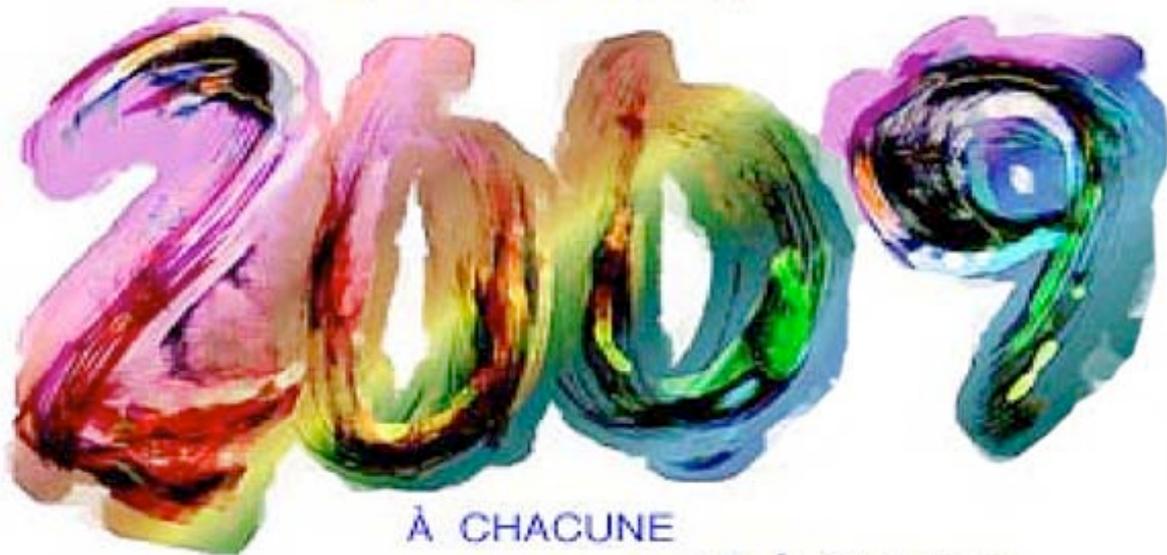


# la somme et le reste

Études lefebvriennes - Réseau mondial

MEILLEURS VOEUX



À CHACUNE

ET À CHACUN

## Sommaire

- Chryssoula Mitsopoulou : H. LEFEBVRE ET A. HELLER: "VIE QUOTIDIENNE" ET "MODERNITÉ" 1
- La vie quotidienne : un problème lié à la modernité 4
- La "colonisation" de la vie quotidienne 8
- Epilogue: la "quotidienneté" comme "aliénation" 15
- Jorge Hajime Oseki : L'UNIQUE ET L'HOMOGENE DANS LA PRODUCTION DE L'ESPACE 17

## la somme et le reste

Revue éditée avec le soutien d'Espaces Marx

Diffusée par courrier électronique

Tél. : 01 60 02 16 38

E mail : Pensee [lefebvre@aol.com](mailto:lefebvre@aol.com)

Site Internet : <http://www.espaces-marx.org/>

Aller à Publications, puis à La Somme et le Reste

Animateur de la revue : Armand Ajzenberg

Rédacteurs(trices) – correspondants(antes) :

Ajzenberg Armand (F), Andrade Margarita Maria de (Brésil), Anselin Alain (Martinique), Beaurain Nicole (F), Benyounes Bellagnesch (F), Bihr Alain (F), Carlos Ana Fani Alessandri (Brésil), Damiani Amélia Luisa (Brésil), Delory-Momberger Christine (F), Devisme Laurent (F), Gromark Sten (Suède), Guigou Jacques (F), Hess Rémi (F), Joly Robert (F), Kofman Éléonore (Royaume Uni), Labica Georges (F), Lantz Pierre (F), Lenaerts Johny (Belgique), Lufti Eulina Pacheco (Brésil), Magniadas Jean (F), Martins José de Souza (Brésil), Matamoros Fernando (Mex.), Montferran Jean-Paul (F), Müller-Schöll Ulrich (Allemagne), Nasser Ana Cristina (Brésil), Öhlund Jacques (Suède), Oseki J.H. (Brésil), Péaud Jean (F), Querrien Anne (F), Rafatdjou Makan (F), Sangla Sylvain (F), Seabra Odette Carvalho de Lima (Brésil), Spire Arnaud (F), Sposito Marilia Pontes (Brésil), Tosel André (F).

Le texte qui suit, relatif à la thèse réalisée en Grèce par Chryssoula Mitsopoulou, – dont un très court compte rendu, en anglais, avait été publié dans le précédent numéro – est ici résumé d'une manière beaucoup plus importante. La traduction est de Philippe Caumières. Un grand merci à celui-ci.

## Chryssoula Mitsopoulou

H. LEFEBVRE ET A. HELLER:  
"VIE QUOTIDIENNE" ET "MODERNITÉ"

Comment rendre compte de l'intérêt croissant que suscite « la vie quotidienne » dans tous les domaines, notamment du fait qu'elle a acquis un statut de concept au cours du XXe siècle ? C'est la question centrale posée dans ce texte – question que Lefebvre et Heller nous permettent d'aborder alors que de nombreuses théorisations récentes, usant pourtant de ce concept de vie quotidienne, le plaçant parfois même au premier plan, l'ignorent.

Les réponses de ces deux auteurs partent du même principe : tout d'abord, « [...] pour atteindre le théorique [le quotidien], il fallut à la fois des modifications dans le réel... et dans l'attitude vis-à-vis de ce réel... », comme dit Lefebvre (1986a : 103). Notons, ensuite, que, dans les deux cas, ces modifications sont conçues comme des changements complets et radicaux de la vie quotidienne, jusqu'à cet effet que Lefebvre soumet à « la spécificité du quotidien » (1968 : 61) quand Heller parle de « problémativité » de la vie quotidienne : « la vie quotidienne est devenue *problématique* au lieu d'être *problématisée* » (1985 : 78). Ces changements sont associés, enfin, à la modernité – plus précisément à ce que chacun des auteurs entend par ce terme –, de sorte qu'une autre manière de formuler le principe commun à leur position serait de dire que la vie quotidienne est un concept moderne *instituant*. En clair, ce qui est nouveau dans la notion de vie quotidienne – dans le fait qu'elle ait été élevée au rang de concept et que, simultanément, elle se soit largement diffusée au sein du champ qu'elle circonscrit – repose sur l'émergence de la vie quotidienne comme réalité radicalement nouvelle pour et à cause de la modernité.

Partant d'un même questionnement et proposant des réponses similaires, les deux théoriciens divergent toutefois de manière

sensible ; ce qui est significatif surtout pour mon hypothèse de travail. Cette hypothèse repose sur une étude conjointe de leurs approches, envisageant un dialogue entre elles – dialogue qui n'a pas encore eu lieu du moins en ce qui concerne Lefebvre. Il ne s'agit pas d'ajouter un chapitre à l'histoire des idées marxistes – d'autant que nous ne considérons que le premier moment de la pensée de Heller ; mais plutôt de montrer que la position commune qu'ils tiennent – et qui est la meilleure preuve qu'il faut les situer dans une « tradition critique » (Gardiner) concernant la conceptualisation de la vie quotidienne – a tout à gagner à cette approche conjointe dans la mesure où elle nécessite la pensée de chacun d'eux ainsi que leur éclairage réciproque.

Afin de clarifier le point de vue théorique qui est à la base du dialogue que j'entends proposer, en commençant depuis le début, pour une évaluation comparative de leurs principaux travaux, il convient de faire une précision. Si l'on veut aborder les questions concernant le champ sémantique du concept de vie quotidienne, la méthodologie permettant son élaboration ainsi que son statut théorique, si l'on veut, en outre, comprendre comment évoquer « la spécificité du quotidien » à propos de la modernité, et saisir sa portée politique, tant d'un point de vue théorique que pratique, de ce concept de vie quotidienne rendant ainsi compte de son émergence historique, en lien direct avec les enjeux politiques, il faut alors plutôt se tourner vers Lefebvre. Toutefois certaines questions connexes restent ouvertes : une telle approche est-elle complète si l'on omet la considération de la nature *générale* du sujet abordé ? Est-il légitime d'éviter la question au prétexte qu'on refuse toute ontologie ? Est-il possible, enfin, de parler des conditions sociales, de leur force, sans s'affronter à cette nature *générale* ?

Bref, il me paraît que Lefebvre n'est pas parvenu à développer pleinement une idée qu'il avance pourtant plus nettement que ne le fait Heller ; l'idée selon laquelle l'historicité de la vie quotidienne est surdéterminée par un projet pratique, authentiquement politique, consistant à définir « le théâtre » et « l'enjeu total » de l'action politique, comme il dit (1981 : 166 – CVQ 3, 163), ainsi que les



possibilités et les difficultés d'un projet politique émancipateur. En un mot, Lefebvre nous permet de saisir clairement que, pour lui comme pour Heller, la question : *qu'est-ce qui a changé dans la vie quotidienne pour qu'elle devienne un concept et un problème théorique ?* sous-tend la question : *qu'est-ce qui peut changer dans la vie quotidienne pour qu'on puisse parler de politique révolutionnaire ?*, ainsi que la question : *dans quelle mesure les changements apportés à la vie quotidienne sont liés aux fins de cette politique ?* Je prétends toutefois que, dans la mesure où il répond assez confusément à la première question, Lefebvre rend difficilement compte de ces différents points. Même s'il n'aborde pas la vie quotidienne de manière exagérément historique, il assure qu'elle n'a pas de sens hors du contexte de la modernité et ne propose aucune analyse théorique de ce qui est transhistorique - et qui sous-tend l'importante distinction qu'il va esquisser dans son travail plus tardif entre « la vie quotidienne telle qu'elle a toujours existé » et le quotidien comme « l'entrée dans la modernité de cette vie quotidienne » (1982 : ix).

Selon moi, cette insuffisance de la part de Lefebvre – dont je voudrais montrer qu'elle n'a pas reçu l'attention qu'elle mérite – pourrait manifester, en creux, l'intérêt d'un point de vue théorique/méthodologique concernant la compréhension de la vie quotidienne – ce que j'appelle "ontologie sociale". J'entends par là que la question de l'historicité de la vie quotidienne pourrait être mieux perçue par qui tâche de saisir les liens entre ses déterminations sociales et historiques, lesquelles sont passagères, et ses déterminations "ontologiques" ; ces dernières sont transhistoriques, ce sont des « éléments structurels », comme dit Heller (1985), sans lesquels la reproduction même de la vie humaine est inconcevable – éléments qui ne peuvent être réduits ni aux déterminations de la première sorte, celles qui sont sociales, ni à celles relevant du niveau biologique de l'être humain.

