste est l'individu spontané, instinctif, anti-répressif.

En fait, si l'on cherche un ouvrage strictement équivalent sur le plan de l'approche, c'est le roman *Le Meilleur des mondes*, d'Aldous Huxley, où un individu à la marge parvient seul à saisir le conditionnement dans une société où les masses non seulement acceptent mais veulent une consommation confortable bloquant toute créativité, toute spontanéité.

Ce faisant, Herbert Marcuse se dresse en théoricien des marges comme refuge d'une possibilité d'une vie nouvelle, car les marges vivaient à l'écart des mécanismes de l'industrialisme. Seules les marges abritent des gens qui ne seraient pas devenus « unidimensionnels », c'est-à-dire ayant un

comportement façonné par l'industrialisme. Il expose la chose ainsi dans *L'homme unidimensionnel* :

« Au-dessous des classes populaires conservatrices, il y a le substrat des parias et des « outsiders », les autres races, les autres couleurs, les classes exploitées et persécutées, les chômeurs, et ceux qu'on ne peut pas employer.

Ils se situent à l'extérieur du processus démocratique leur vie exprime le besoin le plus immédiat et le plus réel de mettre fin aux conditions et aux institutions intolérables.

Ainsi leur opposition est révolutionnaire même si leur conscience ne l'est pas. Leur opposition frappe le système de l'extérieur et de ce fait le système ne peut pas l'intégrer ; c'est une force élémentaire qui viole les règles du jeu et, en agissant ainsi, elle montre que c'est un jeu faussé. »

Cette fascination pour un nouveau « sujet » d'une contestation l'amène à appeler à reproduire ce modèle marginal, en mode conscient. La scène spontanéiste de Francfort des années 1960, autour de la revue *Pflasterstrand* avec Daniel Cohn-Bendit, visait justement à la formation de petits groupes communautaires alternatifs comme porteurs d'une alternative.

Herbert Marcuse dira à ce sujet que :

« Vous savez peut-être que parmi les nombreuses choses qui m'ont été reprochées, il y en a deux qui ont récemment attiré une attention particulière.

Premièrement, j'aurais affirmé que l'opposition étudiante en tant que telle est capable aujourd'hui déjà de faire la révolution. Deuxièmement, j'aurais affirmé que ce que nous appelons en Amérique les *hippies* et ce que vous appelez les *beatniks* constitue la nouvelle classe révolutionnaire. Je n'ai jamais rien prétendu de ce genre.

Je voulais simplement dire qu'il y a aujourd'hui dans la société des tendances – des tendances anarchiques, désorganisées, spontanées – qui annoncent une rupture totale avec les besoins de la société répressive.

[Ces groupes] dénotent un état de désintégration l'intérieur du système : le phénomène en lui-même n'est pas encore vraiment une force révolutionnaire, mais il pourra peut-être jouer un rôle le jour où il sera relié à d'autres forces objectives beaucoup plus fortes. »

Le ton général reste cependant à un pessimisme général sur une portée de changement en général, tout en appelant à maintenir l'esprit de révolte. C'est pourquoi il expliquera en juillet 1967 à l'Université libre de Berlin-Ouest, en présence notamment du dirigeant étudiant gauchiste Rudi Dutschke, qu'un changement fondamental s'avère concrètement impossible en raison de l'industrialisme. Dans ses propos rassemblés dans l'ouvrage *La fin de l'utopie* dans la foulée, Herbert Marcuse présente ainsi les choses :

« Pour développer les nouveaux besoins révolutionnaires il faut d'abord supprimer les mécanismes qui maintiennent les anciens besoins.

Mais pour supprimer les mécanismes qui maintiennent les anciens besoins, il faut d'abord qu'il y ait le besoin de supprimer les anciens mécanismes. C'est exactement le cercle en présence duquel nous nous trouvons et je ne sais pas comment en sortir. »

Il maintiendra cependant toujours un appel à l'engagement ; dans *Contre-révolution et révolte* en 1973, il se revendique ouvertement du processus de contestation mondiale, appelant à la révolution. Herbert Marcuse avait totalement convergé avec la contestation étudiante des années 1960 et ce ouvrage est un appel à renforcer la « Nouvelle gauche ».

Contre-révolution et révolte

Publié en 1973 par Herbert Marcuse à l'âge de 75 ans, *Contre-révolution et révolte* est une œuvre inspirante qui maintient comme fond une dénonciation de la technologie, d'une époque des masses dans un cadre industrialiste...

Mais elle tend à aller à une critique de la vie quotidienne, au nom du besoin considéré comme naturel de créativité et d'esthétique. L'ouvrage est bien plus lisible que les œuvres précédentes de Herbert Marcuse ou de l'école de Francfort dans leur totalité. On a ici une tentative de contribution à la transformation du monde, de manière engagée et assumée, avec une très violente dénonciation du capitalisme américain.

On y lit ainsi :

« Désormais, pour la majorité des populations métropolitaines, le capital engendre moins la privation matérielle qu'une satisfaction manipulée des besoins matériels, et cependant il fait de l'être humain tout entier - de son intelligence et de ses sens - un objet d'administration, embrayé sur la production et la reproduction non des seuls objectifs mais aussi des valeurs et des promesses du système, de son paradis idéologique.

Sous le masque technologique, - sous le masque politique de la démocratie, apparaît la réalité de la servitude universelle, la dissolution de la dignité humaine en une liberté de choix préconditionnée.

Et la structure du pouvoir n'est plus « sublimée » dans le style d'une culture se voulant libérale, elle n'est même plus hypocrite (ne sauve même plus ainsi des « apparences » polies, l'enveloppe de la dignité), elle est brutale et ne prétend plus le moins du monde à la vérité et à la justice. »

De manière intéressante, Herbert Marcuse en aboutit à la conclusion qu'il faut une vision du monde pour transformer les choses. C'est ce qui fait qu'on a pu parfois le rapprocher du maoïsme, bien qu'en réalité, son positionnement est moraliste-culturel et ainsi absolument en phase avec l'austro-marxisme des années 1920-1930.

Il assume entièrement de considérer le marxisme comme un prolongement pour ainsi dire concret de l'idéalisme allemand, en paraphrasant en même temps clairement la révolution culturelle chinoise :

« Seule la conception marxiste, tout en conservant la composante critique, transcendante, de l'idéalisme, met au jour le terrain matériel, historique, propre à la

réconciliation de la liberté humaine et de la nécessité naturelle, de la liberté subjective et de la liberté objective.

Cette alliance suppose la libération, la praxis révolutionnaire destinée à abolir les institutions du capitalisme et à les remplacer par des institutions et des rapports socialistes.

