

Stathis Kouvélakis

La critique défaite

**Émergence et domestication
de la Théorie critique**

Horkheimer – Habermas – Honneth

Éditions Amsterdam
2019

Sommaire

Introduction	
Trajectoires de la critique	14
Première partie	
La bifurcation Horkheimer : naissance et autoliquidation de la Théorie critique	30
I. Sous le signe de la défaite	31
I.1. Le « paradoxe Horkheimer »	31
I.2. Le crépuscule d'un monde	39
II. La Théorie critique entre raison et praxis	57
II.1. La Théorie critique comme « matérialisme actuel »	59
II.2. La Théorie critique comme philosophie de la praxis	66
II.3. Un devenir minoritaire ?	83
III. Les fondements subjectifs du fascisme	97
III.1. La famille ou la fabrique de la soumission	101
III.2. Le chef charismatique ou l'irrationalité des masses	109
IV. Le moment philosophique de la lutte antifasciste	121
IV.1. Le « rationalisme » et la querelle de l'héritage des Lumières	122
IV.2. « Un » ou « deux » humanismes ?	129
IV.3. Théorie et pratique : l'inflexion kantienne	139
IV.4. Le front culturel antifasciste : défendre ou transformer « la » culture (et la théorie) ?	146
V. Le grand tournant, ou quand il est minuit dans le siècle	161
V.1. Capitalisme, nazisme et antisémitisme	164
V.2. Du pacte germano-soviétique au « capitalisme d'État »	186
V.3. Horkheimer face à Benjamin : l'émancipation comme bond hors de l'histoire	199
V.4. L'« État autoritaire » : au seuil du « totalitarisme »	205
V.5. L'individu, ultime rempart contre la domination intégrale	212
V.6. Vers l'abandon de la Théorie critique	217

VI. Après la Théorie critique : une théodicée négative de la raison	221
VI.1. L'autodestruction de la raison	223
VI.2. L'histoire comme interminable cauchemar	226
VI.3. Philosophie, art, sursaut mystique : vers la théologie négative	232

Deuxième partie

Le moment Habermas, ou la normalisation de la critique 250

I. Le retour à Francfort ou le deuil impossible 251

II. La République fédérale d'Allemagne, ou la démocratie sans le peuple 261

II.1. La « démocratie militante » : l'(auto)défense de l'« ordre fondamental libre et démocratique »	262
II.2. L'ordolibéralisme comme « constitution économique »	270

III. Le « premier Habermas » : *L'Espace public* ou la vie rêvée du libéralisme 279

III.1. Historiciser Kant, « kantiser » l'histoire	284
III.2. L'espace public, conscience de soi de la société civile-bourgeoise	287
III.3. Kant en-deçà de Kant, ou l'ère bourgeoise délestée de ses révolutions	295
III.4. De la fin de l'ère libérale à l'État social : la « reféodalisation » de la société	302
III.5. Conflit et compromis : l'Autre de la raison communicationnelle	307
III.6. Une démocratisation dans et par l'« ordre constitutionnel libre et démocratique »	314

IV. Changer de paradigme : tournant linguistique et évolutionnisme historique 321

IV.1. Travail et interaction : l'ancrage anthropologique de la raison pratique	323
IV.2. La « reconstruction » du matérialisme historique, ou le progrès dans l'histoire	336

V. La théorie de l'agir communicationnel, ou l'énoncé des conditions de la paix avec le capitalisme 351

V.1. La pragmatique universelle, ou la vie rêvée du langage	351
V.2. L'« intégration systémique », ou la naturalisation de l'économie capitaliste	356
V.3. Règlements de compte : de Marx à la « première Théorie critique »	364

VI. Un réformisme impuissant	373
VI.1. Habermas et le 68 allemand : limites d'un « réformisme radical »	375
VI.2. Crise de légitimation et déclin de l'État-social : le néolibéralisme impensé	394
VII. Un « universalisme » très allemand : la nation, l'Europe et la démocratie « post-nationale »	413
VII.1. La République fédérale d'Allemagne : une nation déjà post-nationale ?	414
VII.2. L'Europe, de la décolonisation à l'émergence de la « constellation post-nationale »	423
VII.3. L'Union européenne, ou l'incantation interminable	429
Troisième partie	
Honneth, ou la critique comme thérapeutique du social	444
I. De Habermas à Honneth : une continuité inédite	445
II. Le « grand récit » de la reconnaissance	455
III. Du travail comme medium d'intégration sociale	467
IV. La réification comme « oubli de reconnaissance »	479
V. « Guérir » les « pathologies », stabiliser l'ordre social	491
VI. Le « socialisme », stade moral du capitalisme	501
Conclusion	
Autonomie et immanence de la critique	520