Heller me paraît suggérer la manière de saisir les liens ainsi mis en évidence en assurant que « les structures de la vie quotidienne comportent des constantes historiques et ces constances historiques doivent être réfléchies *en liaison avec* les variables historiques » (1984 : ix-x, note). Les propositions de

Lefebvre ne semblent du reste pas s'opposer à une telle option. Au-delà du niveau méthodologique assez abstrait où ses vues – beaucoup plus systématiques que celles de Heller – ne nous permettraient pas d'interpréter la restriction qu'il opère de son objet théorique à l'étude du "quotidien", lequel est la vie quotidienne moderne, comme le corollaire d'un présumé conflit irréductible entre philosophie et sociologie, il fait plusieurs déclarations significatives. Ainsi, par exemple, dans le second volume de son œuvre majeure sur le sujet considère-t-il l'« étude critique de la quotidienneté » comme une « contribution » à ce qu'il nomme une « dialectique anthropologique ». Selon ce projet, « il s'agit bien de définir l'homme » (1961: 95 – vol. 2, 99), alors que son « fil directeur » est « l'étude critique de ce qui peut et doit changer dans la réalité humaine » (vol. 2, 101). Projet qui par ailleurs « fait sa part à l'histoire, mais exclut "l'historicisme", selon lequel tout est également historique » (1961: 97 – vol. 2, 100 ; voir également 1981: 16 – vol. 3, 21), tout en constituant une « critique du sociologisme » (1961 : 97 – vol. 2, 100). Il me semble que Heller aurait pu faire pareilles déclarations, ce qui, dans une certaine mesure, est bien le cas ; la différence tient toutefois au fait que de telles déclarations ressortent également de la lecture de sa propre analyse de la vie quotidienne, ce qui n'est pas le cas pour Lefebvre.

Pour conclure et clarifier ainsi mon approche comparative des deux théoriciens précédemment cités, je dirais que dans le dialogue que j'essaie d'établir entre eux, on peut observer qu'à un certain moment de l'analyse leurs idées peuvent être fortement rapprochées sans aucune difficulté, notamment en ce qui concerne les remarques méthodologiques autour de la construction du concept. Cela vaut également pour ce qui est du repérage de certains processus qui signalent des changements radicaux dans la réalité de la vie quotidienne. Mais à un niveau plus fondamental de l'analyse, celui qui envisage les bases du problème de l'historicité de la vie quotidienne, le mode et l'usage de leur co-examen diffèrent. Ici, il convient plutôt d'attribuer à chacun les types de contribution que je spécifierais comme suit : en jetant les bases permettant de distinguer les structures « nécessaires » et insurmontables de la vie quotidienne de celles qui peuvent être modi-



fiées par le biais de la pratique d'une « intentionnalité émancipatrice » (voir Wolin : 146), Heller nous fournit les instruments pour détecter l'existence en elle de strates irréductibles ; ce que, *de fait*, Lefebvre néglige, et semble même nier pour un niveau qui ne peut être caractérisé ni comme "social", ni comme vraiment "naturel".

En ce sens, je dirais que l'approche de Heller joue un rôle fondamental pour mon point de vue méthodologique.

C'est le point de vue méthodologique pour lequel j'ai opté.

Ainsi, j'use de cette approche comme d'une base pour décrire "une architecture" de la vie quotidienne et défendre le fait que, comme telle, cette "architecture", a une validité universelle, transhistorique, mais qu'en même temps la vie quotidienne, entendue comme « une catégorie ontologique distincte dans le monde social » (Gardiner : 131) et comme un problème théorique, ne peut se comprendre hors de l'histoire.

On peut, quant à cette "architecture", formuler les remarques suivantes :

a) On peut repérer une "base" de la vie quotidienne composée de certaines activités nécessaires. On peut également dégager une "structure", entendant par là certaines conditions constitutionnelles, essentiellement liées à ses activités nécessaires, mais aussi pour certaines caractéristiques de l'action et de la pensée ainsi que la relation entre elles. Nous sommes tentés de dire que cette base et cette structure pourraient ensemble représenter le "moment quotidien" de la vie quotidienne, et préciser que cela est lié à son sens restreint ainsi qu'à l'idée du temps collectif [time "mass"] chez Lefebvre.

b) La vie quotidienne recèle un potentiel interne lui permettant de dépasser sa structure vers le niveau appelé "pour-soi" dans le schéma d'inspiration hégélienne proposé par Heller. Ceci tient au fait qu'il y a dans la vie un "excédent" qui ne s'accorde pas nécessairement avec la régularité et la normativité de son "moment quotidien". Ici, nous pouvons faire appel à "moment non-quotidien", lié à la notion des "moments" chez Lefebvre, en signalant que ces deux aspects, ou moments, constituent un ensemble qui correspond au sens le plus accompli de "la vie quotidienne", désignant la "vie authentique" (voir Régulier : 949).

c) Le "moment quotidien" de la vie quotidienne est nécessaire, fondamental même, et dominant. Cela signifie que la potentialité de la vie quotidienne à l'égard du "pour-soi" ne peut être entièrement développée en son sein, mais qu'elle est actualisée dans ce que nous pourrions nommer le "supra-quotidien", c'est-à-dire la pratique théorique. Cela signifie également que la distinction entre le "quotidien" et les "moments" est irréductible.

d) La domination du "moment quotidien" dans la vie quotidienne se perçoit également dans le fait qu'elle constitue une structure assez rigide ; elle tend à s'assimiler, c'est-à-dire à se réduire à la forme du "quotidien", indépendamment du fait qu'elle s'y oppose en tant que "non-quotidien" ou "supra-quotidien".

e) La conclusion que l'on pourrait tirer de la combinaison des deux derniers points, c'est que la vie quotidienne contient, à titre d'élément intrinsèque et structurel, un pouvoir qui est centripète ou inertiel, un pouvoir qui ne cesse de s'affronter avec tout ce qui pourrait contester sa normativité dominante : la préservation de l'ordre établi, sa régularité, sa continuité et sa familiarité. Conclusion que l'on pourrait reformuler de la façon suivante : le "moment quotidien" de la vie quotidienne tend à s'imposer au sein de la vie quotidienne.

D'autre part, pour revenir à ma remarque concernant les contributions des deux théoriciens, il faut préciser que celle de Lefebvre réside en deux points fondamentaux. Dans le fait, tout d'abord, que, par le biais de certaines positions théoriques cruciales qui renvoient à la relation entre "structure" et "conjonction", ainsi qu'entre "forme" et "contenu", il met en lumière la façon dont nous devons concevoir l'articulation des différents niveaux au sein de la vie quotidienne, ainsi que la dialectique entre le "statique" et le "variable" au sein de celle-ci (ou la "structure" et le "contenu"). C'est là une dialectique suggérée par Heller sans qu'elle l'ait toutefois pleinement élaborée ; dialectique qui est d'une importance cruciale pour la façon dont je comprends la démarche de "l'ontologie sociale". De plus, comme nous pouvons trouver chez Lefebvre une analyse de la vie quotidienne moderne beaucoup plus complète et profonde, mais également



beaucoup plus axée sur ses dimensions politiques, que chez Heller, nous pouvons dire qu'il nous donne les outils nécessaires pour repérer la signification socio-politique de l'articulation que nous venons de mentionner ; autant dire qu'il nous fait comprendre que le concept de "vie quotidienne" a des implications politiques directes – c'est là quelque chose qui est explicitement énoncé par Heller sans qu'elle l'ait suffisamment justifié.

Ce qui vient d'être dit renvoie à ma première remarque selon laquelle les idées respectives des deux penseurs peuvent s'enrichir ou s'éclairer mutuellement. C'est notamment le cas, me semble-t-il, pour une idée bien connue de Lefebvre : l'idée de "colonisation" de la vie quotidienne "moderne". Je vais essayer de montrer que cette idée peut être soutenue par l'approche de Heller, qui n'a pas seulement pour but de détecter, mais aussi de juger, d'évaluer les structures nécessaires de la vie quotidienne du point de vue d'une « intentionnalité émancipatrice » quand, tout en se dissociant de Heidegger, elle parle de son « affinité » avec « l'aliénation » (1970 : 257).

Dans ce résumé de ma thèse, j'insiste sur l'analyse de l'historicité de la vie quotidienne, alors que je laisse de côté sa première partie qui envisage le co-examen des positions méthodologiques des deux penseurs. Je me bornerai à rappeler très succinctement ses conclusions, lesquelles – il faut le souligner – s'appuient principalement sur l'approche de Lefebvre.

La *vie quotidienne* est un concept proprement philosophique, émanant de la pensée philosophique et qui, en même temps, sert un idéal philosophique : l'idéal de l'unification de la personnalité humaine.

Cela signifie que, grâce à ce concept, ce qui est réaffirmé aussi bien que repris de manière critique, c'est la notion de "totalité". Celle-ci détermine l'approche méthodologique de la vie quotidienne, ainsi que l'idéal que cette approche sert.

De plus, si cette conceptualisation de la vie quotidienne implique à tout le moins sa critique, autrement dit, si elle équivaut à une critique de la vie quotidienne par la philosophie, elle est en même temps, et indissociablement, une critique de la philosophie par la

vie quotidienne. Le point essentiel, pour cette seconde critique, consiste à savoir si la philosophie nourrit, par le biais du déplacement de ses concepts traditionnels et de son articulation consciente avec la pratique politique, la perspective de son "actualisation", ce qui représente l'effacement de la distinction de la vie quotidienne d'avec les pratiques théoriques, notamment d'avec la philosophie elle-même.

Enfin, si, dans son ensemble, ce projet consiste à tirer le marxisme du côté de la philosophie, il donne également une dimension pratique à la révision de la pensée marxiste, ciblant clairement certaines questions controversées de l'histoire du marxisme : la dualité "base – superstructure", les notions d'"idéologie", d'"aliénation", d'"utopie", ainsi que la texture et le sens de la politique révolutionnaire.

#### LA VIE QUOTIDIENNE : UN PROBLEME LIÉ A LA MODERNITÉ

Dans ce chapitre, je m'appuie sur la pensée des deux auteurs afin d'identifier les processus qui ont marqué la modernité et ont permis l'affirmation du thème de la vie quotidienne. Je dois préciser que j'use du terme « modernité », non pas en son sens étroit, historique, celui que l'on trouve chez Lefebvre, mais dans un sens plus conventionnel.

##### a. La rupture des pratiques théoriques de la vie quotidienne

Le thème de la vie quotidienne provient de la distanciation grandissante, sous de multiples aspects, prise par le sujet de ce thème à l'égard de son objet. En d'autres termes, nous pourrions dire, usant de la plus importante des métaphores de Lefebvre et en tenant compte de sa polysémie, que le concept apparaîtrait avec les pratiques qui instituent la réalité qu'il désigne comme un « résidu » ; cela étant dû au fait que ces pratiques se sont constituées par distanciation progressive à partir de cette réalité.

Aussi bien Lefebvre que Heller parlent de la "rupture" des pratiques "supérieures" ou "systématiques" – ce que Heller nomme « sphères de l'objectivation de soi », à savoir : la science, l'art, la religion, la philosophie – avec la vie quotidienne.

Je pense toutefois qu'il est nécessaire de distinguer les différents aspects de ce processus – que ni Lefebvre ni Heller ne distinguent eux-mêmes – afin de préciser la distance sé-



parant les approches de ces deux penseurs des théories contemporaines de la vie quotidienne – celles qui relèvent des *cultural studies* notamment – qui sont aux prises avec un faux dilemme entre l’apologie de la vie quotidienne ou celle des pratiques théoriques.

En premier lieu, nous pourrions parler de l’écart qui s’affirme entre la pensée du quotidien et celle du non-quotidien. Les pratiques correspondant à ce dernier champ suscitent de plus en plus des manières de pensée et des idées débordant celles de la vie quotidienne quand elles n’entrent pas en conflit avec elles.