Mais dans cette transition, l'émancipation des sens doit accompagner celle de la conscience, ce qui englobe la totalité de l'existence humaine. S'ils veulent bâtir, associés, une société qualitativement différente, les individus eux-mêmes doivent changer dans leurs instincts et leur sensibilité. »

Entraîné par le mouvement étudiant, Herbert Marcuse fait ainsi de *Contre-révolution et révolte* un appel à participer à la Nouvelle gauche pour mettre à bas le capitalisme, sur une base moraliste-culturelle, mais en axant les choses d'une telle manière que l'influence maoïste est patente.

On lit ainsi dans *Contre-révolution et révolte* :

« L'organisation totale de la société soumise au capitalisme de monopoles et l'opulence croissante qu'elle crée, ne peuvent ni inverser ni bloquer la dynamique de son expansion : le capitalisme ne peut satisfaire les besoins qu'il engendre.

L'élévation même du niveau de vie exprime cette dynamique : elle a obligé à susciter sans cesse de nouveaux besoins qui puissent être satisfaits sur le marché ; elle provoque maintenant des besoins transcendants dont la satisfaction impliquerait l'abolition du mode de production capitaliste.

Il reste vrai que le développement du capitalisme passe par une paupérisation croissante, et que la paupérisation sera un facteur fondamental de la révolution - mais sous de nouvelles formes historiques.

Dans la théorie de Marx, la paupérisation voulait tout d'abord dire privation, insatisfaction de besoins vitaux, et avant tout de besoins matériels. Cette notion ayant cessé de représenter la condition des classes ouvrières dans les pays industriels de pointe, on l'a réinterprétée pour y voir une frustration relative, un appauvrissement culturel par rapport à la richesse sociale disponible.

Mais cette réinterprétation suggère une continuité fallacieuse dans la transition vers le socialisme, à savoir l'amélioration de la vie dans le cadre de l'univers existant des besoins.

Alors que ce qui est en jeu dans la révolution socialiste, ce n'est pas la seule généralisation de la satisfaction à l'intérieur de l'univers existant des besoins, ni le déplacement de la satisfaction d'un certain niveau à un niveau supérieur, mais la rupture avec cet univers, le saut qualitatif.

La révolution implique une transformation radicale des besoins eux-mêmes et des aspirations, tant culturelles que matérielles ; de la conscience et de la sensibilité ; du processus du travail aussi bien que du loisir.

Cette transformation transparait dans la lutte contre la parcellisation du travail, contre l'impératif de productivité et l'accomplissement de tâches stupides pour une marchandise stupide, contre l'âpreté au gain de l'individu bourgeois, contre l'esclavage sous le nom de technologie, la frustration sous le nom de bien-être, contre la pollution comme mode de vie.

Les besoins moraux et esthétiques deviennent des besoins fondamentaux, vitaux, qui appellent de nouvelles relations entre les sexes, entre les générations, entre hommes et femmes et la nature.

On comprend la liberté comme plongeant ses racines dans de tels besoins, qui sont indissolublement des besoins sensibles, éthiques et rationnels. »

On a de fait affaire à un marxisme non léniniste mais ancrée dans une perspective morale-culturelle, et pour cette raison *Contre-révolution et révolte* salue même le travail de la *Gauche Prolétarienne* en France, ainsi que de *Sinistra Proletaria* en Italie (qui donnera les Brigades Rouges). L'approche de Herbert Marcuse, s'alignant sur le mouvement étudiant, tend au maximum de ce que peut atteindre justement le mouvement étudiant le plus radical, un maoïsme moraliste à forme spontanéiste, mais comprenant ses propres limites et cherchant à les dépasser.

On lit dans *Contre-révolution et révolte* :

« Il s'agit de quelque chose de tout différent du « développement de la conscience de classe de l'extérieur » ; les groupes minoritaires d'aujourd'hui auxquels incomberont les tâches d'organisation seront fort différents de l'avant-garde léniniste.

Celle-ci assurait la direction, théorique et pratique, d'une classe ouvrière dans laquelle elle était enracinée et qui avait l'expérience immédiate de la pauvreté et de l'oppression - à tel point que la perte d'une guerre suffit à l'organiser pour l'action révolutionnaire.

Et ces masses étaient la base humaine de la reproduction matérielle de la société. Telle n'est pas la situation qui règne dans les métropoles impérialistes d'aujourd'hui (...).

S'il est vrai que le peuple doit se libérer de sa servitude, il est tout aussi vrai qu'il doit d'abord se libérer de ce qu'on a fait de lui dans la société où il vit. Cette libération préalable ne peut être « spontanée », car une telle spontanéité n'exprimerait que les valeurs et les objectifs dérivés du système établi. L'autolibération est auto-éducation mais, en tant que telle, elle suppose d'abord éducation par autrui (...).

En vérité, il n'y a pas de changement social qualitatif, pas de révolution possible, sans l'émergence d'une rationalité et d'une sensibilité nouvelles chez les individus eux-mêmes, pas de changement social radical sans changement radical des agents individuels de ce changement. »

De manière marquante, Herbert Marcuse aborde également la question de la nature. Il appuie en effet son appel moraliste-culturel sur une nature humaine devant être libérée en fin de compte. Il prend pour cela appui sur les Manuscrits de 1844 de Karl Marx.

« Domination de l'homme à travers la domination de la nature : le lien concret entre la libération de l'homme et celle de la nature est mis aujourd'hui en évidence par le rôle que joue, chez la Gauche radicale, la campagne pour l'écologie.

La pollution de l'air et de l'eau, le bruit, l'empiétement de l'industrie et du commerce sur les grands espaces naturels pèsent physiquement sur les individus comme un esclavage, comme un emprisonnement. Les combattre, c'est une lutte politique, car on voit très bien combien inséparable de l'économie capitaliste est la violation de la nature (...).

Le potentiel subversif de la sensibilité et la nature comme terrain de libération sont des thèmes centraux des Manuscrits de 1844 (...).

Je rappellerai brièvement la grande idée des Manuscrits. Marx parle de « l'émancipation totale de tous les sens et de toutes les qualités humaines 1 » en tant que trait caractéristique du socialisme ; seule cette émancipation est « abolition de la propriété privée ».