Introduction
Trajectoires
de la critique

(extrait)

S'il fallait choisir un adage qui serait parvenu à capter en quelques mots la tonalité de notre époque, celui-ci, venant de la plume du critique culturel Fredric Jameson, apparaîtrait comme un candidat sérieux : « Quelqu'un a dit qu'il était plus facile d'imaginer la fin du monde que d'imaginer la fin du capitalisme¹. » Analysant l'expérience postmoderne de la temporalité, marquée par l'alternance aléatoire d'intensités et la perte de l'accès à la profondeur historique, Jameson puisait ses références dans les récits dystopiques de la science-fiction de l'après-guerre, ceux de Philip K. Dick, d'Ursula LeGuin et, avant tout, ceux de J. G. Ballard. Ces lignes, écrites en 2003 et reprises d'innombrables fois, ont vu leur pertinence confirmée, et même dépassée, par l'évolution des discours qui expriment et façonnent tout à la fois notre perception du présent. La fin du monde a cessé d'être le thème relevant du seul genre littéraire ou cinématographique post-apocalyptique. Elle a débordé de la sphère de la culture pop pour devenir un discours politique, journalistique, scientifique ou se présentant comme tel, et même une discipline à part entière, la « collapsologie », dont l'actuel succès en dit long sur les angoisses de l'époque. La fin du monde a cessé d'être une métaphore, elle est devenue l'objet de l'expérience quotidienne, de plus en plus dominée par l'idée du désastre écologique en cours. La fin du capitalisme, par contre, semble avoir disparu de l'horizon politique et du « sens commun » des humains du XXI^e siècle, acquis à l'idée d'absence d'alternative à l'ordre social actuel – seules les promesses de bonheur renvoyant celui-ci à l'au-delà paraissent capables de susciter une adhésion de masse.

On peut toutefois se demander si la résonance de ce diagnostic dans la conscience des contemporains n'a pas occulté les interrogations qui imprégnaient

1. Fredric Jameson, « Future City », *New Left Review*, II/21, 2003, p. 76.

sa formulation initiale. Le « quelqu'un » auquel se référait Jameson était un (autre) critique culturel marxiste, H. Bruce Franklin, mais son propos allait dans une autre direction que celle suggérée par la citation indirecte. Selon Franklin, malgré la justesse de ses descriptions, J. G. Ballard n'a pu remonter « jusqu'aux sources de l'aliénation, de l'autodestruction et du massacre de masse de notre temps ». Il est « resté de ce fait incapable de comprendre l'alternative à ces forces de la mort, le mouvement global de libération humaine qui constitue le principal trait distinctif de notre époque »². Franklin concluait en se demandant « ce que Ballard pourrait créer s'il pouvait envisager la fin du capitalisme non comme la fin, mais comme le début d'un monde humain ». Jameson lui-même rejoignait cette interrogation, en ajoutant aussitôt à l'adage cité auparavant : « Nous pouvons maintenant réviser ce jugement et tenter d'imaginer le capitalisme en imaginant la fin du monde³ ». En réalité, une telle tentative n'a rien de récent. L'idée d'une marche immanente du monde vers la catastrophe est consubstantielle à l'expérience de la temporalité qui accompagne la modernité, au « tout ce qui existe mérite d'être détruit » de Goethe. La fascination pour les ruines apparaît comme une sensibilité spécifiquement moderne en ce qu'elle révèle non pas tant la nostalgie d'une gloire passée mais la capacité à imaginer le présent lui-même comme une ruine, c'est-à-dire à partir du futur. Dans son *Livre des passages*, Walter Benjamin voyait dans les visions d'un Paris (ou d'un Versailles) en ruine qui marquent les premiers récits d'anticipation de la littérature française de Louis-Sébastien Mercier et de Jean-Baptiste Cousin Grainville « la conscience obscure de ce que la croissance des villes s'accompagne de celle des moyens qui permettent de les raser⁴ ». Cette vision d'un présent déjà réduit à un amas de décombres n'est pas, Benjamin le souligne, la réfutation de celle de l'histoire comme progrès mais son revers complice. Le futur apparaît comme la promesse d'un progrès désormais possible, capable d'éliminer les causes du malheur et de l'oppression, mais aussi comme une force dissolvante, qui peut rendre vains jusqu'aux efforts de ceux qui agissent pour réaliser d'un tel but. La conscience moderne fait ainsi l'expérience de la négativité qui accompagne la perception de l'histoire comme le résultat des actions humaines. Mais cette expérience tourne court, car elle fait immédiatement basculer le présent dans le passé. Plus exactement, elle le transforme en souvenir d'un futur qui n'est pas encore advenu, et lui dérobe ainsi la possibilité d'une action qui investit le monde et le transforme. En ce sens, la prégnance actuelle de représentations

