

Avant-propos

De l'émancipation des ruines

Nicolas LEMA HABASH, Sara MINELLI
et Ernesto RUIZ-ELDREDGE MOLINA

Un diagnostic qui accompagnait les débuts de l'Institut de recherche sociale de Francfort, il y a maintenant un siècle¹, a de quoi nous étonner non seulement par le caractère choquant de son pessimisme, mais surtout par sa possible actualité : depuis un temps qu'on a du mal à se représenter comme ayant un début et une fin précis, le monde dans lequel on vit se trouve en destruction flagrante, s'il n'est pas déjà détruit. Des réformes régressives et qui précarisent jusqu'aux bombes aériennes télécommandées et celles à sous-munitions, des « opérations spéciales » et les ripostes militaires par « solidarité » économiquement et géopolitiquement intéressée jusqu'aux nouvelles racketisations des États et leurs sociétés, en passant par les annonces d'une hécatombe globale aux origines écologiques, le monde d'aujourd'hui semble submergé dans le désespoir, immobilisé devant une catastrophe présentée comme « à venir », alors qu'elle est déjà là. La seule harmonie que l'on y trouve est celle de son manque d'harmonie, la cohérence de sa discordance : la division sociale et la domination qu'y est corrélée, magnifiée par les pouvoirs de la technologie, traversent le monde d'un bout à l'autre et jusqu'à la moelle. Il semble que nous ne vivons pas dans un monde mais sur des ruines, héritage de siècles du capitalisme qui ont prolongé les processus de « ruination » instaurés par des siècles de colonisation².

Ce pessimisme, formulé à l'aube du dernier siècle, n'était censé laisser de place à aucune illusion, ne serait-ce qu'à l'illusion d'avoir évité toutes les illusions. Un constat si pessimiste de la réalité, celui qui trouve des décombres là où jadis on pensait trouver un monde entendu comme unité de sens, comme un milieu partagé

1. L'Institut de recherche sociale de Francfort fut fondé en 1923.

2. Nous reprenons le concept de *ruination* proposé par Anne Stoler, dans son introduction au *Imperial Debris. On Ruins and Ruination* (Durham, Duke University Press, 2013), pour rendre compte du rapport de la notion de ruine aux processus dynamiques du « devenir ruine », liés à la violence spécifique et de longue durée du colonialisme et du capitalisme.

par une communauté universelle et rationnelle, se confronte sans doute à plusieurs destins, sinon à des écueils insurmontables. Cet étouffement des illusions ne devait pourtant pas servir au découragement des imaginaires émancipateurs mais bien au contraire, il était censé éveiller le non-conformisme des individus par rapport au cours du monde. Le bilan du siècle passé est toutefois incontestablement négatif, ou du moins il l'est majoritairement. L'organisation de la misère et du pessimisme n'a pas eu lieu, ou plutôt, elle s'est désamorcée avant d'avoir lieu véritablement. L'échec semble avoir fait florès, d'où sa hantise jusqu'au présent qui est le nôtre. Et néanmoins, aussi pressante que soit l'urgence d'offrir des solutions pratiques aux calamités du monde contemporain, là où le diagnostic des théoriciens critiques fait encore mal, c'est d'abord là où il découvre précisément ce caractère ruineux du réel contemporain. Car il déblaie d'entrée de jeu les illusions de « résilience » ou d'adaptation au cours du monde dont l'espoir fade et panglossien voudrait nous dire que tout va bien et que de toute manière, il vaut mieux faire comme si c'était le cas.

Un monde à l'état de décombres ne peut guère s'appréhender de façon unitaire et totale – à travers un principe unique depuis toujours égal à soi-même (*das absolute Ich* fichtéen), ni même d'un principe producteur et collecteur de différences (*Geist* hégélien) –, comme si les parties de ce monde étaient cohérentes et pouvaient s'expliquer ainsi les unes par les autres. Au contraire, le diagnostic d'un réel en ruines a comme première exigence de rectifier la pensée. La possibilité d'une reprise des gestes de la théorie critique de la société dans son dialogue avec la philosophie classique allemande, présuppose de prendre acte des dislocations de ce qu'on appelle « penser ». En effet, si l'on veut souligner en premier lieu que le diagnostic d'un monde en ruines est un apport encore vivant de la tradition critique³, ce diagnostic initial doit être réactualisé en prenant la mesure de ce qui nous en sépare, lorsque par exemple ce qui était autrefois encore une virtualité semble désormais réalisé. Tout rapport aux ruines n'aura pas le même poids, il faudra alors se démarquer de leur fétichisation. Penser les ruines voudra dire, certes, prendre toute la mesure des échecs qui nous précèdent. Ces derniers ont néanmoins laissé derrière eux, aussi, les traces et les ruines qui nous rappellent que des soulèvements ont eu lieu là même où l'on se trouve. Aussi sanglants qu'aient pu être les échecs successifs, le temps est venu de se rappeler l'intérêt de leurs enjeux subversifs : qu'il s'agissait des « crépitements d'un pain qui brûle à la porte du four⁴ ». Un aspect de l'expérience des ruines qui s'avère incontournable et, nous en sommes convaincus, décisif, est celui de ne pas s'y attacher et d'aller au-delà.