Ce qui signifie l'apparition d'un nouveau type humain, différent dans sa nature et sa physiologie même du sujet humain de la société de classes : « Les sens de l'homme social sont autres que ceux de l'homme non social. » L'« émancipation des sens » implique qu'ils deviennent pratiquement actifs dans la reconstruction de la société, qu'ils engendrent des rapports nouveaux (socialistes) d'homme à homme, de l'homme aux choses, entre l'homme et la nature. »

Cependant, il est impossible dans une telle démarche moraliste-culturelle d'assumer le principe de révolution, de matérialisme dialectique. Pour Herbert Marcuse, le communisme est en fait le meilleur des mondes possible. Aux États-Unis, le Parti Communiste Révolutionnaire des États-Unis, de Bob Avakian développa précisément cette conception dans les années 2000, en remplacement du maoïsme auparavant arboré.

C'est qu'on a dans cette approche moraliste-culturelle ne comprenant pas le mouvement dialectique de l'univers inévitablement un basculement subjectiviste vers les « bons choix » à effectuer.

Le capitalisme qui se subsiste à lui-même

Ce qui caractérise l'école de Francfort, c'est une désignation de l'industrialisme. La critique née chez des intellectuels juifs bourgeois sympathisant avec la cause communiste émergeant en octobre 1917, mais incapable de suivre le prolétariat.

Cela produisit une théorie critique, mêlant moralisme juif et allemand (avec Kant) à une lecture « industrialiste » de la société, par peur d'assumer le principe marxiste de mode de production.

Si au début il y a de grandes ambiguïtés dans la démarche dans son rapport avec le marxisme, l'intégration aux institutions américaines, puis ouest-allemandes éjecte tout rapport, de près ou de loin, avec le communisme, à part chez Herbert Marcuse qui développe une ligne pro-mouvement étudiant de type para-maoïste, au nom du caractère central de la culture dans une société industrielle.

Pour les intellectuels bourgeois d'ailleurs, l'école de Francfort est assimilée à une critique de l'industrie culturelle, et c'est la figure de Walter Benjamin qui est la plus appréciée.

Il y a toutefois une chose qu'il faut comprendre : l'école de Francfort apparaît avant tout historiquement comme une réaffirmation de la thèse réformiste de la fin du 19^e siècle, mise en avant par Bernstein, selon laquelle il fallait remettre en question la thèse de Marx dans le capital d'une paupérisation devant inéluctablement se systématiser, en raison de la chute tendancielle du taux de profit.

Cette remise en cause de la thèse de Marx, à la différence d'au 19^e siècle, se veut justifiée par la généralisation de la consommation de masse. C'est ainsi la thèse d'une nouvelle variante de capitalisme.

Le fond de cette thèse intellectuelle – critique tient alors en la thèse d'une super-production capitaliste se débordant elle-même en permanence afin de maintenir les gens dans leur aliénation.

C'est la thèse, également exposée par l'économiste français du PCF Paul Boccara dans les années 1960-1970, d'un capitalisme qui se survit à lui-même, en développant artificiellement une consommation, au moyen du « capitalisme monopoliste d'État ».

Cependant dans l'école de Francfort, la source du maintien du capitalisme n'est pas le rôle accru de l'État, mais la consommation. Dans son intervention à la 16^e conférence de la sociologie allemande en 1968, intitulée *Capitalisme tardif ou société industrielle ?*, Theodor Adorno expose ainsi la question de son point de vue :

« On peut se fonder sur les convergences entre les pays les plus avancés technologiquement, les États-Unis et l'Union soviétique.

En termes de niveau de vie et de conscience, les différences de classe deviennent beaucoup moins visibles dans les États occidentaux d'importance que dans les décennies pendant et après la révolution industrielle.

Les prédictions de la théorie des classes, telles que celles de la paupérisation et de l'effondrement, ne se sont pas matérialisées aussi radicalement qu'il faut le comprendre si elles ne doivent pas être simplement ignorées ; on ne peut parler que de manière comique d'un appauvrissement relatif.

Même si la loi ambiguë de Marx sur la baisse du taux de profit comme immanent au système s'était avérée vraie, il faudrait admettre que le capitalisme a découvert en lui-même des ressources qui permettent de remettre l'effondrement aux calendes grecques - des ressources dont relèvent incontestablement l'immense augmentation du potentiel technique et donc aussi la quantité de biens de consommation dont bénéficient tous les membres des pays hautement industrialisés.

En même temps, compte tenu de ce développement technique, les rapports de production se sont avérés plus élastiques que Marx ne le croyait. »

Des jeunes intellectuels vont voir ici la possibilité de prolonger la lecture de l'école de Francfort. Si les rapports de production se sont montrés plus élastiques, si les luttes de classe ne donnent rien, c'est qu'en fait le prolétariat est une composante du capitalisme, et que le capitalisme se survit à lui-

même au moyen d'un capital fictif faisant tourner la machine capitaliste à l'infini, telle une sorte de casino à crédit.

C'est la « critique de la valeur ».

De la théorie critique à la critique de la valeur

Herbert Marcuse fut la figure majeure de l'école de Francfort à rompre avec l'Institut de recherche sociale, dans le prolongement par ailleurs d'une séparation déjà réalisée. Il y a toutefois une autre figure marquante qui va jouer un rôle bref, mais éminent.

Hans-Jürgen Krahl, né en 1943, était une figure du mouvement étudiant, appartenant à la direction du SDS, la grande organisation estudiantine contestataire. Il était considéré comme le plus brillant et c'était également le seul étudiant que Theodor Adorno, dont il était un disciple en quelque sorte, considérait comme son égal.

Hans-Jürgen Krahl fit cependant partie du mouvement chahutant le cours de Theodor Adorno, ce qui aboutit à la rupture ; lui-même décéda dans un accident de voiture en 1970. Max Horheimer écrivit à ses parents pour dire à quel point celui-ci avait été « irremplaçable ».

La prise de position de Hans-Jürgen Krahl joua un rôle important, car les étudiants ayant chahuté le cours de Theodor Adorno espéraient en fait que celui-ci les soutiendrait.

Hans-Jürgen Krahl se situait directement dans la perspective de Theodor Adorno, mais considérait que celui-ci avait été vaincu par la défaite du mouvement ouvrier allemand face au fascisme, comme par ailleurs tous les intellectuels. Cela a selon lui produit un décalage entre la théorie et la pratique, ce que le mouvement étudiant, avec sa contestation d'une soumission « allemande », entend résoudre justement.

Hans-Jürgen Krahl dit ainsi à la suite du décès de Theodor Adorno :

« Autant Adorno voyait à travers l'idéologie bourgeoise de la recherche désintéressée de la vérité un semblant de troc, autant il se méfiait des traces de la lutte politique dans le dialogue scientifique (...).

L'écrasement du mouvement ouvrier par le fascisme et son intégration apparemment irrévocable dans la reconstruction du capitalisme ouest-allemand d'après-guerre ont changé le sens des termes de la théorie critique.