2. H. Bruce Franklin, « What Are We to Make of J. G. Ballard's Apocalypse? », in T. D. Clareson (dir.), *Voices for the Future*, Bowling Green Ohio, Bowling Green Popular Press, 1979, p. 82-105, en ligne : jgballard.ca/criticism/ballard_apocalypse_1979.html

3. « Future City », art. cité, p. 76.

4. Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, Paris, Le Cerf, 2002, p. 122.

post-apocalyptiques n'est pas tant l'indice d'un effondrement de l'idéologie du progrès qu'un moment de son accomplissement. Il n'est donc nullement surprenant qu'elle s'accompagne d'une montée de formes d'euphorie technophile, du culte de l'internet à celui des neurosciences, avec des variantes aussi bien de droite (le transhumanisme) que de gauche (l'accélérationnisme). Toutes deux se rejoignent pour faire du présent l'objet d'une histoire privée de la possibilité d'une action transformatrice, révélant ainsi la solidarité inavouée du « progressisme » et du « catastrophisme ». C'est à une telle vision pétrifiée du présent que Benjamin s'opposait en appelant à rompre avec l'idéologie du progrès inhérente à sa vision futuriste.

Le blocage du présent renvoie à une situation où, pour reprendre la formulation de Franklin, « le mouvement global de libération humaine » n'apparaît plus comme « le principal trait distinctif de notre époque », donnant raison au pessimisme de Ballard sur son critique marxiste. La question qui se pose dès lors est celle du processus qui a conduit à ce résultat. Mais elle ne peut réellement se poser que si, rejetant les conceptions réifiées, on se confronte à l'ouverture de l'histoire, à ce mélange de contingence et de conditionnement, de liberté et de nécessité, dans lequel s'inscrit l'action des hommes qui la font – toujours au présent. Pour le désigner, un mot s'impose : celui de « défaite », défaite d'un cycle long de combats pour l'émancipation dont les effets pèsent de tout leur poids sur le cerveau des vivants. Chaque image d'apocalypse imminente ou d'ingénierie technologique conquérante témoigne de cette défaite mais aussi d'une volonté acharnée d'en refouler l'histoire pour en effacer jusqu'à la mémoire.

Dans un ouvrage précédent⁵, nous avons essayé de réfléchir sur cette situation de défaite en remontant ce cycle jusqu'au moment où se noue le rapport entre modernité et révolution, lorsque l'événement révolutionnaire fondateur se réfléchit dans la théorie, mais à distance de son lieu d'origine, dessinant la géopolitique d'où émerge, de l'intérieur de la constellation du radicalisme post-hégélien, la figure de Marx. Nous nous proposons dans celui-ci de suivre un chemin plus direct, en abordant, toujours sous l'angle de la théorie, le moment clé de la défaite qui coupa en deux le « court xx^e siècle » dont parle Eric Hobsbawm : la montée au pouvoir du nazisme dans le pays de Goethe, de Hegel et de Marx et l'écrasement du mouvement ouvrier le mieux organisé d'Europe, resté jusqu'au bout impuissant face à l'enchaînement des événements qui ont conduit à ce désastre inouï. Un groupe d'intellectuels atypiques décide pourtant de relever le défi. Marxistes, mais sans attaches partidaires (à quelques exceptions près), hostiles à la social-démocratie mais sévères à l'égard du dogmatisme et du sectarisme suicidaire du