Concernant cette évolution, il faut noter en outre, que les pratiques en question ne règlent pas les besoins et les problèmes de la vie quotidienne. Or ce point, qui représente une cible de la critique – et qui, dans le cas de Lefebvre, définit spécifiquement à l’égard de la philosophie le projet d’une *métaphilosophie* –, ne peut être expliqué simplement à partir du premier. Il faut pour cela faire appel aux vues de Lefebvre quant au développement d’un « métalangage », lequel est rendu possible par le renforcement de l’institutionnalisation de ces pratiques du non-quotidien. Ainsi, une connaissance spécialisée n’est pas simplement une composante nécessaire pour la mise en place des institutions, mais se trouve également requise pour que ces dernières se maintiennent comme telles.

#### b. La dénaturalisation des conditions constitutionnelles et des constantes de la vie quotidienne

Si ce qui précède peut expliquer la démarcation, désormais stricte, de la sphère de la vie quotidienne vis-à-vis des pratiques “supérieures”, il faut souligner que ce processus est également lié au relâchement et à la problématisation d’autres démarcations concernant la vie quotidienne. Et cette problématisation se fonde sur le fait que les conditions institutionnelles de la vie quotidienne connaissent de profonds changements.

Je suggère de considérer ces changements comme des formes interdépendantes d’un phénomène total qui peut être décrit comme “dénaturalisation” de la vie quotidienne. Plus précisément, je suggère que nous pouvons parler de dénaturalisation aussi bien en ce qui concerne ces conditions insti-

tutionnelles de la nécessité et de l’être en commun, qu’en ce qui concerne les constantes de la vie quotidienne qui ont à voir avec le temps et l’espace.

De manière schématique, nous pouvons dire que :

1) l’émergence de loisirs comme besoin universel signale le besoin du développement des besoins comme ce qui manifeste le dépassement de la nécessité en tant que force extérieure ; autrement dit, ce phénomène témoigne de la nécessité d’instituer le “non quotidien” comme élément, régulier et constant, de la vie quotidienne.

2) l’émergence de l’individu signale non seulement une perte de la dimension communautaire de la vie quotidienne, au sens où chaque vie quotidienne peut varier en fonction des êtres qui la vivent d’une manière inconnue jusqu’ici, mais également que sa puissance [massive-ness] est bien moins déterminante, dans la mesure où la diversification est liée au fait que l’individualité de la personne, son caractère unique et non reproductible, peut se manifester dans des aspects de plus en plus nombreux de la vie quotidienne.

3) une mobilité sans précédent, mais aussi et surtout, la dissociation du « chez-soi », comme dit Heller, et de la vie quotidienne – qu’il s’agisse de l’engagement direct du corps ou des phénomènes comme l’électricité – manifestent le processus d’une libération de la vie quotidienne vis-à-vis des restrictions spatiales et temporelles que la nature lui impose.

#### c. La problématisation de la vie quotidienne en tant que puissance de naturalisation : le “ce-qui-va-de-soi” comme problème

Dans cette section, je soutiens que les temps modernes ont connu une délégitimation théorique et une dé-stabilisation pratique des caractéristiques structurelles de la vie quotidienne que nous pouvons nommer le “ce-qui-va-de-soi”.

Cela, ne met certes pas en question la présence même de cette caractéristique dans la vie quotidienne, puisque, selon l’analyse de Heller, le “ce-qui-va-de-soi” est lié à ses particularités et à ses conditions centrales : pragmatisme, répétition, économie concernant le développement de la pensée dans le temps et l’espace, mais aussi besoin d’un “chez-soi” et besoin conjoint du sentiment de



sécurité. Par conséquent, le “ce-qui-va-de-soi” constitue une caractéristique structurelle, insurmontable et dominante de la vie quotidienne, une particularité vraiment significative, puisqu’elle est directement impliquée par sa force d’inertie.

Toutefois cette caractéristique perd sa validité universelle et devient largement une forme sans véritable contenu commun.

Partant de l’analyse de Heller qui prétend que « structurellement, la pensée religieuse s’apparente à la pensée quotidienne » (1970 : 188), et nous concentrant sur la question du “ce-qui-va-de-soi” en lien avec celle de la foi, nous pourrions dire qu’avec l’effacement de la religion, on assiste également à l’effacement des anciennes visions du monde de la vie quotidienne, visions du monde « dominantes et légitimantes », comme elle dit, qui faisaient que le “ce-qui-va-de-soi” pouvait se comprendre comme une caractéristique de la vie quotidienne, et qui prenaient appui sur elle pour affirmer leur fonction propre consistant à fournir du sens à la vie quotidienne.

En outre, nous pouvons aussi envisager la déstabilisation concrète du “ce-qui-va-de-soi” dans la mesure où, s’il continue à exercer un attrait au sein de la vie quotidienne, les conséquences de cet attrait sont fortement problématiques : ce qui est pris et validé comme “allant de soi” dans la vie quotidienne moderne présente en effet un degré sans précédent de diversité et d’instabilité. Ce phénomène, que nous pourrions aussi nommer “l’hétérogénéité des visions du monde” de la vie quotidienne, peut être attribué à l’hétérogénéité accrue de ses *data*, qui sont ses circonstances concrètes, à la « confusion dans les faits, dans les actes, dans les conditions pratiques de la conscience » indiquée par Lefebvre (1947 : 192 - 205).

Cette hétérogénéité, pour ne pas parler de confusion, est liée aux paramètres analysés dans toutes les autres sections du présent chapitre, et manifeste que la manière dont Heller finira par mettre en cause la substitution de la science à la religion comme « vision du monde dominante et légitimante » de la vie quotidienne, insistant sur son impuissance à donner du sens à la vie (1985, voir particulièrement 122-28), est à chaque fois discutable.

#### d) La parcellisation de la vie quotidienne et sa prise de distance vis-à-vis des pratiques théoriques

J’aborde ici un autre aspect du thème de la vie quotidienne qui se présente comme l’un des paradoxes marquant de ce concept : la théorie, dans un mouvement pour ainsi dire inverse à celui de la réalité, élabore un concept destiné à désigner un domaine perçu comme un ensemble d’éléments aux liens invisibles, de sorte qu’il est difficile de discerner ce qui fait d’eux des parties d’un tout.

Selon Lefebvre, à qui nous devons principalement l’analyse de cet aspect du problème, la carte de la vie quotidienne moderne pourrait être mise en parallèle avec une représentation comprenant trois parties distinctes : le travail, les loisirs et le privé (la vie familiale). Ces trois éléments « constituent (...) une structure globale » (1958:40) pertinente pour la modernité, car nous ne pouvions pas parler de « l’extériorité de [ces] éléments » (1958:32) à l’époque prémoderne. Le caractère “global” de cette structure fait cependant problème dans la mesure où le degré et le type d’« extériorité » de ses éléments mettent en question le concept même de vie quotidienne qui prétend les embrasser tous. Lefebvre y voit la raison d’« une certaine obscurité dans le concept de *vie quotidienne* » puisqu’on ne peut jamais être assuré de l’élément auquel il se réfère ni du lien reliant l’un d’eux aux autres ; c’est là une difficulté n’apparaissant que dans le contexte de la vie moderne.

L’analyse de cette difficulté n’est pas sans lien avec la position précisée dans la section précédente, selon laquelle l’hétérogénéité des visions du monde générées par la vie quotidienne s’enracine dans l’hétérogénéité fortement accrue de ses conditions pratiques. Cela permet en outre de manifester pourquoi l’idéal d’une totalisation théorique et pratique – qui selon Lefebvre est, comme nous l’avons vu, lié à la signification du concept de quotidien – acquiert un sens spécifique dans le contexte de la modernité : cet idéal acquiert sa signification et sa portée là où il n’est pas certain que la vie quotidienne constitue une totalité, fut-ce une totalité « à son niveau » (1961:57), comme lui-même le signale.

L’aspect le plus visible de « l’extériorité » des « éléments de la vie quo-



tidienne » est leur séparation spatio-temporelle, qui va de pair avec l'organisation moderne du travail. Il y a toutefois une raison plus profonde pour laquelle nous pouvons parler d'une parcellisation de la vie quotidienne, qui, sans s'y réduire, trouve argument dans la séparation spatio-temporelle des domaines de la vie quotidienne. L'essentiel ici, c'est que chacun de ces domaines est conçu et vécu, et tend même à être décrit, comme en rupture avec les autres, comme une négation absolue des autres. Ce sont là des expressions employées par Lefebvre, et il est possible qu'on les trouve également chez Heller bien qu'elle n'ait certainement pas analysé la question du loisir de manière systématique et qu'elle n'ait pas insisté sur son importance autant que Lefebvre pour qui « l'analyse dialectique du loisir et de son rapport au travail » « fait partie intégrante de la critique de la vie quotidienne » (1958:39-48).

Ainsi, les vues de Lefebvre sur la "fête" pré-moderne révèlent-elles la différence fondamentale caractérisant le "non-quotidien" de la vie moderne, qui semble l'équivalent des loisirs : c'est plutôt le cas d'un "anti-quotidien", dans la mesure où le temps y est vécu et conçu comme un temps de renonciation aux besoins en tant que tels, comme clairement opposé à celui du travail compris comme la part de la vie quotidienne lié au besoin, à la nécessité, voire à la contrainte. Ce qui est manifesté dans et par ce temps, qui est même exalté, ce sont le repos, la détente, la sortie, l'évasion, à savoir des demandes négatives, alors que le "quotidien" se trouve méprisé.

Rappelons, par ailleurs, que la séparation entre le travail et les loisirs n'est pas le seul aspect de la parcellisation de la vie quotidienne ; l'autre étant la séparation entre la vie privée et la vie commune, qui pourrait se résumer par le terme d'"individualisme". Ces deux aspects sont, en outre, étroitement liés de sorte que, jusqu'à un certain point, le deuxième détermine le premier.

En fait, dans la seule possibilité moderne d'individualisation de la vie quotidienne, on se heurte à un processus structurellement similaire à celui que nous avons vu à l'égard de la relation entre le travail et les loisirs ; tout comme la nécessité pour les loisirs est, finalement, réduit au be-

soin d'une forme exclusivement négative, le besoin pour le développement de l'individualité est finalement réduit à un besoin de détachement de toute communauté quelle qu'elle soit. Autrement dit, nous pouvons voir dans ces deux cas la même forme de négation, où la possibilité de dépassement de l'autre pôle est transformée en tendance à l'abolir ou à le mépriser.

Bref, les conséquences de l'individualisme pour la notion quotidienne de la vie quotidienne sont les suivantes : soit ce terme désigne la "vie privée", comme c'est évidemment le cas lorsque l'on s'empresse, comme on fait ordinairement, d'accoler le terme "vie quotidienne" à ceux de "politique" ou "publique sphère", par exemple ; ou bien il désigne la "vie commune", mais cela suppose certaines conditions. D'une part, ce sens se trouve affaibli dans la simple affirmation (expression) d'éléments communs qui ne permettent toutefois pas aux gens d'être membres d'une réelle communauté ou des citoyens actifs. D'autre part, employé en ce sens, ce terme prend souvent une connotation péjorative, ou du moins désigne-t-il quelque chose par rapport à quoi la vraie vie de l'individu reste d'extérieure. La possibilité d'une vie authentiquement individuelle est alors liée au "non-quotidien" comme "rupture" avec la vie quotidienne, comme sortie de ces espaces et des moments partagés par les gens et qui relient les hommes entre eux ; est liée, en somme, à une certaine conception des loisirs. Ainsi le loisir peut-il apparaître « comme le non-quotidien dans le quotidien », comme dit Lefebvre (1958:40-49), à la condition qu'il soit « quotidien » au sens de « privé ».