3. À cet égard, voir notamment le travail clé de GORDILLO Gastón, *Rubble*, Durham, Duke University Press, 2014, et en particulier la manière dont il élabore la notion de « décombre », surtout à partir de l'œuvre de Theodor W. Adorno et de Walter Benjamin.

4. VALLEJO César, « Les hérauts noirs (1918) », in *Les hérauts noirs*, trad. Pierre Thoillière, Garrigues, Éditions du Chat-Lézard, 2017.

L'actualité des ruines

Sécheresses, incendies, inondations, fonte des glaces, disparition des espèces : l'intensification de ces cataclysmes ne nous surprend plus. Partout, la dévastation écologique produit des ruines et sème l'inquiétude dans une civilisation autrefois satisfaite de constater l'existence de cycles naturels sans se voir reflétée dans ceux-ci. L'accélération vertigineuse de ces cycles trahit désormais une main bien visible. En prenant le contre-pied d'Engels⁵, une réaction rapide a été de dénoncer le rôle de la main humaine dans la destruction de l'environnement commun aux singes et aux hommes⁶. On irait alors jusqu'à croire que le climat, hissé au rang de nouveau absolu, appelle à l'ablation de cette main humaine. Au lieu de mener une accusation abstraite contre le genre humain, la tradition marxienne et la théorie critique ont mis l'accent sur le travail, dans le capitalisme, comme activité sociale fétichisée et fétichisante, ainsi que sur le caractère médiatisé de la nature et l'« imbrication réciproque » entre nature et société. C'est au sein de cette perspective critique concrète que la crise écologique fait sentir avec force l'actualité des ruines.

Car justement là où on s'attendrait à l'émergence de mouvements sociaux pour faire face à cette ruination écologique, on se retrouve devant d'autres ruines. Les mobilisations qui découlent de ces mouvements ne semblent en effet pas en mesure d'organiser des alternatives réelles. L'apparente disparition de la capacité de mobilisation durable de mouvements sociaux organisés, autrefois considérés comme le sujet par excellence pour sortir de la misère, semble être la manifestation d'un principe de dévastation et ruination présent aussi au niveau de l'organisation collective.

L'actualité des ruines apparaît ainsi également lorsqu'on se penche sur les processus sociaux de massification qui sont en cours au moins depuis la modernité. Ceux-ci, comme l'a décrit Elias Canetti dans *Masse et puissance*⁷, comportent une augmentation de la puissance de la masse, qui s'accompagne toutefois d'un processus parallèle de dissolution de celle-ci. Par l'idée de « masse ouverte », Canetti vise justement la tendance expansive de la masse, qui augmente et se répand, et à cause de cela, tend en même temps à la désagrégation et décomposition. L'ouverture est alors puissance créatrice, mais aussi source de destruction. Il y a donc un mouvement constant entre la possibilité de la ruination de la capacité d'organisation de la multitude, et ce qui permettrait sa reconfiguration, c'est-à-dire l'autogénération

5. FRIEDRICH Engels, « Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affens », in *Dialektik der Natur*, vol. 20, Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, 1962, p. 444 et 455 (« Le rôle du travail dans la transformation du singe en l'homme » [1876], in *Dialectique de la nature*, trad. Émile Bottigelli, Paris, Les Éditions sociales, 1975, p. 171-183).

6. Voir MALM Andreas, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres, Verso, 2016.

7. CANETTI Elias, *Masse et puissance*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966 (1960).

d'une nouvelle réalité qui se produit à partir de ce qui a été laissé de la forme précédemment dissoute, à partir de sa ruine.

Ceci se manifeste dans les efforts pour représenter politiquement la masse. D'une part, ils semblent destinés à la fixer de manière étatique et fétichisée, en contradiction avec sa dynamique constitutive, dispersive et re-constitutive, et sans rendre compte de l'immanence de sa puissance. C'est comme si le caractère autogénérateur et expansif, mais aussi instable et ruineux de la masse conduisait également au caractère ruineux de sa représentation, ce qui en réalité n'est pas en mesure de capturer ou illustrer sa puissance souveraine d'autoproduction. D'autre part, dans la mesure où la multitude, dans les termes de Spinoza⁸, n'est jamais au-delà d'elle-même et qu'elle est toujours en train de s'autoreprésenter, le manque de représentation stable n'est en réalité qu'un signe de sa puissance, de sa capacité à se refaire à partir de sa propre histoire de ruination.