5. Stathis Kouvélakis, *Philosophie et révolution. De Kant à Marx* (2003), Paris, La Fabrique, 2017.

Parti communiste allemand, ils sont basés à Francfort, dans un institut indépendant, financé par le legs d'un mécène gagné aux idées socialistes, aux marges d'un monde universitaire profondément conservateur. Ils perçoivent l'exceptionnelle gravité de la situation comme révélatrice d'une crise radicale de la théorie qui a guidé l'action des forces organisées du prolétariat allemand, en d'autres termes du marxisme. Préservant, dans des conditions improbables, l'existence de cet institut dans l'exil européen et, bientôt, états-unien, ils poursuivent, sous la direction de Max Horkheimer, un projet collectif et interdisciplinaire, structuré autour de cette question : comment cette défaite est-elle survenue, quels sont les facteurs qui expliquent qu'au lieu de l'issue socialiste, la crise du capitalisme et de la domination bourgeoise aboutisse à la prise du pouvoir par le nazisme, laissant ses adversaires de droite comme de gauche dans un état de sidération ? Comment expliquer cette barbarie inédite surgissant des entrailles d'une société bourgeoise européenne développée, fière de sa culture et dotée de l'une des constitutions les plus démocratiques du continent ? Laisant en suspens les tâches immédiatement politiques et pratiques, auxquelles, par sa situation « hors sol », il considère ne pas pouvoir donner de véritables réponses, le groupe se tourne vers un programme de recherche totalisant et, par nature, interdisciplinaire. Il s'agit mettre en lumière les tendances profondes qui ont conduit à ce dénouement : celles qui, en mobilisant les ressources du psychisme et de la culture, ont façonné la subjectivité et préparé le terrain à l'émergence du fascisme comme mouvement de masse. Pour autant, les transformations des conditions objectives ne sont pas laissées de côté : théorie des crises, analyse de la nouvelle étape du capitalisme, nature de l'État et des classes sociales, c'est à une compréhension matérialiste et historique de la totalité sociale qu'il s'agit de parvenir, avec la critique marxienne de l'économie politique comme fil directeur. L'idée rectrice est que, loin d'être une aberration de l'histoire ou un corps étranger à la modernité bourgeoise, le fascisme révèle une possibilité inhérente au capitalisme mais qui ne se manifeste que dans des conditions de crise exacerbée de la domination de classe et de rivalité entre puissances impérialistes, sur fond de défaite et d'impuissance du mouvement ouvrier. Là où la doctrine officielle des partis communistes, peu différente sur le fond des visions libérales et social-démocrates, y voit un élément « archaïque » et « rétrograde », la Théorie critique discerne dans le fascisme une expression des tendances les plus modernes du mode de production et des techniques de mobilisation des masses mises au service de leur propre oppression. Un aphorisme de Horkheimer en donne une formulation condensée : « Celui qui ne veut pas parler du capitalisme doit aussi se taire à propos du fascisme⁶. »

6. Max Horkheimer, « Pour comprendre le fascisme », *Esprit*, n° 17, mai 1978, p. 63 (trad. modifiée).

Pendant une décennie, ce programme donna lieu à un ensemble de travaux individuels et collectifs, dont l'essentiel est regroupé dans la revue de l'Institut (la *Zeitschrift für Sozialforschung*) et qui ont acquis le statut de classiques dans les sciences sociales et la pensée radicale – même si leur statut au sein de la tradition marxiste demeure incertain. Toutefois, loin de suivre une progression linéaire, la mise en œuvre du projet s'est rapidement heurtée à des difficultés – d'ordre à la fois interne et externe – qui se sont révélées insurmontables. Elles ont entraîné l'abandon progressif du projet initial par son maître d'œuvre, Max Horkheimer, et la dislocation du collectif de recherche qui l'a porté – non sans avoir entre-temps livré des contributions majeures, comme autant de pierres d'attente d'une construction interrompue. Certes, l'Institut survivra et connaîtra une sorte de deuxième vie après son « retour » à Francfort, préservant un lien symbolique qui permettra par la suite au label « École de Francfort » d'émerger et d'imposer l'idée d'une continuité avec ce qui est désormais désigné comme « la première Théorie critique ». Cette reconstruction ne saurait toutefois occulter le gouffre qui sépare le projet d'avant-guerre de tout ce qui s'est fait sous le vocable de « Théorie critique » au cours de la période qui a suivi. C'est à l'analyse des causes qui ont conduit à cette issue et à quelques-unes de ses conséquences sur la longue durée que nous consacrerons les développements de cet ouvrage. Notre hypothèse est que l'analyse de ce basculement peut éclairer l'ensemble de la trajectoire de la théorie qui a partie liée avec le projet de l'émancipation sociale au cours du dernier siècle et contribuer à clarifier les conditions de sa reconstruction. Elle s'ordonne autour de la question du rapport entre la théorie et la défaite du mouvement historique dont elle s'est voulue l'expression réflexive et au développement duquel elle entend contribuer.