Ils ont forcément dû perdre une certaine détermination, mais ce processus d'abstraction s'est fait à l'aveugle.

L'histoire concrète et matérielle, qu'Adorno opposait de manière critique au « concept sans histoire de l'histoire », l'historicité de Heidegger, a migré de plus en plus de son concept de pratique sociale et s'est évaporée dans son dernier ouvrage, la « Dialectique négative », à tel point que elle est devenue la pauvreté transcendantale assimilable à la catégorie heideggerienne.

Dans sa présentation au Congrès des sociologues allemands, Adorno insistait il est vrai sur l'application de l'orthodoxie marxiste : les forces productives industrielles sont

toujours organisées dans des rapports de production capitalistes et le pouvoir politique est toujours basé sur l'exploitation économique des travailleurs salariés.

Mais peu importe à quel point son orthodoxie est entrée en conflit avec la sociologie ouest-allemande dominante lors de cette conférence, elle devait rester sans conséquences, car les formes catégorielles n'étaient pas liées à l'histoire matérielle. »

On parle ici d'une mouvance politique se définissant comme socialiste et rejetant le mouvement communiste, tout en entendant généraliser une contestation en raison de l'ambiance de l'époque. Si on n'est pas dans le trotskysme, on est tout de même dans l'esprit gauchiste des années 1920.

Or, Rudi Dutchke, le grand dirigeant étudiant, ne parvint jamais à théoriser une ligne gauchiste réellement synthétique. Historiquement la conséquence fut que le mouvement étudiant donna naissance aux hippies, aux spontanéistes, aux marxistes-léninistes et à la RAF.

Dans tous ces mouvements, c'est la pratique, et bien souvent la culture, qui étaient primordiales. Dans tous les cas un style de vie révolutionnaire était exigé, avec un esprit de rupture. C'est de cette démarche que naissent, dans le prolongement de ces mouvements, les Verts alternatifs et les autonomes.

On remarquera par ailleurs que les intellectuels bourgeois ne comprenant pas la RAF l'assimile justement à une sorte de mouvement issu d'étudiants cherchant à faire « pénétrer » de force la théorie critique dans les masses. C'est là une incompréhension tant de la démarche prolétarienne de la RAF que son analyse de la société capitaliste et son 24 heures sur 24.

Inversement, la lecture étudiante de type gauchiste pouvait bien entendu satisfaire des intellectuels bourgeois désireux de participer aux institutions, notamment universitaires. La polarisation dans la société allemande était telle alors qu'il était strictement impossible d'intégrer les institutions, un travail de fonctionnaire ou de professeur, si on relevait de la contestation. Or, les intellectuels bourgeois voulaient obtenir une reconnaissance et être acceptés par les institutions.

Aussi, ce sont les jeunes intellectuels, déçus par Theodor Adorno, mais se maintenant dans la perspective d'une « théorie critique », qui commencèrent à publier une avalanche d'ouvrages.

Helmut Reichelt (né en 1939) étudia ainsi chez Theodor Adorno à Francfort et collabora avec Hans-Georg Backhaus (né en 1929) pour procéder à une relecture des œuvres de Karl Marx, afin de redonner à la théorie critique un visage « marxiste ». Helmut Reichelt fut professeur de sociologie à l'université de Brême, Hans-Georg Backhaus maître de conférences à Francfort, puis Brême.

L'idée est simple à comprendre. Puisque la théorie critique explique que l'industrialisme était une avancée de la civilisation et une barbarie en même temps, que le prolétariat était aspiré lui-même dans l'industrialisme et n'est plus un prolétariat... Alors, il suffit de relire Karl Marx, afin de lui faire dire précisément cela.

Les écrits de Karl Marx sont donc à la fois découpés et rejetés, selon, afin de présenter la thèse comme quoi Karl Marx disait déjà la même chose que la théorie critique. Il n'y aurait pas d'antagonisme entre bourgeoisie et prolétariat, la lutte des classes n'existerait pas, car le capitalisme c'est à la fois la bourgeoisie et le prolétariat. Il faut voir le capitalisme comme un industrialisme et le critiquer selon le point de vue de la « théorie critique » de l'école de Francfort.

Il fallait cependant bien justifier cela et c'est ce qui va donner naissance au mouvement qu'on désigne par celui procédant à une « critique de la valeur ». La « critique de la valeur » se pose dans la filiation de l'école de Francfort, et pour cause puisqu'on parle ici, en Allemagne et en Autriche, d'un mouvement ayant pris sa place dans les milieux universitaires.

Cela n'est par contre pas le cas en France. En Allemagne et en Autriche, il est impossible d'échapper au courant de la « théorie critique » dans les milieux intellectuels ; produisant de nombreuses revues et ouvrages, ils ont également réussi à décapiter le mouvement autonome au début des années 1990, les restes post-autonomes se plaçant ensuite dans le giron de la théorie critique et de la critique de la valeur.

Tout part ici de la fondation en 1991-1992 de la scène de *Pour un courant de gauche* (Für eine linke Strömung) à partir de multiples articles dénonçant violemment les traditions autonomes dans la revue autonome hebdomadaire clandestine berlinoise *Interim* (les débats « Heinz Schenk » du nom d'un pseudonyme utilisé par les pro-post-autonomes).

La scène « anti-deutsch » du milieu des années 1990, qui entend déconstruire l'Allemagne comme « idéologie » foncièrement antisémite en finissant même finalement par devenir pro-armée américaine, est également directement liée à la théorie critique et finira d'achever le milieu des autonomes.

En janvier 2005, il y aura également naissance de la Gauche interventionniste (Interventionistische Linke) comme « organisation post-autonome multicentrique » ; en décembre 2006 naîtra *Ums Ganze* (pour la totale), rassemblement « post-antifasciste » de groupes anticapitalistes.

Mais ces mouvements assumaient d'avoir une portée activiste, engagée, dans un sens utopique. Les auteurs de la « critique de la valeur » n'y ont jamais participé, car tout comme dans l'école de Francfort, ils récuse tout engagement, toute prise de politique politique : leur rôle est celui de la « théorie critique ».

Les principes de la critique de la valeur

La thèse principale de la « critique de la valeur » qui suit la théorie critique de l'école de Francfort, est que la société est une mystification. Les valeurs dominantes sont fictives et ne servent qu'à permettre au capitalisme de se maintenir.