Comme je viens de le souligner rapidement, ces questions portent sur l'écart entre la vie quotidienne et les pratiques théoriques, mais cette fois le rapport est inverse, car ici nous pouvons parler de la distanciation de la vie quotidienne elle-même vis-à-vis de ces pratiques. Les analyses de Heller concernant la philosophie notamment, et le fait que domine une certaine « lecture partielle » de celle-ci (voir 1978:39-42) – analyses qui correspondent à certaines allusions de Lefebvre (voir 1968:77) – essaient de manifester que la séparation entre le privé et le public, l'individu et le commun (avec une priorité accordée aux premiers) équivaut à un



affaiblissement du besoin de [faire référence à] la vie quotidienne pour les pratiques théoriques.

## LA “COLONISATION” DE LA VIE QUOTIDIENNE

### a) Introduction

J’ai discuté, au point précédent, de certaines transformations de la réalité de la vie quotidienne marquant la modernité et sous-tendant l’apparition du concept de “vie quotidienne”. Dans leur ensemble, ces transformations concernent la vie quotidienne comprise comme un “résidu”.

Dans le présent chapitre, je poursuis l’explicitation de la thématization de la vie quotidienne à partir d’un angle précis, me demandant, à partir d’autres qualificatifs employés par Lefebvre pour la décrire, dans quelle mesure elle n’est pas également un “produit” des institutions sociales et une “base” des relations de pouvoir. Le point central ici tient au fait que la thématization de la vie quotidienne peut être aussi due au fait que tout cela est rendu perceptible, ou émerge, pour la raison suivante : au cours de la “modernité” – au sens étroit dans lequel Lefebvre utilise le terme –, la “matérialité” qu’elle contient sous forme de résidu des pratiques spécialisées ou systématisées devient organisée, devient une “matérialité” mise en forme, laquelle, qui plus est, fonde les relations de pouvoir.

Ce qui peut se résumer dans et par l’idée, renvoyant à Lefebvre ainsi qu’aux situationnistes, de “colonisation” de vie quotidienne.

Un point central de mon hypothèse de travail est que nous pouvons tirer le meilleur profit des analyses que Lefebvre consacre à cette idée en les croisant avec celles de Heller. Il est certes paradoxal, du point de vue de Heller, que cette idée de Lefebvre fasse écho à ses premiers travaux qui ne la mentionnent nullement ; mais quand, dans ses travaux plus tardifs sur la vie quotidienne (voir 1985:129-32), elle y fait référence via Habermas, sa démarche s’inscrit dans un contexte théorique qui n’est plus très éloigné de celui de Lefebvre.

Plus concrètement, ce que je veux dire en assurant que leurs théories deviennent complémentaires en ce qui concerne l’idée avancée par Lefebvre de la “colonisation” de la vie quotidienne, peut se résumer de la manière suivante : voir cette idée dans la pers-

pective d’une dialectique entre la “structure” et le “contenu” de la vie quotidienne – une perspective que j’ai indiquée comme ayant une importance cruciale dans l’articulation d’une “ontologie sociale” – ; examiner, en somme, si le processus appelé “colonisation” peut être mieux compris comme un ensemble de forces soutenant et exploitant le potentiel aliénant contenu dans la vie quotidienne en raison de sa “structure”.

Je soutiens que cette hypothèse peut renforcer les analyses pertinentes de Lefebvre sans trahir sa pensée. Il est du reste remarquable que, dans un passage très important où il résume les conditions nécessaires pour que le quotidien « puisse être saisi comme concept », la première condition qu’il mentionne est la suivante : « la réalité qu’il désignait doit être devenue dominante » (1987: 9).

L’une des formulations de Lefebvre les plus abouties, qui renvoie également à la différence entre la “colonisation de la vie quotidienne”, procès organiquement moderne selon lui, et toutes les organisations ou régulations précédentes de la vie quotidienne, est à mon sens la suivante : « Forces politiques et formes sociales convergent dans cette orientation : consolider le quotidien, le structurer, le *fonctionnaliser* » (1968:126).

Je crois que Lefebvre nous permet d’interpréter ces trois termes importants de diverses façons ; ce qui les rend interdépendants.

En parlant de *fonctionnalisation*, il fait allusion au fait que le quotidien devient fonctionnel du point de vue économique aussi bien que politique, et qu’en outre, nous ne pouvons comprendre la politique et la domination actuelles si nous ne prenons pas en compte cette fonctionnalité. Cette position qu’il résume en parlant de « la consolidation du quotidien » est une « stratégie de classe » qui, en fait, est « globale (économique, politique, culturelle) » (1968:155, 360). Par ailleurs, l’emploi du verbe « structurer » renvoie à bien plus qu’à l’idée selon laquelle le contenu de la vie quotidienne, ses « normes et règles » comme dit Heller, sont régis, mis en forme, programmés. Si la “structuration” équivaut à “une mise forme” de la vie quotidienne, nous devons prendre celle-ci au sens fort terme : il n’est pas question d’un simple processus d’habillage ou de moulage, mais bien de formation, d’imposition des formes abs-



traites, au détriment des contenus ; d'un processus donc qui, en dernière analyse, compromet l'existence même de l'expérience vécue. Si, dans une certaine mesure, on trouve également cette idée chez Heller, ce qui lui échappe cependant, c'est la relation de ce phénomène à la "consolidation du quotidien" – expression qui, chez Lefebvre, désigne quelque chose de beaucoup plus fort que la fixation de certains contenus de la vie quotidienne. C'est une expression d'une importance centrale dans sa pensée indiquant que, malgré – mais, paradoxalement, aussi en raison de – son hétérogénéité et sa complexité multiformes croissantes, la vie quotidienne moderne est très homogénéisée et statique : elle acquiert une identité uniforme au sein de l'espace social, qui correspond à la perte de sa diversité, tout en devenant plus stable, voire rigide, s'opposant ainsi aux tentatives de changements. En même temps, elle devient de plus en plus monotone pour qui la vit, et fait alors l'expérience d'une sorte d'annulation du temps où « tous les jours se suivent et se ressemblent [...] » (1987: 10).

C'est là du reste l'idée de base qui sous-tend sa distinction terminologique, mentionnée plus haut, entre "la vie quotidienne" et les termes qu'il relie précisément à la modernité : « quotidien », « quotidienneté » – des noms qui significativement dérivent d'un adjectif. En utilisant ces deux termes, et sans prendre position en ce qui concerne leur relation, Lefebvre fait allusion à une dimension stable et stabilisante de la réalité et à son expérience. « Le quotidien impose sa monotonie. C'est la constante invariable des variations qu'il comprend » (1987:10), et « monotone (malgré les tendances aux différences), la quotidienneté tend partout à être la même » (1986a: 107). Bref, grâce à l'utilisation alternée de ces termes, Lefebvre vise à affirmer ce que, d'une certaine manière, il résume ainsi : la « prédominance de la répétition est un mode de vie » (1988:80) ; ce qui indique clairement, qu'à ses yeux, le « grand problème de la répétition, l'un des problèmes les plus difficiles auxquels nous sommes confrontés » (1987:10), a des implications sociales et politiques directes. On peut dire, pour tenter de clarifier la relation entre ces deux termes – "quotidien" / "quotidienneté" – que le premier, entendu comme concept spécifique destiné à désigner

« l'entrée dans la modernité de cette vie quotidienne » ainsi que le "produit" de sa "colonisation", accompagne et assiste l'évolution de la vie quotidienne faisant que « la quotidienneté s'installe, s'instaure, s'institue » (1986a: 104) en son sein – phénomène en face duquel les « mots d'ordre » de Marx et Rimbaud, dont l'association guide la critique de Lefebvre, doit « prendre un sens nouveau, plus vaste et plus précis » (1965:112).

Il me semble toutefois que, pour comprendre le problème de "la quotidienneté", nous ne pouvons nous en tenir aux analyses de Lefebvre qui ne rendent pas compte de sa programmation opérée par les tendances existant *dans* et *par* la vie quotidienne. Aussi, je suggère d'interpréter son propos rappelé plus haut, concernant la thématization du "quotidien" – « la réalité qu'il désignait doit être devenue dominante » –, comme signifiant que ce qui "est devenu dominant" ; c'est ce moment de la vie quotidienne qui tend à dominer en son sein tous les événements, ce moment en elle que nous avons appelé : "quotidien", sa "quotidienneté". Ce que, du reste, prenant appui sur l'analyse, résumée ci-dessus, proposée par Heller quant à la "structure" de la vie quotidienne, l'on pourrait comprendre comme représentant une augmentation de son pouvoir d'inertie, de sa capacité à solidifier, fixer, immobiliser. Nous pourrions alors parler d'un deuxième degré de stabilisation, car ce qui est "mis en place", "établi", ou "stabilisé" porte déjà en soi cette potentialité.

Selon l'interprétation que suggère, les processus que Lefebvre conçoit comme relevant de la « structuration » et de la « consolidation » de la vie quotidienne sont profondément imbriqués dans la mesure où la « structuration » consiste à renforcer certaines caractéristiques structurelles de la vie quotidienne, et s'appuie ainsi sur la « consolidation » de sa structure ; en d'autres termes on peut dire que "les formes structurelles nécessaires de la pensée et de l'attitude quotidiennes" sont "aggravées" et "rendues absolues", pour reprendre les formules que Heller emploie afin de révéler le pouvoir aliénant inhérent à la vie quotidienne (1977:25-6), alors même qu'elle refuse tout de même d'accepter que la vie quotidienne est à la fois aliénée et aliénante.



Nous pouvons faire une dernière remarque pour justifier encore la corrélation proposée entre l'analyse de la « structure » de la vie quotidienne basée sur les travaux de Heller et le concept de « quotidienneté » chez Lefebvre. Pour peu qu'on considère leur rôle dans les travaux de chacun d'eux, ces notions apparaissent comme homologues ; elles constituent les deux points clés pour la perspective de transformation de la vie quotidienne souhaitée. Pour Heller, le critère de cette transformation réside dans la généralisation de l'état de choses dans lequel la relation entre les sujets de la vie quotidienne et sa structure n'est pas dictée par cette même structure. Quant à Lefebvre, il propose plusieurs formulations manifestant que le critère de transformation de la vie quotidienne dépend de la notion de « quotidienneté » : il faut que l'"*homo quotidianus*" « dépasse le quotidien au sein du quotidien, à partir de la quotidienneté » (1968: 354).

Ce qui manifeste en outre le pouvoir pénétrant, la richesse, ainsi que l'esprit dialectique de l'approche de Lefebvre est qu'il ne néglige aucunement que la réalité et l'expérience de la stabilité et de l'immobilité émergent avec la *modernité*, qui – comme le terme l'indique – est une époque marquée par ses relations idiosyncrasiques à la nouveauté et au changement. A ses yeux, la relation entre « modernité » et « quotidienneté » est donc loin d'être simple ; ces concepts, ainsi que les réalités qu'ils désignent respectivement, sont « liés et corrélatifs » (1968: 51) de manière complexe. Ils « constituent, assure-t-il, une structure profonde qu'une analyse critique peut travailler à découvrir » (1987: 11).

Dans l'esprit de Lefebvre, un des principaux résultats à quoi pourrait conduire ce type d'analyse est d'assurer que la « modernité » est le moment durant lequel la « structuration », la « fonctionnalisation », et la « consolidation » de la vie quotidienne ont lieu. Pourtant, en raison de la tendance dominante de la modernité, d'une part, et comme compensation à la stabilité produite de l'autre, nous devons également tenir compte du phénomène contradictoire : le changement continu et sa consécration. C'est là une contradiction dont Lefebvre assure toutefois qu'elle à la fois réelle et apparente : « chacun, le quotidien et le moderne, marque et mas-

que l'autre, le légitime et le compense », assure-t-il (1968:52).