Dans ce cadre précis, la ruine peut donc devenir une sorte de puissance qui permettrait à la masse de se transformer par elle-même. Or, ce devenir ruine lui-même peut être différencié en deux moments historico-conceptuels : d'un côté, un devenir ruine qui est, malgré ce caractère acquis de « ruine », producteur ou créateur ; d'un autre côté, un devenir ruine qui est vicieux ou fixiste en ceci qu'il ne débouche pas sur son autodépassement. Quel rapport instaurer alors avec les ruines ?

Fascination pour les ruines

Il est un rapport aux ruines, qui est peut-être celui hégémonique, qui se confond avec une fascination pour l'origine, avec la fixation du passé dans une temporalité éternelle, mythique, qui semble promettre une sortie de l'histoire⁹. La ruine devient ainsi le témoignage d'une origine fantasmée, qu'il s'agit de préserver, visiter, et qui devient le lieu d'une mémoire paralysante.

Or, si au moins une partie importante de ce qu'on appelle modernité est liée intrinsèquement à la ruine, au mouvement de destruction des certitudes, des liens sociaux, des traditions, des espaces, c'est aussi parce qu'elle est liée à la destruction produite par la colonisation et la « modernisation » elle-même. En même temps, cette modernité instaure une manière particulière et ambivalente de se rapporter

8. Notamment dans son *Traité politique* : « Ce droit que définit la *puissance de la multitude*, on l'appelle généralement "souveraineté" [*Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet*] », SPINOZA Benedictus de, *Œuvres V*, trad. Charles Ramond, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2005, chap. II, art. 17.

9. Sur le rapport entre mythe et histoire voir JESI Furio, *Mythe*, trad. Sara Minelli et Benjamin Torterat, Bordeaux, La Tempête, 2024.

à la ruine¹⁰, car elle fait de celle-ci non seulement un objet de contemplation esthétique, mais aussi un monument qu'il s'agit de conserver, la trace d'un passé à intégrer dans une « mémoire nationale », dans une dynamique fétichisante de muséification et de patrimonialisation. Ainsi, la production de décombres et de débris imposée par le caractère destructeur des processus de « modernisation », semble compensée par leur élévation perverse au statut de ruines¹¹.

Portée à son paroxysme, cette attitude monumentalisante et esthétisante est exemplifiée par la « théorie de la valeur de la ruine » avancée par l'architecte d'Hitler, Albert Speer¹². Ici, le projet politique visait non seulement à la préservation des ruines, mais carrément à leur production, comme perpétuation du pouvoir nazi sur les générations futures. Selon l'architecte du « Troisième Reich », il s'agissait de bâtir des monuments qui, après des centaines ou même des milliers (selon les visions millénaristes du régime nazi) d'années, transformés en ruines, ressembleraient aux modèles de la Rome impériale¹³. La ruine exprime alors le phantasme de l'inscription du régime nazi dans la temporalité de l'éternité.

La fétichisation de la ruine dans l'architecture nazie va de pair avec la fixation de la masse, sa « pétrification sublime¹⁴ ». Comme le remarque Canetti, l'architecture nazie avait en effet pour but d'empêcher la « désintégration de la masse », caractéristique de la masse « ouverte », en permettant sa « croissance » dans les espaces immenses projetés par Speer – par exemple le champ Zeppelin à Nuremberg, conçu pour les congrès du Parti national-socialiste, mais aussi les plans pour faire de Berlin la « capitale mondiale Germania » – et sa « répétition » lors des cérémonies, parades et rassemblements politiques¹⁵. Les bâtiments construits par Speer, imitation des pyramides égyptiennes, ne devaient pas seulement contenir des masses « fermées », mais étaient en même temps eux-mêmes le symbole d'une masse qui ne se désagrège plus, d'un pouvoir pérennisé. La ruine est ainsi fixée pour l'éternité, et la masse, prise comme un « matériel humain », se constitue en

10. Voir HELL Julia et SCHÖNLE Andreas (dir.), *Ruins of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2010.

11. Voir le débat, il y a une dizaine d'années, autour du *ruin porn* dans les lieux désaffectés et tombés en pauvreté des régions industrielles. Voir là-dessus SCOTT Diane, « Retour des ruines », *Vacarme*, n° 70, 2015, [<https://vacarme.org/article2717.html>], consulté le 12 février 2026; voir aussi GORDILLO Gastón, *Rubble*, op. cit., p. 1-23.