On est ici dans un capitalisme sans contradictions : il n'y a pas de contradiction valeur/travail, le prolétariat est lui-même une composante du capitalisme. La manière dont est présentée ce capitalisme revient strictement à de l'industrialisme comme le critiquait l'école de Francfort. Et on aura compris que, tout comme dans l'école de Francfort, cela attribue une signification « révolutionnaire » aux intellectuels et leur critique.

La principale référence fut ici la revue *Krisis*, avec comme figure majeure Robert Kurz (1943-2012), et comme œuvre la plus connue le « Manifeste contre le travail » en 1999. On y retrouve toutes les thèses de l'école de Francfort sur l'industrialisme, mais maquillées derrière un discours « marxiste ».

On lit ainsi dans le « Manifeste contre le travail » que le capitalisme serait passé à autre chose, une accumulation délirante de marchandises, sans rapport avec le travail. Or, c'est impossible chez

Marx puisque les marchandises sont produites par le travail et doivent être consommées, ce qui implique une contradiction dans l'accumulation du capital, puisque les travailleurs ne peuvent pas consommer assez pour suivre le rythme d'accumulation.

C'est qu'en réalité, le capitalisme dont parle la « critique de la valeur », c'est l'industrialisme de l'école de Francfort. Il n'y a pas de capitalisme comme mode de production, il y a un « capitalisme » formant un système industrialiste fonctionnant comme fin en soi.

On lit dans le « Manifeste contre le travail » la chose suivante :

« Par suite de la révolution micro-informatique, la production de "richesse" s'est toujours davantage décrochée de la force de travail humaine - à une échelle que seule la science-fiction aurait pu concevoir voilà quelques décennies. »

Le capitalisme serait fictif, il tiendrait de manière religieuse, et le travail est une abstraction qu'on chercherait à faire passer pour quelque chose ayant un sens et une signification, alors que non :

« Le travail n'a rien à voir avec le fait que les hommes transforment la nature et sont en relation les uns avec les autres de manière active.

Aussi longtemps qu'il y aura des hommes, ils construiront des maisons, confectionneront des vêtements, produiront de la nourriture et beaucoup d'autres choses ; ils élèveront des enfants, écriront des livres, discuteront, jardineront, joueront de la musique, etc.

Ce fait est banal et va de soi. Ce qui ne va pas de soi, c'est que l'activité humaine tout court, la simple "dépense de force de travail", sans aucun souci de son contenu, tout à fait indépendante des besoins et de la volonté des intéressés, soit érigée en principe abstrait qui régit les rapports sociaux. »

Ainsi, à l'inverse de Karl Marx où le travail produit la valeur, ici c'est la valeur qui crée le travail :

« Dans la sphère du travail, ce qui compte n'est pas tant ce qui est fait, mais le fait que telle ou telle chose soit faite en tant que telle, car le travail est une fin en soi dans la mesure même où il sert de vecteur à la valorisation du capital-argent, à l'augmentation infinie de l'argent pour l'argent.

Le travail est la forme d'activité de cette fin en soi absurde. C'est uniquement pour cela, et non pour des raisons objectives, que tous les produits sont produits en tant que marchandises. Car ils ne représentent l'abstraction argent, dont le contenu est l'abstraction travail, que sous cette forme. Tel est le mécanisme de la machine sociale autonomisée qui tient l'humanité moderne enchaînée.

Et c'est bien pourquoi le contenu de la production importe aussi peu que l'usage des choses produites et leurs conséquences sur la nature et la société.

Construire des maisons ou fabriquer des mines antipersonnel, imprimer des livres ou cultiver des tomates transgéniques qui rendent les hommes malades, empoisonner l'air ou "seulement" faire disparaître le goût : tout cela importe peu, tant que, d'une manière ou d'une autre, la marchandise se transforme en argent et l'argent de nouveau en travail.

Que la marchandise demande à être utilisée concrètement, fût-ce de manière destructrice, est une question qui n'intéresse absolument pas la rationalité d'entreprise, car pour elle le produit n'a de valeur que s'il est porteur de travail passé, de "travail mort".

L'accumulation de "travail mort" en tant que capital, représenté sous la forme-argent, est la seule "signification" que le système de production marchande moderne connaisse. »

La critique de la valeur déplace en fait la question du travail, afin de la neutraliser dans le sens de l'intellectualisme universitaire. Le capital et le travail sont considérés comme les simples composantes d'un capitalisme « industrialiste ».

La source de la critique de la valeur et de sa vue du travail comme abstraction

La critique de la valeur a ceci de foncièrement étrange, et c'est ce qui le pousse à la marginalité de par son irréalisme, de considérer que les marchandises sont produites d'elles-mêmes dans le capitalisme (en fait un industrialisme).

Le travail serait une abstraction et on vivrait ainsi directement dans le communisme, pour ainsi dire, si ce n'était pas le cas. Cela donne une dimension hyper-révolutionnaire, à l'instar du mot d'ordre « Life deluxe for all », qui peut autant être compris comme partage généralisé de richesses toujours plus grandes par le socialisme que comme cessation du travail dans une société où les marchandises se produiraient d'elles-mêmes.

Il est propre à ce type de gauchisme de cultiver l'ambiguïté. Et la source de la « critique de la valeur » est historique. Il s'agit de l'expression d'un sentiment de dépassement total des intellectuels bourgeois devant la nature toujours plus complexe de la production des marchandises.

Une marchandise s'appuie désormais sur de très nombreux aspects, amenant les travailleurs à d'autant plus se focaliser dans leurs activités que sur un seul aspect en particulier, pour des raisons techniques.

Incapables de suivre ce rythme de complexification, les intellectuels bourgeois sont horrifiés sans commune mesure, tout comme l'école de la Francfort le fut dans les années 1930-1960 par le développement de l'industrie.

Tout comme l'école de Francfort dénonça le fordisme, la critique de la valeur dénonce le travail complexifié. Et les intellectuels bourgeois sont tellement dépassés qu'ils sont obligés d'expliquer que le prolétariat a été avalé par le capitalisme.

Il n'y a ainsi plus de travail comme activité concrète, mais un « travail » en général et la critique de la valeur la définit comme « abstraite » - à la fois pour critiquer le travail comme abstraction pour le travailleur aliéné et pour dénoncer le travail en général comme abstraction.

On ne saurait sous-estimer les abus que fait ici la critique de la valeur. Celle-ci prétend s'appuyer par exemple sur les Manuscrits de 1844 de Karl Marx, mais ce dernier y présente pourtant bien le travail dans la société communiste comme une expression complète d'une personne, comme jeu des facultés.