Je voudrais montrer, que par le biais de telles formules, Lefebvre nous permet de saisir une autre dimension du caractère étonnant de la "colonisation" de la vie quotidienne. Ce processus, on l'a vu, rend le "quotidien" "fonctionnel" de même qu'il le "structure" et le "consolide" tout à la fois ; et j'ai suggéré que ces éléments inhérents à la vie quotidienne sont renforcés et utilisés. Mais ce procès va tout aussi bien à l'encontre des normes profondes de la vie quotidienne et permet le développement du discours qui le conteste explicitement.

La position de Lefebvre, selon laquelle l'organisation moderne de la vie quotidienne, ce qui peut être décrit comme sa "colonisation", relève d'un caractère spécifique, peut alors se résumer comme suit : « forces politiques et sociales, formes convergentes dans cette orientation : consolider le quotidien, le structurer, le fonctionnaliser », alors que simultanément, elles élèvent verbalement le non-quotidien à une fin en soi tout en le structurant. Une autre raison encore explique que la "structure" de la vie quotidienne se trouve consolidée et que "la vie quotidienne" est transformée en "quotidienneté" : l'excédent réalisé en elle se trouve affaibli du fait de la structuration et de la fonctionnalisation du potentiel d'auto-négation de la vie quotidienne. C'est là un élément permettant de compléter l'explication de la "consolidation du quotidien" comme "mise en place" de "la quotidienneté".

#### b) La colonisation de la vie quotidienne et le renforcement de ses caractéristiques structurales

A suivre les analyses de Heller sur la « structure » de la vie quotidienne, la caractéristique la plus pertinente que nous pouvons trouver pour soutenir le point que j'avance est celle qu'elle tente de manifester à travers le concept de « particularité », qu'elle rapproche de celui d'« individualité ».

Selon Heller, les liens que ces deux types de subjectivité entretiennent avec la vie quotidienne ne sont pas du même ordre : la « particularité » ne représente pas le seul type de subjectivité à pouvoir se développer au sein de la vie quotidienne, mais il est en principe le seul à y être nécessaire ; il est également le plus approprié à cette vie, qui par



ailleurs dresse des obstacles au développement de « l'individualité ».

On peut, en considérant les vues de Heller selon lesquelles la "particularité" représente une sorte de "coexistence muette" avec "l'essence générique" [species-essentiality] (1977:11, voir aussi 1970:22), dégager un important obstacle de ce type : dans la vie quotidienne, et en raison des éléments qui caractérisent plus spécifiquement la pensée du quotidien, la personne a tendance à mettre sa particularité à côté de ce qui est général, commun, universel ; en d'autres termes, il est aisé de percevoir sa particularité et "l'essence générique" comme deux domaines non médiatisés.

Cet obstacle, Heller le dit explicitement (1970:14, 1977:12), est renforcé dans la société bourgeoise. On peut ainsi assurer que cette dernière utilise, tout en la confortant, la "coexistence muette" entre particularité et "essence générique" inhérente à la vie quotidienne. Cette société offre à ce que l'on peut concevoir comme un oubli quasi spontané caractérisant la pensée quotidienne – l'oubli du général ou de l'universel permettant l'éveil et la manifestation du moi particulier – un véritable appui social, dans la mesure où, par le biais d'institutions, le champ d'action de l'"ego" s'y trouve élargi tout en étant séparé de la sphère commune ou publique.

La deuxième caractéristique structurelle de la vie quotidienne que l'analyse de Heller révèle comme socialement renforcée est le pragmatisme. Cela n'est pas sans lien avec la consécration du principe d'efficacité, qui est très souvent mentionné, et sévèrement condamné, par chacun des deux théoriciens.

S'il est relativement aisé, concernant le pragmatisme, de comprendre pourquoi nous pouvons parler ainsi du renforcement social d'une caractéristique, inhérente, structurelle de la vie quotidienne, il n'en va pas de même concernant une autre de ces caractéristiques, que Heller rapproche du pragmatisme : le "ce-qui-va-de-soi"

On peut comprendre, compte tenu de ce qui a été vu au chapitre précédent concernant la dé-légitimation de la vision du monde et la dé-stabilisation pratique du "ce-qui-va-de-soi", qu'il n'est pas aisé d'aborder cette question.

Néanmoins, je tiens que les réflexions de Lefebvre centrées sur la question marxiste

du fétichisme de la marchandise – réflexions liées aussi bien à sa volonté insistante de réviser la notion d'idéologie qu'à sa remarque cruciale suivant laquelle « la norme de ce monde est fondée [...] sur la transparence » (1974:389) – peuvent nous conduire à la conclusion suivante : les processus discutés au chapitre précédent coexistent avec les phénomènes qui leur sont contradictoires.

Ainsi, la fonction réifiante, naturalisante, fétichisante, de la pensée du quotidien se trouve, sinon renforcée, du moins facilitée par les conditions réelles dans lesquelles se déroule la vie quotidienne ; à savoir les situations où l'argent et la marchandise dominent – deux "éléments" responsables du fétichisme dans la mesure où ils jouent le rôle d'alternative aux formes matérielles dans et par lesquelles les relations sociales sont masquées et apparaissent comme des relations entre choses.

Supposons par ailleurs que – comme j'ai pu le souligner en m'appuyant de l'analyse de Heller – l'attitude naturalisante de la vie quotidienne tienne au fait que celle-ci se caractérise par le principe d'économie en ce qui concerne le développement de la pensée et de l'action dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire aux difficultés de la pensée du quotidien à saisir les corrélations et unifier les contenus. Alors, il semble bien que l'on puisse parler de son renforcement au sein d'une société dont Lefebvre a très clairement montré qu'une de ses « lois » générales est la « fragmentation ». (1981:83-6).

Le dernier sujet à propos duquel nous pouvons envisager le problème du renforcement social des éléments structurels de la vie quotidienne est lié à la temporalité. Il faut dégager deux aspects ici. Le premier concerne la question du gain de temps, qui, selon Heller, doit se concevoir comme relevant d'un principe plus général régissant la vie quotidienne : le principe d'économie (the economy principle). Prenant appui sur les thèses de Lefebvre – qui résume la question du temps, dont l'importance ne saurait être surestimée à ses yeux, en une formule programmatique : « l'analyse de la vie quotidienne démontre pourquoi et comment le temps social est lui-même un produit social » (1985:73-4) –, nous pouvons mieux interpréter la remarque de Heller sur « l'économisation (croissante) de nos vies



quotidiennes » (1970:243). La programmation stricte du temps, « le culte de l'éphémère » (1968:159), ainsi que la prédominance du temps de l'horloge au sein de la vie quotidienne n'expliquent pas seulement pourquoi le temps quotidien est davantage "économisé", mais aussi, plus profondément, pourquoi il est conçu d'un point de vue économique, pourquoi il est transformé en une entité dont la valeur s'élève à sa valeur d'échange. Ce second aspect de « l'économisation » du temps, plutôt littérale, peut également rendre compte du premier, puisque, par définition, le temps mesuré avec une grande précision, afin d'être utilisé de manière efficace, est un temps qu'on ne saurait gaspiller.

Le second point concernant la temporalité que nous pouvons aborder, renvoie à une thèse de Heller assurant que le temps quotidien se caractérise également par son orientation vers le présent. Nous pouvons ici aussi, me semble-t-il, parler de renforcement social puisque nous acceptons ce qui a été précédemment avancé concernant le renforcement de la "particularité" et le pragmatisme. Plus précisément, ce qui est en question ici, ce n'est pas tant une focalisation accrue sur le présent qu'un rétrécissement de celui-ci. Ainsi, comprenons-nous également la remarque de Lefebvre parlant de la « séparation » historique de la vie quotidienne « de l'historique comme tel » (1961:21)

### c) La "colonisation" de la vie quotidienne comme "programmation de la quotidienneté"

J'aborde dans cette section le problème de la programmation du quotidien dont Lefebvre assure qu'elle relève de la colonisation de la vie quotidienne ; autrement dit, je tâche d'analyser son affirmation centrale concernant la « prédominance de la répétition ». Je commence par traiter de la question du répétitif, de l'uniformité des sujets de la vie quotidienne, puis, dans une deuxième partie, celle du temps répétitif, de l'expérience de la monotonie que font ces sujets.

#### c1) Le « répétitif » des individus

Malgré leur difficulté à définir ce qui constitue exactement un dépassement de l'individualisme, Lefebvre et Heller, assurent clairement que l'individu privé est un individu dépersonnalisé.

Pour dire les choses de manière plus concrète, nous pouvons penser, suivant en cela les analyses de Heller, que si le sujet in-

dividuel ne trouve pas de principes normatifs hors de lui-même, en prenant conscience que cela ne se réduit pas simplement à une donnée première, ni à un principe logique ou évaluatif, il ne peut avoir aucune envie, aucune raison, ni aucun moyen de ne pas s'en tenir au principe du pragmatisme, principe régissant la vie quotidienne ; ce qui le pousse à agir en conformité avec les règles existantes qui lui garantissent orientation, efficacité et réussite. Il faudrait ici tenir également compte des remarques Lefebvre concernant l'étendue de l'organisation de la vie quotidienne, ainsi que la « confusion » entre le public et le privé, aspect de la vie quotidienne représentant une menace pour l'ordre privé lui-même.

#### c2) Le répétitif du temps quotidien

Lefebvre consacre une large part de son travail à s'interroger sur les raisons pour lesquelles « la quotidienneté » est une expression critique caractéristique de la modernité devenue synonyme de monotonie et d'ennui. Ses réflexions stimulantes se centrent sur la distinction qu'il opère entre « le répétitif cyclique » et « le répétitif linéaire ».

L'analyse de cette distinction – dont je soutiens qu'elle conduit au cœur de la problématique écologique que l'on peut trouver dans sa pensée, quand bien même on ne saurait aborder une telle problématique à partir d'une conception réductrice du « naturel » et de « l'artificiel » – nous pousse à reconnaître que l'essentiel du travail de Lefebvre consiste à étudier les conditions du déclin de l'expérimentation, du développement du temps "abstrait", ainsi nommé parce que vidé de l'expérience de ce qui s'y déroule.

On peut déduire de ses analyses que ces conditions sont de quatre ordres : il s'agit d'abord de la prédominance, dans la vie quotidienne, de la mesure du temps permise par les horloges, ensuite de la programmation rigoureuse du temps, compris comme le rapport pré-fixé du temps à l'espace, troisièmement de sa fragmentation, et enfin, de l'« acte » de consommation par quoi la "colonisation" de la vie quotidienne est mise en œuvre.

Il me semble toutefois que Lefebvre envisage quelque chose de plus profond que la thèse selon laquelle « la quotidienneté » comme monotonie prévaut partout où le répétitif « linéaire », en bref "comme plus



d'identité", se trouve renforcé. Autrement, il y a dans sa pensée une approche plus pénétrante, et pleinement dialectique, du "grand problème de la répétition" et de sa relation avec le devenir. C'est là une vue qu'il est possible, à mon avis, de dégager à partir de la prise de conscience que la monotonie n'apparaît pas seulement là où le répétitif est plus problématique, parce qu'elle *est* pour ainsi dire un répétitif plus intense, un répétitif fondé sur « l'identité de ce qui revient » (1986b: 90), mais aussi là où elle est *considérée comme étant* un problème, à savoir partout où elle se trouve placée dans un contexte de luttes pour expulser le retour, le répétitif, et de mépris de la "routine" – comme celui cultivé par les forces de "colonisation" de la vie quotidienne.