12. Albert Speer développe cette théorie dès les années 1930, comme il le relate dans son autobiographie publiée en 1969 : SPEER Albert, *Au cœur du Troisième Reich*, trad. Michel Brottier, Paris, Fayard, 2011.

13. *Ibid.*, p. 82.

14. MICHAUD Éric, *Un art de l'éternité. L'image et le temps du national-socialisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 329.

15. Voir CANETTI Elias, *La conscience des mots*, trad. Roger Lewinter, Paris, Albin Michel, 1984.

un bloc « compact », support du pouvoir, d'où toute autonomie de la multitude comme sujet politique semble être liquidée.

La figure figée de la ruine des masses, qui trouve son expression extrême dans le national-socialisme, ne peut toutefois être son seul destin. Contre la contemplation paralysante des ruines, il s'agit d'établir un autre rapport à celles-ci, qui permette de penser *à partir* de ruines.

Penser à partir de ruines

Faire face au processus de ruination et aux ruines demande d'aller au-delà d'une contemplation paralysante, qui se voudrait forme détachée du « regarder ». Dans la ligne de l'héritage de Marx, il s'agit de reconnaître, sans tomber dans la nostalgie, que nous vivons dans un monde qui, *de facto*, fétichise et où la transformation des espaces en ruine fait partie du processus de fétichisation. Contempler la ruine – et donc penser à partir d'elle – veut dire réfléchir sur le fétiche produit par la modernité capitaliste pour essayer de le surmonter comme catégorie uniformisante et unifiante. Le fétiche n'est pas toutefois quelque chose de séparé de la pensée : au contraire, celle-ci doit se reconnaître aussi comme modalité qui résulte, pour le dire avec Spinoza, par le fait d'être affecté qui donne lieu à une augmentation de nos aptitudes en même temps à affecter et être affecté. La pensée est aussi affectée par le fétiche. Il y a ainsi une modalité de contemplation qui va au-delà d'une admiration paralysante. Si la ruine est également un processus productif, la pensée l'est aussi dans la mesure où elle se reconnaît submergée affectivement dans un monde qui fétichise.

Or, ceci ne signifie pas accepter cet état des choses. Au contraire, de la même façon dont ne pas se reconnaître dans l'idéologie est un symptôme idéologique, se reconnaître à l'intérieur d'un monde ruiné où, malgré la souffrance qu'elle produit, la ruine devient fétiche, est une condition de possibilité pour y penser et notamment pour rompre avec l'attitude qui monumentalise la ruine. Être affecté par la ruination devient ainsi une puissance pour la pensée. Celle-ci peut alors s'engager à réfléchir sur les pratiques de « torsion », c'est-à-dire les modalités d'intervention et de résistance, sociales et politiques, au milieu des processus de ruination¹⁶, et établir un rapport de négativité par rapport aux conséquences dévastatrices de la ruination. Elle s'oppose par là à la dimension fixe et esthétisante de la ruine.

L'approche des auteurs de la théorie critique aux décombres et ruines de l'histoire est aussi en directe opposition au geste monumentalisant évoqué plus haut. Elle insiste sur le moment de négativité propre à la ruine. Dans l'*Origine du drame baroque allemand* (1925), Walter Benjamin revient au « culte baroque de la ruine ».

16. Voir QUINTANA Laura, « Alternatives in the Midst of Ruination: Capitalism, Heterogeneity, Fractures », *Critical Times*, vol. 5, n° 1, 2022, p. 50-75.

Dans le drame baroque, la ruine n'est pas un objet esthétique, romantisé, mais fait référence à l'histoire en tant que « processus inexorable de déclin ». Le poète baroque – tel que l'interprète Benjamin – construit son œuvre comme ruine¹⁷, à partir des débris et fragments de l'Antiquité. Ici pourtant, la ruine ne renvoie pas à une temporalité éternelle, à la continuité de l'histoire, mais au contraire à son caractère fragmenté, éphémère, dont la construction reste visible et ne se donne pas comme une totalité harmonieuse, mais contient sa propre critique.

La ruine est un objet qui semble avoir perdu sa fonction ou son sens dans le présent, tout en conservant un potentiel sémantique suggestif et instable¹⁸. Face à l'histoire comme « amoncellement de décombres » produit par une catastrophe sans fin¹⁹, on peut se laisser fasciner par le spectacle de la destruction, ou chercher à y remédier en se plongeant dans une nostalgie régressive de la ruine ; mais c'est seulement à partir d'une approche dialectique, en mesure de considérer le « moment de négativité » dans les phénomènes comme le chiffre de leur caducité, et donc aussi de leur dépassement, que la critique peut devenir subversive²⁰.