Chez la « critique de la valeur », c'est le travail lui-même qui est une abstraction, ce qui donne cette ambiguïté hyper-révolutionnaire : en apparence on dénonce le travail comme abstraction (pour le travailleur aliéné à qui on vole sa force de travail), en réalité on attaque le travail lui-même qui ne serait en général, de manière absolue, qu'une abstraction.

Voici comment Norbert Trenkle expose la conception de la critique de la valeur dans son exposé de 1998 intitulé « Qu'est-ce que la « valeur » ? Qu'en est-il de la « crise » ? ».

« Pour le marxisme, le travail était une évidence. Il affirmait que le travail créait de la valeur littéralement comme le boulanger fait des petits pains. Il pensait aussi que la valeur stockait le temps de travail écoulé sous forme morte.

Marx lui-même n'a pas soulevé le fait que le travail abstrait présuppose, logiquement et historiquement, déjà le travail comme forme spécifique d'activité sociale, qu'il s'agit donc de l'abstraction d'une abstraction.

Autrement dit, la réduction d'activités à des unités de temps homogènes présuppose déjà l'existence d'une mesure abstraite du temps dominant la sphère du travail. Il ne serait par exemple jamais venu à l'idée d'un paysan du Moyen Âge de mesurer en heures et en minutes le temps qu'il lui fallait pour moissonner un champ.

Ceci non pas parce qu'il ne possédait pas de montre, mais parce que cette activité était intimement liée à l'ensemble de sa vie et qu'en faire une abstraction temporelle n'aurait donc pas eu de sens.

Bien que Marx n'ait pas éclairé suffisamment le rapport entre le travail comme tel et le travail abstrait, il ne laisse planer aucun doute sur la folie absolue d'une société dans laquelle l'activité humaine, comme processus vivant, se coagule en une forme réifiée et s'érige en puissance sociale dominante (...).

Il démontre que la valeur et le travail abstrait ne sont pas de pures représentations que les humains pourraient simplement effacer de leur esprit. Le système de travail et de production moderne de marchandises forge le cadre de leurs pensées et activités.

Dans celui-ci, toujours présupposé, leurs produits se tiennent réellement face à eux comme une manifestation réifiée de temps de travail abstrait, comme une force de la nature.

Les rapports sociaux sont devenus pour les bourgeois leur « deuxième nature », selon la formule pertinente de Marx. C'est cela le caractère fétichiste de la valeur, de la marchandise et du travail (...).

La valeur n'est pas matérielle ; elle doit traverser différents niveaux de médiation avant d'apparaître sous une forme transformée à la surface de l'économie.

Ce que Marx a accompli dans « Le Capital », c'est de démontrer le lien logique et structurel entre ces différents niveaux de médiation. Il explique comment les niveaux de la surface économique que sont le prix, le profit, le salaire et l'intérêt découlent et peuvent être analysés à partir de la catégorie de la valeur et de sa dynamique interne.

Mais il n'a jamais sacrifié à l'illusion que ces médiations pourraient être calculées empiriquement au cas par cas. C'est ce que l'économie politique et le marxisme positiviste exigent, sans jamais parvenir à répondre à cette exigence.

Mais tout cela n'est pas un déficit de la théorie de la valeur, cela ne fait que révéler l'inconscience de ces médiations. Marx n'a jamais eu la prétention de formuler une théorie positive et encore moins un instrument de politique économique. Son désir était de démontrer la folie, les contradictions internes et finalement le côté intenable d'une société basée sur la valeur.

De ce point de vue, on peut considérer sa théorie de la valeur comme étant au fond une critique de la valeur et aussi essentiellement une théorie de la crise (ce n'est pas pour rien que le sous-titre de son œuvre principale s'intitule : « Critique de l'économie politique »).

Mais alors pourquoi travaille-t-on concrètement ou plus exactement comment ce capitalisme industrialiste s'auto-justifie-t-il ? Parce qu'il est devenu financier. La critique de la valeur porte ce paradoxe de dénoncer avec justesse comme romantique les obsessions pour le capital seulement financier... et de fonder précisément sa critique sur un tel romantisme.

L'obsession pour le capital financier de la part de la critique de la valeur

La « critique de la valeur » a comme particularité de perpétuellement dénoncer ceux qui résument le capitalisme au capital financier. Mais dans son propre dispositif idéologique, le capitalisme financier est « l'explication » employée pour expliquer que le capitalisme se subsiste à lui-même sous la forme d'un gigantesque casino tournant à crédit.

Dans le texte de 2013 « Sur l'immense décharge du capital fictif » d'Ernst Lohoff et Norbert Trenkle, on trouve formulé ainsi cette conception :

« Depuis la fin des trente glorieuses et du fordisme, une accumulation auto-entretenu dans l'économie réelle est devenue définitivement impossible.

L'énorme gain de productivité qui a suivi la troisième révolution industrielle entraîne une éviction massive de la force de travail hors des secteurs produisant de la valeur et mine ainsi la seule base de la valorisation de la valeur : l'utilisation de force de travail vivante dans la production de marchandises.

Depuis plusieurs décennies, le mouvement global d'accumulation ne peut se poursuivre uniquement grâce à la sphère financière qui, en produisant inlassablement de nouvelles créances monétaires, est devenue le moteur central de l'accroissement du capital.

Si ce « processus de production » de l'industrie financière s'enraye, l'effondrement catastrophique de l'économie mondiale devient inéluctable. »

Cette thèse tient précisément au romantisme anticapitaliste que la « critique de la valeur » est censée dénoncer ! Il y aurait un capital financier flottant au-dessus du capitalisme, l'ayant même remplacé, et le capitalisme tournerait de manière virtuelle, sans rapport avec la production, ne consistant

somme toute qu'en une course en avant pour satisfaire les intérêts du capital financier qui seul dispose de l'argent en suffisante quantité.

On comprend ici l'obsession permanente pour l'anticapitalisme romantique : la « critique de la valeur » en est une simple variante, elle s'imagine inverser les principes de l'anticapitalisme romantique, mais en réalité elle en possède précisément les mêmes travers, la fuite irrationnelle en moins.

La « critique de la valeur » est en fait un anticapitalisme romantique rationalisé. Cela est rendu possible parce qu'au lieu de dire que le capital financier est une partie du capitalisme, la « critique de la valeur » fait de tout le capitalisme le capital financier.

Pour la « critique de la valeur », le capital serait devenu... « fictif ». On lit encore dans « Sur l'immense décharge du capital fictif » :

« Dans le jargon boursier, on dit toujours que le cours des actions serait « nourri » par des attentes et que les marchés financiers font commerce avec « l'avenir ». À travers de telles formules, même si elles ne sont pas bien comprises, on peut apercevoir le secret de base du capitalisme contemporain.