En bref, je soutiens qu'en promouvant la modalité du répétitif "cyclique", tout en faisant du corps humain le "métronome" des rythmes (1992:19), Lefebvre affirme que le changement de direction, le retour, ainsi que la vitesse finie et l'acceptation des limites constituent les termes qui vont à l'encontre de la monotonie.

Il faut souligner que cet élément de la pensée de Lefebvre – qui est essentielle si l'on prétend dégager sa problématique écologique –, n'a pas suffisamment retenu l'attention quand il n'a pas été à ce point mal compris qu'il a donné lieu de graves contresens sur sa théorie (voir par exemple Felski).

### c3) L'évanouissement du non-quotidien

Ayant traité dans la section précédente de la question de « la programmation de la quotidienneté » à partir de la notion du répétitif, je vais, dans la présente section, poursuivre l'analyse de la même question, mais à partir de la notion de « non-quotidien » cette fois. En d'autres termes, j'envisage la position formulée dans l'introduction de ce chapitre assurant que « le non-quotidien » est à même de contrer la "colonisation" de la vie quotidienne, que c'est un facteur qui contribue à son affaiblissement – ce qui complète l'analyse de la programmation de la quotidienneté.

Cela nous ramène à la parcellisation de la vie quotidienne comprise comme une certaine manière de penser et de vivre les loisirs, de sorte que nous pouvons voir les prémisses les plus profondes qui sous-tendent l'affirmation de Lefebvre selon laquelle «

l'extériorité des éléments de la quotidienneté [...] comporte une aliénation » (1958:32 ; CVQ 1, 40).

Concrètement, je tiens que la critique de Lefebvre à l'encontre du discours de la fuite dans un « monde » « entièrement hors de la quotidienneté » (1958:34 ; CVQ, 42) ne se limite pas au fait que cette « fuite » est illusoire. Ce qu'elle vise, au-delà de l'occultation de la domination du travail aliéné au sein de la conduite pratique et de la représentation des loisirs, tout aussi bien que du fait que les loisirs sont en fait manipulés par les mêmes forces que celles manipulant le travail, c'est le cœur de ce discours.

Ce côté le plus profond de la critique de Lefebvre renvoie à de substantiels problèmes philosophiques et nous ramène à la façon dont nous devons concevoir la négation de la quotidienneté, et donc également les conditions préalables à l'extra-ordinaire, la « Fête » ; ce qui nous aide à développer la conclusion tirée dans le précieux passage où Lefebvre ne dévalorise nullement le répétitif, la routine ou l'habitude en tant que tels.

Il ressort de ses analyses que la première condition de la « Fête » est liée à une défense du besoin – défense qui s'exprime aussi très clairement dans le fameux travail de Heller abordant ce thème (1974) – et, partant, une défense de la socialité. Inversement, les conditions préalables au déclin de la « Fête » tiennent à la rhétorique la concernant, à la soumission à l'idéologie de la détente et de l'évasion, ainsi qu'à sa privatisation.

La deuxième condition se fonde sur l'idée que le non-quotidien est un véritable *non* quotidien, quelque chose d'exceptionnel quand celui-ci est limité en termes de temps et d'espace aussi bien qu'en termes d'idéologie : ce n'est pas une revendication avancée partout et tout le temps, ni quelque chose compris comme une fin en soi – comme cela arrive quand les forces qui "colonisent" la vie quotidienne ; situation pour laquelle la « loi de transformation de l'irrationnel », dont parle Lefebvre dans le premier volume de sa *Critique* (1947:117-129 ; CVQ 1, 130-142) trouve son expression la plus flagrante.

### d) La programmation de la quotidienneté comme "base" forte et faible des relations de pouvoir

Dans l'introduction à ce chapitre, nous avons vu que, pour Lefebvre, ce qui est carac-



téristique de la “colonisation” de la vie quotidienne, c’est qu’on y peut discuter de la constitution du quotidien, non seulement comme un “produit”, mais aussi comme une « base de l’exploitation et de domination » (1988:80) ; autrement dit, nous pouvons envisager sa fonctionnalité politique.

Je voudrais aborder maintenant ce sujet extrêmement important qui rend compte de la raison essentielle pour laquelle Lefebvre s’est proposé d’analyser le “quotidien”, ou du moins de la raison qui manifeste le plus explicitement la dimension directement politique de son entreprise. C’est là un point qui se trouve sa justification dans une remarque où il assure que le thème du “quotidien” est le cœur de la propre réponse qu’il entend donner à la question que Luxembourg a été la première à poser et à éclairer, la question de savoir pourquoi et comment le mode de production capitaliste était, contrairement aux attentes de Marx, en capacité de continuer. (1988:80).

Nous retrouvons ici ma suggestion voulant que la compréhension de cette position centrale de Lefebvre, suppose de voir la “colonisation” de la vie quotidienne comme un processus qui, en dépit de l’exaltation du “non quotidien”, est basé sur une mode particulière de la vie quotidienne elle-même. Pour dire les choses plus concrètement, je soutiens que si Lefebvre nous permet de saisir que le principal produit de l’organisation moderne de la vie quotidienne est le “quotidien” compris comme produit déguisé, et que c’est exactement cela qui constitue sa fonctionnalité politique, nous pouvons rendre compte de ce travestissement en admettant que le mode de sa production capitalise les caractéristiques structurelles de la vie quotidienne. Autrement dit, le renforcement des caractéristiques de la vie quotidienne, que j’ai analysées dans la section précédente tâchant de montrer qu’il participe de la programmation de la quotidienneté, est également impliqué dans cette « programmation » entendue comme « une base de l’exploitation et de la domination ».

En outre, ce qui précède renvoie au fait que, comme Lefebvre le laisse entendre, les relations modernes de pouvoir sont légitimées à partir de la plus grande économie possible en termes de significations d’une part, et de la fragmentation de l’autre.

Afin d’étayer cette hypothèse, nous pouvons commencer par envisager le mode de légitimation de l’exploitation du travail. Ici, il est possible de parler de naturalisation des relations d’exploitation, une naturalisation qui forme un circuit fermé avec le pragmatisme de la vie quotidienne dans toutes ses versions ; mais nous pouvons également parler de l’incapacité intrinsèque de la pensée du quotidien à décoder les mécanismes de l’exploitation – incapacité qui durera aussi longtemps qu’elle se caractérisera par son attachement aux données immédiates.

Si ces deux points manifestent qu’il faut tenir compte d’une remarquable économie de significations eu égard à la légitimation de l’exploitation du travail, on peut dire qu’il en va de même en ce qui concerne, plus généralement, la nature de l’acceptation que ces relations de pouvoir cultivent et réalisent pour elles-mêmes. On peut alors se tourner vers l’un des propos les plus denses et les plus importants, qui est aussi l’un des plus énigmatiques, avancés par Lefebvre, quand il ajoute que ce qui constitue la « base de l’exploitation et de la domination » est précisément « la prédominance du répétitif » (1988:80).

Partant de là, il me paraît clair que Lefebvre se réfère essentiellement à la politique de promotion de l’habitude, son obtention du statut de soutien central du pouvoir politique. Plus analytiquement, si quelque soit la nature du pouvoir politique, celui-ci est assisté par le pouvoir de l’habitude, la nature du pouvoir politique en question change dans la mesure où, premièrement il *consolide* ce pouvoir (de l’habitude), qu’ensuite, il en a plus *besoin* que tout autre type de pouvoir politique n’en a besoin, et troisièmement il *peut*, d’une certaine manière, se fonder sur le pouvoir de l’habitude pour se reproduire.

Dans tous ces paramètres, nous pouvons repérer une procédure d’utilisation et de renforcement des caractéristiques structurelles de la vie quotidienne. La programmation de soi-même dans la quotidienneté est quelque chose qui sera provoqué et entretenu par le biais de l’habitude, aussi longtemps que ce moyen sera facilité par « les satisfactions » que cette programmation procure – en fait la satisfaction, qui résulte de la fixation du temps présent, devient une demande de base de la vie quotidienne. En outre, il ressort



des remarques de Lefebvre sur « la terreur », que cette programmation est aidée par le fait que le besoin de sécurité, dont il a été dit qu'il est un besoin de base de la vie quotidienne, devient absolu.

D'un autre côté, l'importance que Lefebvre accorde à ce qu'il appelle l'« enchaînement d'alibis », faisant ainsi allusion au caractère systémique particulier qui appartient au quotidien, mais également à la société moderne dans son ensemble (voir 1968 : 138187), peut conduire à conclure que les relations de pouvoir en question sont reproduites via le renforcement de la fragmentation de la pensée du quotidien – renforcement effectué par la fragmentation de la réalité elle-même mais aussi par la programmation de ce morcellement de la pensée et de la réalité. L'appui de cette procédure dans la vie quotidienne est mieux perçu quand on a à l'esprit que, non seulement on peut parler ici d'un système faux, qui comme tel est inhérent à la vie quotidienne, mais aussi que la vie quotidienne est le secteur unique auquel « les alibis » se réfèrent.

Enfin, si l'individualisme constitue à la fois un résumé de la loi de fragmentation que Lefebvre mentionne et un point nodal dans la production du « quotidien » compris comme un produit déguisé – puisque, comme Lefebvre nous le laisse comprendre, cette production dépend essentiellement du travestissement de la relation entre le social et l'individu –, alors ici aussi, admettant l'analyse faite dans la seconde section de ce chapitre, nous pouvons envisager la contribution de la vie quotidienne à cette « idéologie ».

Cependant, il est tout à fait clair qu'en affirmant que le quotidien est « la base de l'exploitation et de la domination », Lefebvre n'envisage pas seulement une base qui soit forte et solide, mais qu'elle peut être également faible et fragile.

Ainsi, par le propos suivant : « Or nous nous sommes engagés à montrer *l'irréductible* : conflits, contestations, qui empêchent le bouclage et fissurent les murailles » (1968:146), il affirme, tout d'abord, que le « bouclage » total basé sur « la colonisation » de la vie quotidienne et, par là, sur sa fonctionnalité politique, ne peut être achevé, dans la mesure où il est traversé par des contradictions insurmontables. Et, deuxièmement, que parmi elle se trouve une contradiction cen-

trale qu'il faut saisir comme l'effort de formaliser ce qui est indissolublement « forme » et « contenu », de solidifier ce qui peut être en soi solidifié mais qui possède également les pouvoirs souterrains de se renverser, de standardiser ce qui porte en soi la tendance à l'automatisme mais contient aussi le non formel, l'élément qui ne peut pas être codifié. Bref, une contradiction de base dans cette procédure est qu'il se dégage d'un élément contradictoire quelque chose marqué par la « dualité » : qui est à la fois « misère » et « richesse », comme dit Lefebvre (1968:30).

Mais, ce j'entends souligner – et qui marque de manière incontestable la distance séparant Lefebvre des utilisations diverses de sa métaphore « du résidu irréductible » attribué au « quotidien », comme celle faite par de Certeau, ou, même, celles que l'on peut trouver dans ce qu'on nomme les « cultural studies » –, c'est une contradiction fondamentale que les relations de pouvoir ne peuvent pas supprimer, mais qu'elles rencontrent au contraire comme un obstacle : la contradiction de la vie quotidienne entre sa constitution d'un pseudo-système et sa tendance à dépasser cela vers la totalité.