Cette question est, bien entendu, plus large que celle de la trajectoire suivie par ce groupe ou par ses membres pris de façon individuelle. Dans un essai des années 1970, Perry Anderson a défini le trait distinctif de la vaste constellation de penseurs qu'il a regroupés sous le nom de « marxisme occidental » comme « le produit de la défaite », celle des classes ouvrières d'Europe occidentale à mener une révolution socialiste au cours de la période qui a suivi celle d'Octobre 1917. Les œuvres qui en sont issues sont toutes le fruit de « situations politiques d'isolement et de désespoir », à commencer par celle qui, selon Anderson, fonde cette tradition, *Histoire et conscience de classe* de Lukács⁷. En ce sens, la « première Théorie critique » est le cas paradigmatique du « marxisme occidental » et de ce qui le différencie du marxisme « classique » (celui des fondateurs et du mouvement socialiste d'avant 1914), à savoir sa séparation d'avec la pratique du mouvement ouvrier

7. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (1976), Londres, Verso, 1989, p. 42.

et le pessimisme politique qui en découle. Voilà donc un premier argument qui plaide en faveur de notre hypothèse. D'autant que, si elle se conforme à ce premier critère, la Théorie critique des années 1930 s'écarte assez sensiblement du reste de la typologie proposée par Anderson : elle est résolument interdisciplinaire et ne s'est pas limitée à la philosophie et à la culture, même si ces domaines ont fait l'objet d'une attention particulière. Parcourir les pages de la revue de l'Institut permet de prendre la mesure du sérieux avec lequel la dimension interdisciplinaire et intégrée du projet fut mise en œuvre, qui en fait un cas sans doute unique dans l'histoire du marxisme et, plus largement, de la pensée critique contemporaine. Les débats autour des crises, du « capitalisme d'État », des classes (et de la formation empirique de leur conscience) et de l'État hitlérien montrent que les questions de l'économie et de la politique ont occupé une place majeure dans l'élaboration collective. Pourtant, si elle mérite d'être nuancée, la thèse d'Anderson a toutes les chances de se trouver validée dans son aspect principal : la séparation d'avec la pratique et les forces sociales censées en être le destinataire fut bien le *punctum dolens* de la Théorie critique, celui sur lequel le projet a trébuché selon des modalités qu'il s'agira de cerner de près. À ceci près, toutefois, que ce passage à la limite a entraîné la rupture avec le marxisme tout court et pas simplement avec sa forme « classique » ou avec l'orthodoxie des courants du mouvement ouvrier contre lesquels la Théorie critique s'était de toute façon d'emblée constituée.

Les conséquences se sont révélées considérables. Leurs effets débordent le cadre de ce que désignent les termes de « Théorie critique » ou d'« École de Francfort » et demeurent toujours actifs dans le paysage intellectuel contemporain. Selon Anderson, le marxisme occidental était marqué par une tension interne entre un pessimisme politique (l'expression « sens du tragique » aurait sans doute davantage convenu) marqué du sceau de la défaite mais aussi par un refus du réformisme et de la « capitulation face au capitalisme triomphant », à l'opposé d'un Kautsky ou d'autres théoriciens de la II^e Internationale, pourtant bien plus liés au mouvement ouvrier de leur époque⁸. À cet égard, la position de ce qui a continué à s'appeler « Théorie critique » ou à être désigné ainsi après le moment de rupture avec le projet initial relève d'une configuration bien plus complexe. L'éclatement du groupe a eu pour effet immédiat l'individualisation des parcours. Pour le tandem emblématique Horkheimer-Adorno, l'abandon de la perspective révolutionnaire s'est fait avec beaucoup de mauvaise conscience. Il en a résulté une mélancolie, devenue la « marque de fabrique » du courant francfortois, qui n'a pas empêché le premier d'opter pour un ralliement résigné au camp occidental, tandis que le second a persisté dans une attitude hautement idiosyncratique, solitaire et

8. *Ibid.*, p. 93.