Lors de la création de nouveaux titres de propriété, une chose incroyable se produit qui serait impensable dans le monde des biens réels et de la richesse matérielle et sensible. La richesse matérielle et sensible doit avoir une existence en amont de sa consommation. Jamais par exemple on ne pourra s'asseoir sur une chaise dont la construction est en projet.

Pour la richesse produite par l'industrie financière, cette logique temporelle est renversée. De la valeur qui n'est pas encore produite, et qui ne verra éventuellement jamais le jour, se transforme à l'avance en capital, en capital fictif.

Lorsque quelqu'un achète des parts d'emprunts d'États ou d'entreprises, lors de l'émission d'actions ou de nouveaux produits financiers dérivés, on voit de l'argent-capital qui était dans les mains d'un acheteur s'échanger contre une promesse de paiement.

L'acheteur se lance dans cette transaction avec l'espoir que dans le futur la revente de cette promesse de paiement lui rapportera plus que ce qu'il lui en a coûté aujourd'hui pour l'acheter. C'est grâce à cette perspective que la promesse de paiement devient la forme actuelle de son capital.

Pour le bilan global de la richesse du capitalisme, ce n'est pas tant la question de la conversion des promesses qui est importante. Ce qui est particulier, c'est une bizarrerie qui se produit dans le laps de temps entre l'émission et la vente d'un titre de propriété. Aussi longtemps que cette promesse de paiement est valable et crédible, elle constitue un capital supplémentaire, à côté du capital de départ.

Par la simple création d'une créance monétaire écrite, on dédouble le capital. Ce capital supplémentaire n'existe pas uniquement sur le papier comme simple écriture dans le bilan d'un capitaliste monétaire.

Il mène une vie autonome, participe en tant que titre de propriété au circuit économique et au processus de valorisation, tout comme un capital monétaire provenant de la valorisation réelle l'aurait fait. En tous points semblables, il peut être utilisé pour l'achat de biens de consommation ou être investi, sa provenance ne se reconnaît pas. »

D'où la critique de la valeur : la valeur est, dans le capital fictif, une illusion, car elle a décroché de tout lien avec le réel, c'est une abstraction, une abstraction qui domine le monde. On est ici en plein fantasme.

La critique de la valeur et l'obsession pour l'anticapitalisme romantique

La critique de la valeur n'est ainsi qu'un anticapitalisme romantique, qui cherche en permanence à dénoncer les anticapitalismes romantiques qui lui font concurrence. Sa particularité, parmi les anticapitalismes romantiques, est d'être « rationalisé ».

Cela se lit parfaitement dans l'intéressant texte de Moishe Postone, de 1986, intitulé *Antisémitisme et National Socialisme*. Sans le dire, le texte reprend la conception de Walter Benjamin, exposé dans *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, selon laquelle le national-socialisme procède à une esthétisation de la politique afin de faire croire aux masses qu'il répond à ses besoins.

Comme la « critique de la valeur » prétend être une dénonciation rationnelle du capitalisme (en fait, de l'industrialisme), le national-socialisme est vu comme une dénonciation irrationnelle du capitalisme, et donc ayant une rationalité inversée.

Plus précisément, le national-socialisme est considéré comme un véritable anticapitalisme, mais ayant une lecture irrationnelle des choses. À rebours du matérialisme dialectique qui considère le national-socialisme comme un anticapitalisme romantique sur le plan de la forme mais certainement pas du contenu, la « critique de la valeur » voit en le national-socialisme un anticapitalisme romantique sur le plan du contenu, avec une forme erronée, d'où une « erreur de ciblage ».

Moishe Postone raconte ainsi que :

« Le problème de ces théories qui - comme celle de Max Horkheimer - reposent essentiellement sur l'identification des juifs à l'argent et à la sphère de la circulation, c'est qu'elles ne sont pas en mesure de rendre compte de l'idée antisémite selon laquelle les juifs constituent aussi le pouvoir qui se tient derrière la social-démocratie et le communisme (...).

Quand on considère les caractéristiques spécifiques du pouvoir que l'antisémitisme moderne attribue aux juifs - abstraction, insaisissabilité, universalité et mobilité -, on remarque qu'il s'agit là des caractéristiques d'une des dimensions des formes sociales que Marx a analysées : la valeur (...).

Les juifs n'étaient pas seulement identifiés à l'argent, à la sphère de la circulation, mais au capitalisme même. Cette vision fétichisante excluait de sa compréhension du capitalisme tous les aspects concrets tels que l'industrie et la technologie.

Le capitalisme n'apparaissait plus que dans sa dimension abstraite, qui était rendue responsable de toute la série de transformations sociales et culturelles concrètes liées au développement rapide du capitalisme industriel moderne.

Les juifs n'étaient pas simplement considérés comme les représentants du capital (dans ce cas, en effet, les attaques antisémites auraient été spécifiées en termes de classe). Ils devinrent les personnifications de la domination internationale, insaisissable, destructrice et immensément puissante du capital.

Si certaines formes de mécontentement anticapitaliste se dirigeaient contre la dimension abstraite phénoménale du capital personnifié dans la figure du Juif, ce n'est pas parce que les juifs étaient consciemment identifiés à la dimension abstraite de la valeur, mais parce que, dans l'opposition de ses dimensions abstraite et concrète, le capitalisme apparaît d'une manière telle qu'il engendre cette identification.

C'est pourquoi la révolte « anticapitaliste » a pris la forme d'une révolte contre les juifs. La suppression du capitalisme et de ses effets négatifs fut identifiée à la suppression des juifs. »

Ce faisant, Moishe Postone attribue donc une « dignité » anticapitaliste au national-socialisme et ses massacres ! L'Holocauste aurait ici été une tentative rationnelle de se libérer du capitalisme, mais sur des bases erronées :

« L'usine capitaliste est un lieu où est produite la valeur, production qui, « malheureusement », doit prendre la forme d'une production de biens, de valeurs d'usage.

C'est en tant que support nécessaire de l'abstrait que le concret est produit. Les camps d'extermination n'étaient pas la version d'horreur d'une telle usine — il faut y voir au contraire la négation « anticapitaliste », grotesque, aryenne, de celle-ci.

Auschwitz était une usine à « détruire la valeur », c'est-à-dire à détruire les personnifications de l'abstrait. Son organisation était celle d'un processus industriel diabolique dont le but était de « libérer » le concret de l'abstrait.

Le premier pas pour réaliser ce but consista à déshumaniser les juifs, c'est-à-dire à leur arracher le « masque » de l'humanité, de la spécificité qualitative, pour les montrer « tels qu'ils sont réellement » : des ombres, des chiffres, des abstractions.