C'est là une conclusion qu'à mon avis on peut tirer des formulations qu'avance Lefebvre concernant le « sens » et la prise de conscience potentiellement subversive du « vide de sens » (voir 1968:154), aussi bien que de ses élaborations concernant le « désir » qui « vit et survit » dans la quotidienneté (1968:341).

#### EPILOGUE: LA « QUOTIDIENNETÉ » COMME « ALIÉNATION »

L'analyse qui précède met en évidence le problème de l'évaluation de la vie quotidienne moderne dans une perspective historique, et, par conséquent, également le problème plus large de l'évaluation de la modernité.

J'ai abordé ce problème en mettant l'accent sur la pensée de Lefebvre parce que sa propre évaluation négative du « quotidien » est plus claire et explicite, mais aussi plus radicale que celle de Heller ; mais aussi, parce qu'il pose les questions qui sont en jeu ici d'une manière plus réflexive, et que la manière dont il avance, notamment dans ses derniers travaux, le concept-clé concernant ces questions, le concept d'« aliénation », me paraît plus appropriée pour qui entend ne



pas abandonner ce concept et cherche à répondre à ces questions.

Je prétends que, même si nous pouvons repérer chez Lefebvre un élément relevant d'un romantisme contestable, lié à une volonté d'actualiser des figures passées – élément qui est également présent de manière latente dans l'incapacité fondamentale, que j'ai soulignée, à dégager les raisons de la distinction terminologique qu'il fait entre : « la vie quotidienne », « qu'elle a toujours existé » et « le quotidien » qu'il relie à la modernité –, les accusations portées contre lui comme celles lui reprochant de « pleurer la totalité perdue » (Felski 616-7, voir également Frow :631-3), déforment sa pensée de manière grossière.

Plus précisément, on ne peut dire que Lefebvre pleure quelque chose de perdu dans la mesure où son évaluation de la vie quotidienne moderne n'est pas unidimensionnelle ; et si elle relève d'une comparaison qui la rend négative, cette dernière n'a pas fondamentalement à voir avec le passé, mais – comme il apparaît clairement avec la définition de "l'aliénation" qu'il proposera – avec le « possible ». Si, comme cela a été démontré dans le premier chapitre présenté ici, ce qui est clairement annoncé dans la réalité moderne, est la possibilité d'une vie quotidienne individualisée, consciente, et riche de sens – à travers la naissance de l'individu, la création de loisirs comme un besoin universel, le dépassement des barrières de l'espace physique et du temps posées à la vie quotidienne, l'affaiblissement de la religion comme base organisatrice, et, toujours, par le biais de la possibilité de ce que Heller nomme un contact direct et individualisé avec les « objectivations pour soi » –, alors « la programmation de la quotidienneté », la « prédominance de la répétition », ne relèvent pas de la *privation* d'une situation passée, mais du retard sur les possibilités que le présent recèle.

Par ailleurs, il est manifeste que la "totalité" que Lefebvre relie à la transformation de la vie quotidienne est radicalement différente de toute totalité perdue ; ce qui ressort clairement de l'ensemble de son questionnement du concept de "totalité" et de sa préférence accordée à la "totalisation" (voir principalement 1961:180-193),

Par conséquent, même si nous sommes d'accord avec Trebitsch pour dire que le

« résidu » qui, selon les affirmations répétées de Lefebvre, reste comme « irréductible », doit également être compris comme une « trace » (2002:146) – c'est-à-dire que le résidu, ce qui reste, doit aussi être conçu comme rappel et vestige d'une époque révolue, d'une « plénitude » originelle – et si cela soutient l'affirmation de Lefebvre selon laquelle la transformation de la vie quotidienne est une utopie immanente, cette "utopie" n'a pas le passé comme son "topos", et est en outre nourrie par les forces qui ont fait de toute totalité perdue que l'on peut identifier ou imaginer un passé irrévocable.

#### RÉFÉRENCES

- Gardiner, Michael [2000] *Critiques of Everyday Life*, Routledge, London, New York
- Felski, Rita [2002] "Introduction" , *New Literary History*, 33: 607-22
- Frow, J. [2002] " 'Never Draw to an Inside Straight' : on Everyday Knowledge" , *New Literary History*, 33: 623-37
- Heller, Agnes [1970] *Everyday Life* (trans. G.L. Campbell), Routledge & Kegan Paul, London 1984
- [1974] "The Theory of Need in Marx" (trans. K. Coates, St. Bodington), in A. Heller, F. Fehér *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism* , Transaction Publishers, New Brunswick 1991, 11-101
- (1977) *Revolution and Everyday Life* (trans. A. Tselios), Odysseas, Athens 1983<sup>2</sup>
- [1978] *A Radical Philosophy* (trans. J. Wickham), Basil Blackwell, Oxford 1984
- [1984] "Preface to the English Edition", in A. Heller *Everyday Life*, Routledge & Kegan Paul, London 1984, viii-xii
- [1985] "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", in A. Heller *The Power of Shame*, Routledge & Kegan Paul, London, 71-251
- Lefebvre, Henri [1947] *Critique of Everyday Life-Introduction*, vol.1 (trans. J. Moore), Verso, London 1991
- [1958] « Foreword to the Second Edition », in H. Lefebvre *Critique of Everyday Life-Introduction*, vol.1 (trans. J. Moore), Verso, London 1991, 1-101
- [1961] *Critique of Everyday Life – Foundations for a Sociology of the Everyday*, vol.2, (trans. J. Moore), Verso, London 2002



- [1965] *Métaphilosophie*, Syllepse, Paris 2001<sup>2</sup>
- [1968] *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, Paris
- [1974] *The Production of Space* (trans.D.Nicholson-Smith), Blackwell, Oxford & Cambridge 1997<sup>8</sup>
- [1981] *The Critique of Everyday Life – From Modernity to Modernism (Towards a Metaphilosophy of the Everyday)*, vol. 3 (trans. G. Elliott), Verso, London 2005
- [1982] “Lefebvre: Philosophe du Quotidien”, (interview to O.Corpet, T. Paquot), *Le monde* Dec. 19 : ix-x
- [1986a] *Le retour de la dialectique: 12 mots-clefs pour le monde moderne*, Messidor, Editions Sociales, Paris
- (1987) “The Everyday and Everydayness» (trans. Ch.Levich, A.Kaplan, K.Ross), *Yale French Studies* 73:7-11
- [1988] “Toward a Leftist Cultural Politics: Remarks Occasioned by the Centenary of Marx’s Death”, (trans. D.Reifman), in C. Nelson, L. Groosberg (ed.), *Marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 75-88
- [1992] *Rhythmanalysis – Space, Time and Everyday Life* (trans. St. Elden, G. Moore), Continuum, London 2004
- Régulier, C. [1985] “The Rhythmanalytical Project”, in *Rhythmanalysis –Space, Time and Everyday Life* (trans. St. Elden, G. Moore), Continuum, London 2004, 71-85
- Régulier, C. [1986b] “Attempt at the Rhythmanalysis of Mediterranean Cities”, in *Rhythmanalysis –Space, Time and Everyday Life* (trans. St. Elden, G. Moore), Continuum, London 2004, 85-101
- Régulier, Catherine (1985<sup>2</sup>) “Quotidieneté”, in Labica, Bensussan (ed.) *Dictionnaire Critique du Marxisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 949-52
- Trebitsch, Michel [2002] “Lefebvre en Regard de M. de Certeau : Critique de la Vie Quotidienne” in Delacroix Chr. et als (ed.) *Michel de Certeau. Chemins d’histoire*, Complexe, Brussels, 141-57
- Wolin Richard [1994] “Heller’s Theory of Everyday Life” in J. Burnheim (ed.), *The Social Philosophy of Agnes Heller Rodopi*, Amsterdam-Atlanta, GA, 137-49

Notre ami brésilien Jorge est décédé, il y a peu. Architecte, il a consacré son travail à ce que l’architecture soit faite avec les intéressés eux-mêmes, comme droit, sans que les réalisations se réduisent à n’être qu’une marchandise. Nous republions ici un article qu’il nous avait donné et qui avait été publié dans le No 3 de La Somme et le Reste.

### Jorge Hajime Oseki

#### L’Unique et l’homogène dans la production de l’espace<sup>1</sup>



Henri Lefebvre aura sans doute été le seul grand penseur à prévoir la possibilité de l’émancipation de l’homme à travers l’espace. La raison en est qu’il a été celui qui le mieux a analysé et critiqué la misère quotidienne de l’homme qui se soumet à l’espace moderne.

L’espace avait été pensé par la philosophie d’abord comme œuvre divine, attribut de l’être absolu, ensuite comme un “espace en soi”, lui-même un absolu. Un infini sans contenu et, cependant, incognoscible. Pour le connaître, toutefois, il a été nécessaire d’introduire un corps (un contenu). Le corps, de son côté, étant action et énergie, en occupant l’espace s’est mis à le posséder. Il a produit un espace en même temps qu’il a été

<sup>1</sup> Ce texte se fonde essentiellement sur *La production de l’espace* (1974), dans sa référence à la théorie de l’espace et sur le tome IV de *l’État* (1978), lorsqu’il s’agit de la théorie de l’État et sa relation à l’espace. Ont été utilisés également *Espace et politique* (1974), *Le matérialisme dialectique* (1940) et *Le marxisme* (1948).



produit par lui. Le corps est devenu un corps spatial.

Au centre du corps humain demeure un noyau irréductible, un « quelque chose » non-indifférent, qui associe dans l'espace tous les sens (odorat, toucher, ouïe, goût et vision). Un corps total avec des propriétés et dimensions spatiales. Ce corps-fondement de l'espace et du pratique sensible – se scinde en devenant sujet et objet de la pratique sociale.

L'humain (puissance, connaissance, action, amour, corps et âme) se développe alors, au moyen de contradictions, prend forme au moyen de l'inhumain. L'aliénation, selon Marx, n'est pas seulement théorique, idéale, mais surtout pratique : elle se réitère dans tous les domaines de la pratique<sup>2</sup>.

Dans le capitalisme, l'espace social absolu devient abstrait. Il se constitue progressivement en tant qu'*abstraction concrète*, avec une existence mentale et une réalité sociale concrètes.