En réfléchissant sur l'actualité des ruines, nous avons parlé des processus de massification, lesquels accusent un mouvement de ruination. Nous avons repris les descriptions de Canetti de l'aspect dissolutif de la masse, ce qui nous a permis d'identifier une puissance d'autodépassement et d'autoreprésentation de la multitude.

On pourrait néanmoins objecter en affirmant que cette puissance n'existe pas véritablement mais qu'elle correspond tout simplement à un souhait nostalgique du théoricien. Revenir à la « puissance » des masses voudrait dire en réalité, demeurer captifs dans les « matériaux » qui restent après la dissolution, après la destruction – comme peuvent l'être des mécanismes ou organismes ayant fait partie, autrefois, de l'autoreprésentation des masses à un moment donné. En effet, la ruination qui apparaît dans les masses ne débouche pas de nos jours sur un autodépassement ; cette puissance de refonte à partir de soi-même semble alors

17. BENJAMIN Walter, *Origine du drame baroque allemand*, trad. Sybille Muller, Paris, Flammarion, 2009.

18. HELL Julia et SCHÖNLE Andreas (dir.), *Ruins of Modernity*, op. cit., p. 6.

19. C'est la thèse IX des *Thèses sur le concept d'histoire* : « Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit, lui [l'Ange de l'Histoire], qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines [Trümmer] sur ruines et les précipite à ses pieds », BENJAMIN Walter, « Sur le concept d'histoire », in *Ceuvres III*, trad. Maurice de Gandillac et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, p. 434.

20. Voir ADORNO Theodor W., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, NaS IV 13, Francfort, Suhrkamp, 2001.

en un sens annihilée et rendue ainsi illusoire. Certes. Mais peut-être que cette conséquence est due au fait que le rapport à ce qui est devenu ruines n'a pas été le plus juste ou pertinent, ou ne l'est plus actuellement. C'est pour cela que la question de savoir *par quel rapport* spécifique aux ruines l'autodépassement peut encore avoir lieu devient centrale.

Prendre les ruines comme point de départ c'est, dialectiquement, pouvoir s'en détacher. La richesse des ruines, pour paraphraser Merleau-Ponty, se trouve dans l'épreuve du contradictoire du réel²¹. Les ruines au niveau de la pensée sont des indices d'une impasse qui est objective, d'un déchirement, d'une contradiction, qui nous empêche de revenir à une pure origine. Il ne s'agit donc pas de prendre les ruines comme les arborations d'un état naturel prodigieux, la prolongation naturelle d'un point zéro universel et transcendant. Il faut s'emparer des ruines là où elles pointent vers les contradictions du réel, car même si elles peuvent provoquer de la souffrance, elles en manifestent également le caractère historique et donc la possibilité de dépassement. Si les ruines ne sont pas en soi un programme, elles sont pourtant la mémoire qui nous dit aussi que la révolte peut encore arriver. Penser à partir de ruines c'est tout aussi bien se situer au cœur du réel dans la richesse de ses contradictions et de sa négativité, que le souhait de s'en détacher par le programme de leur abolition.

Or, lorsque de tels programmes (révolutions, processus de démocratisation sociale ou réformes) connaissent eux-mêmes des échecs, une instrumentalisation de l'abattement des masses se présente pour affirmer qu'il aurait été mieux de ne rien essayer de transformateur et de violent *parce que* la répression qui est venue après a été pire pour tout le monde. Par un empirisme naïf, on prétend alors que l'écrasement des organisations de masses n'est que le résultat de trop de mouvement, de trop de contestation, de trop d'agitation. Il s'agit d'une approche superficielle qui véhicule néanmoins un idéal de société très précis où la contestation et l'énergie révolutionnaire sont proscrites, ne prétextant pour cela rien d'autre que la douceur d'une vie ainsi neutralisée jusqu'à l'amertume.

Nous pointons ici vers une problématique qui n'a cessé de se présenter, d'une manière ou d'une autre, dans tous les contextes de l'histoire jusqu'à nos jours. Les critères mobilisés méritent un traitement plus approfondi et spécifié : il s'agit du critère mécanique qui consiste à distinguer ce qui est arrivé avant et ce qui est arrivé après pour en tirer la conséquence qu'il ne faut pas se révolter, qu'il

21. « [N]os pensées-ruines sont ruines non par simple usure, mais parce qu'elles ne découvrent plus le monde dont nous avons fait l'expérience. Leurs contradictions = richesse et non pauvreté », MERLEAU-PONTY Maurice, *Manuscrits de la Bibliothèque nationale de France*, cité dans DUPONT Pascal, « Descartes et le labyrinthe de notre ontologie, *Revue internationale de philosophie*, n° 244, 2008, p. 208.