Le second pas consista à exterminer ces abstractions, à les transformer en fumée, tout en essayant de récupérer les derniers restes de la « valeur d'usage » matérielle et concrète : vêtements, or, cheveux, savon.

C'est Auschwitz — et non la prise de pouvoir en 1933 — qui fut la véritable « révolution allemande », la véritable tentative de « renversement » non seulement d'un ordre politique mais de la formation sociale existante. Cet acte devait préserver le monde de la tyrannie de l'abstrait. »

Cette lecture d'un national-socialisme pratiquant un anticapitalisme conscient mais erroné ne tient bien entendu pas une seconde. Le national-socialisme distinguait de manière très clair le « capital

créateur » (sous-entendu allemand et national) du « capital accapareur » (sous-entendu juif et international). La concurrence capitaliste existait encore sur le plan économique, si l'on omet les grands monopoles se renforçant encore davantage, en liaison avec l'armée.

Mais c'est que la « critique de la valeur » ne peut voir les choses que par le prisme déformé de son propre anticapitalisme romantique.

La « critique de la valeur-dissociation »

Il va de soi que la « critique de la valeur » ne pouvait pas échapper aux problématiques « sociétales » mises en avant par les milieux universitaires en général. Il existe, pour cette raison, de multiples adaptations de la « critique de la valeur » en fonction de différentes questions.

La variante la plus marquée, ou la plus exemplaire dans cette perspective, a été élaborée par l'intellectuelle allemande Roswitha Scholz, née en 1959. Son concept de « critique de la valeur-dissociation » explique que les activités des femmes dans le couple (le ménage, les enfants, la cuisine, etc.) sont séparées, dissociées de la valeur, et que donc les femmes sont opprimées en plus du rapport d'exploitation capitaliste.

Cela n'a rien d'original en soi. Sauf que le matérialisme dialectique a toujours expliqué que l'exploitation des femmes relevait du mode de production capitaliste, étant insérée dans les rapports capitaliste en général, et que cela ne formait pas une base extérieure à la réalité sociale.

Roswitha Scholz ne peut évidemment pas dire cela, car la « critique de la valeur » considère que le monde capitaliste est une bulle fictive. Elle est obligée de présenter la situation de la famille comme une sorte d'îlot à l'écart, séparé, mais nécessaire au capitalisme.

Cela s'oppose de manière formelle au principe de mode de production, bien entendu. Mais c'est un excellent prétexte pour un discours intellectuel à prétention hyper-révolutionnaire, mais ne portant aucune valeur idéologique ou culturelle. Voici un exemple dans des réponses à une interview effectuée par la philosophe et féministe espagnole Clara Navarro Ruiz.

« Je pars du principe que ce n'est pas simplement la valeur comme sujet automate qui est une totalité constituante, mais qu'il faut tout autant tenir compte des « circonstances » qui font que, dans le capitalisme, il y a aussi des activités de reproduction qui sont réalisées, et qu'elles sont accomplies avant tout par des femmes.

Ce faisant, la « valeur-dissociation » signifie que les activités de reproduction déterminées comme essentiellement féminines, mais aussi les sentiments, les qualités et les attitudes (la sensualité, l'émotivité, la sollicitude entre autres) qui y sont attachés sont précisément dissociés de la valeur/survaleur.

Dès lors, les activités féminines de reproduction dans le capitalisme ont un caractère différent de celui du travail abstrait, c'est pourquoi elles ne peuvent pas être facilement subsumées sous ce concept ; il s'agit d'un aspect de la société capitaliste qui ne peut pas être compris grâce à l'appareil conceptuel marxien.

Cet aspect, conjoint à la valeur/survaleur, se rattache nécessairement à elle, d'un autre côté il se trouve pourtant au dehors, et c'est pourquoi il en est la condition préalable. La (sur)valeur et la dissociation se trouvent ainsi dans un rapport dialectique l'une à l'autre.

L'une ne peut pas être déduite de l'autre, mais les deux sont issues l'une de l'autre.

La valeur-dissociation peut alors être comprise également comme une métalogue qui déborde les catégories intra-économiques (...).

Adorno n'était pas aveuglé par le marxisme du mouvement ouvrier et n'était pas un socialiste du bloc de l'Est. La lutte des classes n'était pas son repère central ; il était davantage question chez lui d'aliénation, de réification et de fétichisme au cœur de la société, tandis que l'économie ne jouait qu'un rôle marginal.

Sa critique du fétichisme est cependant à reprendre aujourd'hui sur le plan économique également, sans pour autant adopter son recours primitif à l'« échange » comme forme de base du capitalisme.

Il faut bien davantage reprendre la contradiction en procès et le travail abstrait/l'activité de soin d'après la théorie de la (sur)valeur-dissociation comme noyau de la socialisation capitaliste-patriarcale.

Adorno a déjà vu dans le renversement d'Hegel que la totalité est le faux, et plaide par conséquent pour une totalité fragmentée qui doit faire éclater l'hermétisme. Aujourd'hui, nous avons de fait une totalité fragmentée.

À l'issue de la postmodernité, on voit cependant que ceci ne débouche pas nécessairement sur l'émancipation, mais sur des guerres (civiles). Quand les différences sont laissées flottantes, comme l'avait anticipé théoriquement le post-structuralisme, cela conduit, en lien avec les processus matériels de paupérisation de l'« effondrement de la modernité » (Robert Kurz), à la barbarie.

Comme cela a déjà été dit, Adorno ne traitait jamais abstraitement de différences en soi ; chez lui, la non-identité était toujours poursuivie dans le contexte d'un capitalisme total et de sa pensée réifiante.

La pensée positiviste de la différence dans la postmodernité correspond, de façon inversée, à une pensée classique de la modernité de l'identification et de la classification. Il faudrait alors faire valoir la reconnaissance du non-identique comme condition préalable à une autre société, sans pour autant la laisser dans l'abstraction, et cela veut dire aussi ne pas valoriser chaque différence barbare, mais aussi ne pas faire de l'identique-spécifique à soi un étalon de mesure.

Dans cette perspective, la continuation des idées d'Adorno est tout à fait actuelle. Un appel renouvelé à Lénine et à un marxisme du mouvement ouvrier, comme on peut l'observer encore aujourd'hui, est encore bien loin de cela et essaie dans l'urgence de réveiller un vieux modèle enterré depuis longtemps. »

Cette guerre au « vieux modèle », de fait, résume entièrement le sens historique de la « critique de la valeur » dans sa dimension contre-révolutionnaire.