Analyser et exposer la *production de l'espace* (un concept théorique et une réalité pratique) revient à l'élire comme un moment de la société actuelle, c'est-à-dire, comme un révélateur de cette même société qui peut permettre de l'appréhender en tant que réalité. Moment dans lequel, au moyen d'un resserrement extrême de la contradiction il est possible d'entrevoir sa fin, la possibilité de son dépassement. « Non seulement de caractériser l'espace où nous vivons et sa genèse, mais de retrouver la genèse, à travers et par l'espace produit, de la société actuelle »<sup>3</sup>

L'espace comme « milieu » parvient à la tautologie totale, produit le reproductible, produit en imitant la production passée. "Contradiction ultime : la capacité productrice de l'espace ne produisant que du reproductible n'engendre que le répétitif et la répétition. La production d'espace se change en son contraire : reproduction des choses dans l'espace"<sup>4</sup>

L'espace participe aussi bien des forces productives que des relations de production et de propriété, de l'idéologie, de la produc-

tion, de la réalisation et de la répartition de la plus-value. « Le moment où l'espace devient prédominant, c'est-à-dire où se constitue un espace dominant (politique), c'est aussi le moment où la production cesse d'assurer spontanément et aveuglément la reproduction des rapports sociaux (...) Le processus de reproduction ne s'autonomise pas fonctionnellement ; il se réalise dans un espace, l'espace politique, condition de la reproduction généralisée... »<sup>5</sup>

Dans le capitalisme, le mouvement créé par la consommation demande la reproduction de choses, en un espace de production. Cet espace à son tour requiert un espace de reproduction, contrôlé par l'État, qui garantit la reproductibilité même des choses. D'où la nécessité de la production d'espaces. D'un mode de production de choses dans l'espace on arrive à la production d'espaces. Dans le néo-capitalisme (capitalisme d'État) toutefois, l'espace institutionnel, en se fondant sur le répétitif et le reproductible, barre la création du nouveau. Cet espace de la bureaucratie frustre sa propre possibilité : *le mode de production de l'espace*, qui apporte avec lui la désintégration de la propriété privée de l'espace et conjointement avec cette derrière la suppression de l'État lui-même. « Ce qui implique le passage de la domination à l'appropriation <de la nature seconde> et le primat de l'usage sur l'échange (le dépérissement de la valeur d'échange) »<sup>6</sup>

L'espace capitaliste tente d'immobiliser l'espace. Le capitalisme s'approprie l'espace existant et tend à créer son propre espace. « À travers et par l'urbanisation, sous la pression du marché mondial. Sous la loi du reproductible et du répétitif, en annulant les différences dans l'espace et dans le temps, en détruisant la nature et les temps naturels. L'économique fétichisé dans le marché mondial et l'espace qu'il détermine, la politique portée à l'absolu ne risquent-ils pas de détruire leur propre fondement, la terre, l'espace, la ville et la campagne? Et, par conséquent, de s'autodétruire? »<sup>7</sup>.

Quel sera-t-il, cependant, l'« espace de catastrophe » de l'espace actuel ? "La nouvelle

<sup>2</sup> Henri Lefebvre, *Le marxisme*, PUF, Paris, 1983, 20<sup>ème</sup> édition, pp.39 et sq.

<sup>3</sup> Idem, *La production de l'espace*, anthropos, Paris, 1986, 3<sup>e</sup> éd., p.VIII

<sup>4</sup> Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, op. cit., p.434-5.

<sup>5</sup> Idem, *De l'État*, tome IV, op.cit., p. 307.

<sup>6</sup> Idem, *La production de l'espace*, op.cit, p.471.

<sup>7</sup> Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, op.cit., p.375-6.



modalité d'occupation spatiale semble aujourd'hui portée à ses plus extrêmes conséquences stratégiques: occupation des mers, menaces « tous azimuts » couvrant l'ensemble de l'espace planétaire et même au-delà. L'espace de la propriété étendu de la terre au sous-sol et à l'espace entier, pourrait à lui seul passer pour « espace de catastrophe » : il chaotise, atomise, pulvérise l'espace préexistant, le met en miettes<sup>8</sup>.

L'espace capitaliste - *homogène, brisé et hiérarchisé* - ne survit que grâce à l'étatique qui le soutient et le "planifie". Le dépassement possible devra par conséquent être double : de l'espace et de l'État. Et pourtant, les possibilités de l'œuvre et de réappropriation, les exigences du corps expulsé et déporté de l'espace abstrait, peuvent générer dans les souterrains de l'espace étatique des alternatives utopiques (un contre-espace, un contre-projet, une contre-culture).

L'espace pulvérisé tendrait à se reconstituer dans des espaces différenciés selon l'usage. L'espace étatique empêche cette reconstitution par la violence, voilée ou explicite. L'État n'élimine pas le chaos, seulement le planifie. « Seul le contrôle par la base et l'autogestion *territoriale* exerçant contre le sommet étatique une pression et menant une lutte réelle pour des objectifs réels, peuvent opposer à la démocratie concrétisée à la rationalité administrative, c'est-à-dire, soumettre la logique étatique à une dialectique spatialisée (concrétisée dans l'espace sans perdre de vue le temps, au contraire: en intégrant l'espace au temps et le temps à l'espace) ».<sup>9</sup>

Lefebvre lui-même reconnaît qu'il a eu une certaine attitude pamphlétaire dans la description de la production architecturale européenne d'après-guerre (périphéries, ghettos, ensembles, maisonnettes), ce qui l'aurait empêché de percevoir quelque chose qui pouvait indiquer quelque résidu en direction de son dépassement. « L'espace abstrait est donc répressif par essence et par excellence, mais d'une façon particulièrement habile parce que multiple, la répression immanente se manifestant tantôt par la réduction, tantôt par la localisation (fonctionnelle), tantôt par la hiérarchisation et par la

ségrégation, tantôt par l'art. Voir (de loin), contempler (ce qu'on a séparé), ménager des « points de vue » et des « perspectives » (dans les meilleurs des cas) change les effets d'une stratégie en objets esthétiques /.../ Ce qui ne correspond que trop bien à l'urbanisme de maquette et de plan de masse, complément de l'urbanisme d'égoûts et des voiries, où le regard du créateur se fixe à son gré et à sa aise sur des « volumes », l'œil faussement lucide qui méconnaît à la fois la pratique sociale des « usagers » et l'idéologie qu'en soi même il contient »<sup>10</sup>.

Pour Lefebvre « l'architecte, plus particulièrement, occupe une situation inconfortable. En tant qu'homme de science et technicien, producteur dans un cadre déterminé, il mise sur le répétitif. Entant qu'inspiré, artiste, sensible à l'usage et aux 'usagers', il mise sur le différentiel. Son lieu, c'est la contradiction douloureuse et le renvoi sans fin de l'un à l'autre. À lui, architecte, incombe une tâche difficile: surmonter la séparation entre le produit et l'œuvre »<sup>11</sup>.

Une nouvelle société pourrait inventer, créer, produire des formes nouvelles d'espace. Les relations de production et de propriété empêchent ces possibilités dans la mesure où elles fragmentent l'espace. Le réel conduit à la banalité des pavillons et des grands ensembles.<sup>12</sup>

La relation entre l'édifice (prose du monde) et le monument (poésie) est semblable à celle entre quotidienneté et fête, entre le perçu et le vécu, entre l'homogène et l'unique, entre produit et œuvre. « Il n'y a aucune raison de séparer l'œuvre d'art du produit jusqu'à poser la transcendance de l'œuvre. S'il en est ainsi, tout espoir n'est pas perdu de retrouver un mouvement dialectique tel que l'œuvre traverse le produit et que le produit n'engloutisse pas la création dans le répétitif »<sup>13</sup>.

Rappeler rapidement ces moments de l'exposition de la production de l'espace chez Lefebvre nous permet de réfléchir sur : le Mouvement Moderne d'architecture au Brésil (et dans le Tiers Monde) qui a eu des

<sup>8</sup> Idem, *De l'État*, tome IV, op.cit., p.320.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*, p.323.

<sup>10</sup> Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, op.cit., p.366.

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*, p. 456.

<sup>12</sup> *ibidem*, p.412.

<sup>13</sup> *ibidem*, p. 93.



caractéristiques différentes de l'européen surtout dans la mesure où il s'est décollé de sa base populaire (la question du logement de la classe ouvrière dans l'après-guerre) et où il s'est réalisé dans une société fort conservatrice. Ainsi à Brasilia, œuvre de Niemeyer, épitomé du modernisme brésilien, outre une « société technocratique-étatique-bureaucratique » - (qui) se projette si fidèlement dans l'espace, qu'il atteint une cocasserie dans l'aveu<sup>14</sup>, l'étatique produit simultanément la cité illégale (« les villes satellites »), le territoire envahi qui va accueillir les pauvres et exclus (les « candangos »), les bâtisseurs de la cité légale. On bâtit en même temps la maison des maîtres et la maison des esclaves<sup>15</sup> dans l'heureuse (re)interprétation de l'architecte J.B Villanova Artigas de l'expression de Gilberto Freire, il y a par conséquent création conjointe par l'étatisme brésilien moderne d'un urbain et d'un infra-urbain.

Quel serait son « espace de catastrophe » ? À notre avis cette possibilité se trouve contenue dans l'apparition, dans les années 70, et surtout de 80, de programmes municipaux importants de maisons auto-construites (« mutiroes »), auto-gérées, dans la région métropolitaine de la Grande Sao Paulo, reflet des vigoureux mouvements sociaux urbains de lutte pour l'habitation. Ces programmes avaient des projets élaborés par des structures techniques composées d'architectes, ingénieurs, avocats, sociologues, entre autres, qui ont tenté d'élaborer une nouvelle stratégie, susceptible de rendre viable la participation populaire directe aussi bien dans les projets que dans les chantiers des œuvres ; Si par rapport au projet la participation est restée encore limitée (pour des raisons évidentes), par rapport au chantier, le changement a été notable : locus traditionnel d'extraction de la plus-value (absolue et relative), les chantiers sont devenus par moments, lors de ces expériences, des lieux de citoyenneté, de joie et de fête.

L'espace contient des possibilités d'émancipation de l'homme à la recherche de son universalité. De même que pour Marx, le

prolétariat supporte toute l'aliénation et pour cela il est le germe du dépassement de la société capitaliste, aux yeux de Lefebvre, dans les villes homogènes et homogénéisantes du continent américain, avec les inégalités sociales immenses qu'elles rassemblent, à l'origine des processus de ségrégation et violence urbaine inédits, il pourrait se générer des pratiques indicatrices-révélatrices d'une transformation urbaine radicale.<sup>16</sup>

#### Renseignements sur l'auteur :

Architecte et urbaniste, professeur du Département de Technologie de l'Architecture et de l'Urbanisme de l'Université de Sao Paulo (USP), directeur de recherche au NAP/PLAC (noyau d'appui à la recherche production et Langage de l'Environnement Construit), recherche : Fleuves et Villes – identité et conflit, membre du Programme d'Études sur Henri Lefebvre au Laboratoire de Géographie Urbaine (LABUR) de la USP, participant du séminaire sur l'œuvre d'Henri Lefebvre organisé par le professeur. Dr. José de Souza Martin du Département de Sociologie de la USP (1987 à 1993). auteur de " O unico e o homogêneo na produção do espaço" in **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**, de José de Souza Martins (org.) São Paulo: Hucitec, 1996 et de "La fluvialité urbaine des fleuves" in **LUGARES: d'un continent, l'autre**, de Sylvia Ostrowetsky (coord.), Paris: L'Harmattan, 2001.

#### Bibliographie

- Lefebvre, H.,  
 - *Le matérialisme dialectique*, PUF, Paris, 1940.  
 - *Le marxisme*, PUF, Paris, 1948.  
 - *Du rural à l'urbain*, Anthropos, Paris, 1970.  
 - *La révolution urbaine*, Gallimard, Paris, 1970  
 - *Droit à la ville*, suivi de *Espace et politique*, Anthropos, Paris, 1975.  
 - *De l'État*, tome III et tome IV, UGE, col. 10-18, Paris, 1978.  
 - *Une pensée devenue monde*, Fayard, Paris, 1980.  
 - *La production de l'espace*, Anthropos, Paris, 1986.

<sup>14</sup> ibidem, 360

<sup>15</sup> référence l'œuvre de Gilberto Freyre, *Casa grande e senzala* (1933), en français *Maîtres et esclaves*, trad. Roger Bastide, Gallimard, Paris, 1952.

<sup>16</sup> Henri Lefebvre, *La Révolution Urbaine*, Paris, Gallimard, 1970, p. 193 pass.