ne faut pas faire la révolution, et que, désormais, même des réformes sont à voir comme des concessions ultimes ou de l'ordre de l'exception carnavalesque. On voit comment un rapport aux ruines empêche l'autodépassement des masses et établit la destruction des mouvements sociaux. Il convient toutefois de rappeler que fort souvent, ces mouvements de masses révoltées qui sont écrasés, tôt ou tard, donnent lieu à des réapparitions dans d'autres espaces et d'autres contextes. Il est inexact ou simplement faux de dire que tout disparaît parce que les bons calculs ne furent pas faits et que la répression arriverait de toute façon. La raison de cette fausseté se trouve dans la fausseté des conditions elles-mêmes. La répression n'est pas le résultat d'un mécanisme causal brut parce qu'elle n'est pas non plus une génération spontanée : elle est la manifestation des conditions maintenues et reproduites socialement. Elle est fautive et mauvaise parce qu'elle est première, fondatrice.

On peut ici se tourner vers l'approche de Marx par rapport à l'insurrection de la Commune de Paris en 1871. Au lieu de rester au seul bilan négatif de l'échec, Marx tire une idée générale, à savoir, que quelque chose de subversif, une véritable transgression de l'état de choses, a eu lieu. L'importance de l'événement insurrectionnel ne serait pas tant à chercher dans les séquelles immédiates mais dans le fait qu'il ait déjà eu lieu. Si la ruine a pu être entendue comme un symbole d'une catastrophe à venir ou même déjà là, son sens plus profond est plutôt d'être un rappel qu'une révolte tenue pour impossible contre la catastrophe a néanmoins déjà eu lieu.

La ruine n'est plus seulement le dégradé ou décadent, elle peut être aussi ce qui résiste. Ce deuxième sens implique une opposition à ce qui se présente comme pouvoir supérieur, dominant. En outre, cela pointe vers le fait qu'il y a eu un effondrement : celui des formes précédentes de résistance ou d'opposition. Pour la pensée, les ruines trahissent l'avènement d'un déplacement.

C'est bien un autre sens de la ruine qui s'exprime ainsi : la ruine peut elle-même être un *index* d'après lequel l'impossible est déjà arrivé. La désintégration des masses ainsi que les tentatives permanentes d'en finir avec elle conduisent irrémédiablement à un rapport aux ruines qui est celui de la mémoire. La fragilité de la pensée des ruines n'est pas cachée, car des échecs flagrants l'accompagnent. Mais sous ce deuxième sens de la pensée des ruines désormais ainsi précisé, sa perspective s'éclaircit. Car un certain souvenir du passé suggère que ce qui se montre aujourd'hui comme calme et rigide se volatiliserait dans un autre cours indomptable de l'histoire à venir. Penser à partir de ruines voudrait dire alors sortir de l'entendement offert par la théorie traditionnelle, celle qui regimbe avec l'aiguillon, car la critique pointe au-delà : en s'appuyant sur la mémoire qui rappelle que la révolte a déjà eu lieu, retrouver dans l'horizon des possibles la rébellion impitoyable contre l'existant.



Au carrefour avec l'une des principales sources de débat et d'inspiration philosophiques de la critique théorique de la société – l'idéalisme allemand –, la question du surpassement des ruines contemporaines sera, directement ou indirectement, posée dans les pages qui suivent par plusieurs autrices et auteurs qui ont contribué à cet ouvrage.

Dans la première partie, ayant pour thème « L'écologie depuis la théorie sociale », les articles s'interrogent sur les moyens de dépasser les ruines provoquées par la dévastation écologique en revenant à une approche matérialiste, et en insistant sur la nécessité de penser à nouveaux frais le rapport entre nature et société. Dans la lignée de travaux récents qui ont renouvelé le marxisme par une lecture écologique de Marx, **Cannelle Gignoux** propose une lecture de l'ontologie négative développée par Alfred Schmidt dans le but de rétablir un matérialisme vraiment dialectique, à partir du concept de « métabolisme » chez Marx. La nature y apparaît comme incluse au sein de la société par le moyen du processus social de production, mais celui-ci est à son tour réinscrit dans la totalité naturelle. Gignoux affirme en conclusion que l'ontologie schmidtienne permet de considérer la médiation entre le social et le naturel comme expression résiduelle de l'objectivité du substrat naturel, sans donner un primat aux processus de socialisation. En situant son travail comme une contribution à l'écomarxisme, et dans le cadre d'un projet de recherche plus ample, **Alexis Cukier** analyse pour sa part la notion de « travail vivant » à partir de son élaboration par Hegel, et son développement chez Marx et Adorno. En se rattachant aux études récentes de la psychodynamique du travail, Cukier inscrit le concept dans une perspective résolument écologique, qui permet l'articulation de l'aliénation des travailleurs et travailleuses, en tant que force vivante, à la dévastation écologique. La reconstruction soignée du concept dans l'œuvre de Hegel et Marx montre qu'il aboutit, chez Adorno, à une remise en question du modèle marxiste de la rupture métabolique.