élitiste, de refus intransigeant de la réconciliation avec l'ordre existant. Marcuse est par contre resté dans la continuité de l'impulsion initiale – tout comme (avec moins de flamboyance) Leo Löwenthal – pour devenir une figure emblématique du radicalisme étudiant des années 68 et entrer en conflit frontal avec ses anciens amis rentrés à Francfort. Les membres périphériques du groupe ont suivi des trajectoires contrastées, certains rejoignant la *mainstream* des sciences sociales (Kirchheimer, Neumann), d'autres devenant des croisés de l'anticommunisme (Wittfogel, Borkenau), Grossmann et Guterman s'écartant davantage encore du reste, le premier en optant pour un poste universitaire en République démocratique allemande, le second basculant vers le mysticisme juif.

Un centre de gravité s'est néanmoins maintenu, lié à l'Institut reconstitué à Francfort en 1951 sous la direction de Horkheimer et devenu de la sorte dépositaire d'une légitimité et d'une continuité au moins symboliques. Soutenu par les autorités d'occupation américaines et pleinement intégré dans le système universitaire de la République de Bonn, cet Institut n'a toutefois que peu à voir avec celui créé par Felix Weil en 1923 et dont Horkheimer prit la direction sept ans plus tard. Îlot « de gauche » dans le contexte de restauration de l'ère d'Adenauer et du miracle économique, il n'en était pas moins partie prenante de l'entreprise de « rééducation démocratique » qui a accompagné l'intégration de l'Allemagne fédérale dans le camp occidental. Dans son ouvrage classique sur l'histoire de l'École de Francfort, Rolf Wiggershaus a pu le désigner comme l'« ornement d'une société de restauration⁹ », un jugement sans doute excessif, qui sous-estime son rôle de lieu refuge pour toute pensée qui s'écartait du conservatisme étouffant de l'université et de la société ouest-allemandes de l'ère du « miracle économique ». L'évolution de Horkheimer, qui n'a accepté qu'à contrecœur (et parce qu'ils faisaient déjà l'objet d'éditions pirate) la republication de ses essais d'avant-guerre, est une expression frappante de cette mutation. Nonobstant l'intransigeance spéculative d'Adorno, se créent alors les conditions d'émergence d'une version « domestiquée » de la Théorie critique, adaptée à l'environnement politique et intellectuel ouest-allemand et occupant une place excentrée mais légitime dans le milieu universitaire. Cependant, si le terme « École de Francfort » apparaît au cours des controverses des années 1960, en particulier celle autour du positivisme dans laquelle s'illustra Adorno, il n'a pris son sens actuel qu'à partir du moment où une « seconde génération » est apparue, ou plutôt lorsqu'elle fut reconnue et nommée comme telle. En d'autres termes, lorsque Habermas, dont les liens organiques avec l'Institut furent de courte durée et le rapport intellectuel avec la Théorie critique au mieux latéral, a été considéré comme l'héritier et

9. Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, Paris, Puf, 1993, p. 437.

le continuateur de cette tradition. Ainsi reconstruite, « l'École de Francfort » a vu sa trajectoire suivre un tracé bien précis, et toujours en cours, qui est celui d'un mouvement de déradicalisation. En construisant sa version de la Théorie critique, Habermas approfondit la rupture déjà accomplie avec le projet initial, en particulier avec la critique marxienne de l'économie politique. Mais, en proposant une issue à ce qu'il perçoit comme l'impasse de l'orientation du tandem francfortois après la guerre, il en reprend aussi certains éléments – à commencer par l'ambition d'une théorie interdisciplinaire de la société. Rejetant le « négativisme » consigné dans la *Dialectique de l'Aufklärung* et prolongé dans l'œuvre ultérieure d'Adorno, il arrime solidement son entreprise aux valeurs du libéralisme politique et mise sur le potentiel démocratique du régime instauré par la loi constitutionnelle de 1949 qui fonda la République fédérale. Il s'engage ainsi *nolens volens* dans un jeu complexe de captation d'héritage et d'infidélité assumée, qui fait sans doute la substance active de toute « école de pensée », et ouvre la voie à l'émergence d'autres « générations », qui se chargeront de réitérer l'opération.