Les articles de la deuxième partie « Métaphysique et temporalité » ont pour objet le problème de la possibilité d'une expérience métaphysique et esthétique sur un arrière-fond historique de décomposition et ruination. **Pierre Buhlmann** s'intéresse ainsi à la critique – qui en est en même temps le sauvetage – de la métaphysique dans la philosophie adornienne. Si la métaphysique dans le sens traditionnel, comme transcendance posée de manière affirmative, n'est plus possible dans le monde en ruines d'après Auschwitz, Adorno tente néanmoins de formuler une métaphysique dont la prétention est de se former dans et à travers l'expérience, qui est aussi et tout d'abord une expérience somatique. Buhlmann souligne ainsi que la réflexion adornienne sur la métaphysique, à partir de la

critique de Kant et de Hegel, tend à sauver l'expérience du fait que « ce qui est n'est pas tout ». En s'intéressant à la notion de temps dans la philosophie adornienne, **Frederico Lyra de Carvalho**, quant à lui, met à jour une dialectique de « temporalisation » et « détemporalisation » du temps, qui touche à la société, à la philosophie et à la musique. Lyra de Carvalho part de l'étude du temps de la musique, pour montrer comment Adorno le relie à la temporalité sociohistorique, tout en soulignant que le temps de la musique reste malgré tout non identique au temps de l'histoire et de la société. Ainsi, dans l'élaboration d'une image propre du temps, la musique contient un pouvoir critique singulier.

Dans la partie « Résonances psychanalytiques », **Catalina Hidalgo** reprend la problématique de penser à partir de ruines, à travers la critique que Lacan fait à la psychanalyse postfreudienne. C'est en effet dans les ruines de la théorie freudienne, que l'*egopsychology* affirmait avoir dépassé, relues à travers la philosophie hégélienne, que Lacan trouve les ressources pour introduire – par un geste spéculatif et dialectique – le registre symbolique au sein de l'expérience analytique. Par une lecture croisée de Lacan et des écrits de Hegel sur le « dérangement de l'esprit », Hidalgo propose d'y lire une clinique « hégéliano-lacanienne » ayant comme point de départ le problème de la relation entre le mot et la chose. Tout en distinguant son approche de la tradition de l'idéalisme allemand et la théorie critique, dans sa contribution sur « Les objets et l'impersonnel », **Monique David-Ménard** établit en même temps un dialogue avec les réflexions sur le rapport entre sujet et objet, notamment chez Kant et Adorno. À partir d'une approche psychanalytique, elle développe en effet une réflexion qui ne part pas des sujets, mais des *objets* dans les rapports sociaux et les organisations politiques. À l'articulation du sexuel et du social, les objets sont porteurs d'une « opacité », argumente David-Ménard, qui exprime l'inadéquation de l'objet à la visée du désir, mais aussi l'inadéquation entre rapports sociaux et rapports de désir. L'autrice soutient ainsi que cette perspective permet de jeter les bases pour une critique de l'individualisme libéral.

Dans la partie intitulée « Reconnaissance et conflit », les contributions déploient ces deux notions dans la théorie critique afin de considérer les phénomènes de ruination sociale et la possibilité de leur dépassement par différents moyens institutionnels et conceptuels et, plus spécifiquement, la question du rapport entre les mouvements sociaux et l'État. **Yasmin Afshar** reconstruit la critique adornienne de la « théodicée du conflit », c'est-à-dire ce geste qui hypostasie le conflit comme principe de cohésion sociale, ou encore comme moteur du « progrès », chez certains auteurs de la tradition philosophique et jusque dans la « sociologie du conflit » des années 1960. L'antagonisme de classe en tant qu'effet de la contrainte et de la violence entre groupes économiques et sociaux est ainsi réduit à sa figure « conflictuelle », et vient simplement confirmer le *statu quo*.