Cette trajectoire théorique relève assurément d'une histoire particulière, celle de la République fédérale d'Allemagne, devenue, à partir de 1990, celle de l'Allemagne unifiée. Elle s'inscrit néanmoins dans une tendance générale qui a vu, à partir du milieu des années 1970, la déradicalisation du paysage intellectuel du monde occidental – une tendance qui s'est accentuée avec l'effondrement du « socialisme réel » et le tournant capitaliste de la Chine. Le paradoxe qui a actuellement cours, selon lequel des « pensées critiques » s'épanouiraient à l'abri d'un monde universitaire devenu leur dernier refuge suite à l'effondrement des mouvements révolutionnaires du siècle dernier, est largement apparent. Car ce qui caractérise ces « pensées critiques » – à l'exception de certaines figures, très minoritaires, de l'anticapitalisme, presque toujours d'inspiration marxiste et/ou libertaire –, c'est précisément leur absence de mise en cause générale de l'ordre social et politique actuel, en d'autres termes l'évidement de leur dimension critique, à moins que ce terme ne désigne désormais tout autre chose qu'à l'époque de Kant ou de Marx. Si elles représentent bien l'« hémisphère gauche » dans l'espace intellectuel contemporain¹⁰, c'est, pour citer un texte plus récent de Perry Anderson, parce que la réaction prédominante de la gauche à la nouvelle conjoncture historique est celle de « l'accommodement » : « À l'heure de son triomphe général, le capitalisme a convaincu nombre de ceux qui croyaient naguère qu'il était un mal évitable qu'il est, tout compte fait, un ordre social nécessaire et globalement salubre¹¹ ». La fortune qu'a connu le terme de « critique » au sein du monde

10. Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, La Découverte, 2013.

11. Perry Anderson, « Renewals », *New Left Review*, II/1, 2000, p. 8.

universitaire, en particulier celui de l'aire anglophone, est liée à ce processus. La diffusion de l'« École de Francfort », dans la vision reconstruite à partir de l'émergence de Habermas et de ses épigones comme ses héritiers légitimes, en est une composante importante – bien que non exclusive. Son rôle a consisté à proposer une notion « immanente » de critique selon laquelle il s'agit de porter un jugement sur le monde social fondé normativement sur les principes dont celui-ci se réclame (la discussion rationnelle, les procédures démocratiques, les droits humains, etc.) mais ne respecte pas toujours. Il devient alors possible de critiquer des aspects des rapports sociaux existants sans remettre en cause leurs fondements. Dès lors, le projet d'émancipation consiste à travailler les potentialités encore inexploitées de la société actuelle, qu'il s'agit d'interpeller à partir de ses propres normes de légitimation, dont la « critique » ainsi comprise se charge de fournir l'interprétation adéquate. Et si les écarts persistent, c'est que le processus est resté inachevé, en attente de sa reprise. Au bout du compte, la critique aidant, la société ne peut pas ne pas se conformer à son concept et donner corps à ses promesses. Dans une révocation du questionnement fondateur de la Théorie critique, le fascisme est vu comme une parenthèse régressive sur la route de la modernité. Les moments de crise systémique et d'exacerbation de la conflictualité sociale au sein même des métropoles capitalistes sont ramenés à des différends solubles dans le cadre de la normalité libérale. Ni souhaitable, ni réalisable, voire même nocive, l'idée de remonter à la racine des maux pour « renverser toutes les conditions sociales où l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable » en quoi consiste la tâche de la radicalité critique ainsi que Marx la définissait¹², est mise au rebut de l'histoire. Évacuant l'antagonisme, la « critique » se condamne dès lors à une position de subalternité à l'égard des visions dominantes et d'impuissance face à un monde qui refuse de se soumettre à leur interprétation rationnelle.

Pour ceux qui considèrent que l'histoire n'est pas arrivée à son terme, une telle évolution ne saurait rester sans réponse. Car tant que ces idées prédominent, l'ordre existant n'a rien à craindre des « pensées critiques ». Bien au contraire, il y trouve un moyen de canaliser à moindres frais les énergies contestataires que ne manque pas de susciter le spectacle d'une humanité plongée dans la spirale destructrice de l'accumulation capitaliste et des ambitions impériales. C'est à une rupture avec cette « critique »-là que cet ouvrage entend contribuer, pour dégager les conditions d'une radicalité à la hauteur des espérances vaincues et des possibilités du présent. [...]

{fin de l'extrait}

12. Cf. Karl Marx, *L'Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Ellipses, 2000, p. 14.