Dans sa contribution, **Miguel Giusti** reconstruit les notions de justice et de reconnaissance chez Axel Honneth, à partir notamment du débat avec Nancy Fraser et en soulignant en particulier l'héritage hégélien dans le travail de Honneth. Giusti affirme que cet héritage se manifeste, parmi d'autres éléments, dans une sorte d'oscillation entre une confiance quasi téléologique dans les institutions politiques humaines et un principe moral fondé sur l'idée de liberté ; ce qui implique, à son tour, une dialectique entre le principe général du développement d'une éthique de la liberté et son instanciation dans des institutions concrètes et historiques. **Helmer Stoel** reconstruit l'analyse de Hegel et de Marx de la régression politique comme possibilité inscrite dans l'action transformatrice elle-même dans des conditions d'atomisation sociale. Stoel se concentre sur la manière dont ces analyses se complètent, à partir des deux épisodes associés à la Révolution française étudiés par ces auteurs : la période de la Terreur et le coup d'État de Napoléon Bonaparte. L'étude de ces analyses de la révolution française et de la tyrannie chez Hegel et Marx nous apprend que, au-delà des discussions sur la « nécessité » de la révolution, il faut mener sérieusement une étude historico-conceptuelle des conditions de possibilité des transformations sociales pour ainsi éviter les dangers de la dérive tyrannique et l'atomisation de la masse.

Les contributions de la partie « Spontanéités et dialectiques » se penchent sur les notions de spontanéité et de dialectique « non fermée » (Horkheimer), « négative » (Adorno) ou « à l'arrêt » (Benjamin), comme autant de moyens de penser à partir de ruines. **Giovanni Zanotti** reconstruit le débat entre Adorno et Benjamin autour de la notion de « critique immanente » et, en particulier, comment cette notion s'ancre dans deux manières de concevoir l'esthétique. Il apparaît que leurs approches à l'esthétique et à la critique d'art sont médiatisées par deux façons de comprendre la dialectique et sa fonction méthodologique pour développer une critique sociale. En prenant appui sur la critique que Horkheimer fait de la dialectique hégélienne, **Paula García Cherep** montre comment ce dernier développe une notion de dialectique en la concevant comme un processus et une méthode « non fermée », qui implique une non-coïncidence entre le sujet et l'objet. García Cherep établit que cette notion horkheimerienne de dialectique se construit à partir d'une réappropriation et transformation de la notion de « totalité » qui se trouve au cœur des philosophies hégélienne et marxienne. L'autrice déploie aussi des idées du corpus de Horkheimer où on peut voir cette idée de dialectique couplée à d'autres concepts, tels que l'autonomie individuelle, la constellation, l'histoire, et, en passant par une critique de la lecture de Honneth, la raison humaine en rapport à la critique des pathologies sociales. À partir d'une reconstruction très précise de la notion de spontanéité kantienne, **Alexey Weißmüller** propose une interprétation de la lecture que fait Adorno

de cette catégorie. Ce dernier reprend le double caractère de la spontanéité que l'on trouve chez Kant, depuis une perspective épistémologique et esthétique, en soulignant comment une dimension dialectique peut faire face aux fausses unilatéralités, tandis que, depuis une perspective sociale, Adorno offre des ressources pour penser une dialectique de la spontanéité sociale, mais, souligne Weißmüller, reste lui-même en deçà de cette exigence.

C'est justement à ces limites de la pensée adornienne et de l'École de Francfort dans le champ politique qu'est dédiée la partie « Théoricisme? Impasses dans la Théorie critique », la dernière de l'ouvrage. En tâchant d'opposer « les potentialités politiques » de la philosophie d'Adorno à ce qui pourrait devenir régressif en elle, **Tadas Zaronkis** s'occupe de la critique du travail à l'œuvre dans la critique adornienne de l'idéalisme. Cette double critique d'Adorno exhibe la continuité entre le travail et la pensée comme une fonction de l'approfondissement de la domination de la nature. Les marques de la contrainte au travail se prolongent jusqu'aux actes les plus internes de la connaissance et du penser, et Zaronkis souligne les tensions inhérentes à la réponse proposée par Adorno pour mettre fin à cette domination de la nature : émanciper la pensée. **Antonia Birnbaum** propose une lecture des *Minima Moralia*, rédigées dans les années 1943-1948, qui pointe une aporie. Le triste savoir d'Adorno, sa lamentation, donne lieu à une « contemplation sans violence » des objets, qui honore leurs distorsions. Mais relativement à la violence du fascisme, à Auschwitz, son élaboration critique tend à faire coïncider critique et impuissance. C'est à rompre celle-ci que s'emploie son texte. **Vladimir Safatle** explore la relation entre l'expérience esthétique et l'émancipation sociale en analysant un problème central qu'il trouve dans la Théorie critique contemporaine : le « déficit esthétique », c'est-à-dire, une perte de tension entre les attentes sociales et le pouvoir perturbateur de l'art, ce qui était une idée centrale de la première génération de l'École de Francfort. Il signale ainsi une « domestication » de la critique et un retrait révolutionnaire de la tradition de la Théorie critique.

«Penser à partir de ruines», Collectif
ISBN 979-10-413-0444-8 Presses universitaires de Rennes, 2026, www.pur-editions.fr