

# la somme et le reste

Études lefebvriennes - Réseau mondial

## TAISEZ-VOUS, LEFEBVRE !

Armand Ajzenberg

Ce numéro s'ouvre avec un article inédit de Georges Labica, décédé le 12 février dernier. Il est suivi d'extraits des préfaces d'André Tosel et Rémi Hess à l'ouvrage à paraître prochainement de Hughes Lethierry : *Penser avec Lefebvre*. Suivent ensuite une étude d'Alain Bihr et une critique littéraire d'Alain Anselin.

Curieusement, ou signe des temps, les trois premiers écrits mettent l'accent sur le relatif oubli d'Henri Lefebvre, aujourd'hui en France. Oubli qui résulte moins d'un désintérêt que d'une volonté affirmée de certains intellectuels et de la plupart des médias : Taisez-vous, Lefebvre !

Pour Labica, l'éclipse de lefebvre dans les années 70 fut d'abord mise en œuvre par le PCF. « *Éffacé au profit d'un Garaudy, auquel la mise en scène du fameux Comité central d'Argenteuil (1966) faisait jouer le rôle d'alter ego d'Althusser et lui donner la réplique* » (préface à *Métaphilosophie*, éd. Syllepse, 2000).

Pour Tosel, Lefebvre « fut marginalisé non par les interventions très dures menées contre lui alors par les philosophes du PCF Roger Garaudy et Lucien Sève, mais par l'entreprise critique de Louis Althusser et de son cercle rapproché qui proposa une autre interprétation de Marx, hostile aux deux moments de la pensée de Lefebvre, le romantisme révolutionnaire et l'humanisme issu des Manuscrits de 1844 ».

Rémi Hess se pose aussi cette question : « *Pourquoi les Français ont-ils voulu faire oublier Lefebvre ?* ». Sa réponse est : « *parce que Lefebvre a eu beaucoup d'ennemis. Il y a eu les dogmatiques de l'époque 1925 et 1955. Il y a eu aussi des ennemis d'autres natures, en philosophie, en sociologie, en histoire (...)* La haine de la droite s'explique. Mais on trouve une autre illustration de cette agressivité du côté du centre réformiste (...) Dix ans après la mort de Lefebvre, A. Touraine est toujours dans le ressentiment ».

Althusser, Lefebvre, là était la question, là est toujours la question. Un exemple : la lutte de classes.

Pour Althusser, « *ce sont les masses qui font l'histoire* », « *la lutte des classes est le moteur de l'histoire* ». Ces

(suite page 1)

## Sommaire

- Georges Labica : la Métaphilosophie	1
- André Tosel: préface à <i>Penser avec Lefebvre</i>	4
- Rémi Hess : préface à <i>Penser avec Lefebvre</i>	6
- Alain Bihr : Le nombre et le drame	9
- Alain Anselin : À propos de deux romans récents	26

## la somme et le reste

Revue éditée avec le soutien d'Espaces Marx

Diffusée par courrier électronique

Nos consultables et téléchargeables (prochainement) sur :

<http://www.lasommeetlereste.com/>

E mail : Ajzenberg@aol.com

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 Bellagnes (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), Lethierry Hughes, 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).

**Taisez-vous, Lefebvre ! (suite)**

thèses « marxistes-léninistes » « sont des Thèses pour la connaissance scientifique de l'histoire », des thèses qui « mènent à définir le prolétariat comme la classe que ses conditions d'exploitation rendent capable de diriger la lutte de toutes les classes exploitées », des thèses qui permettent aux prolétaires « de se donner et d'exercer la seule puissance dont ils disposent : celle de l'organisation en classe, et de l'organisation de classe, les syndicats et le Parti, pour conduire leur lutte de classe à eux » (Paris, 4 juillet 1972).

Pour Lefebvre, « les activités étudiées par Marx et mises au premier plan par la plupart des courants marxistes concernaient le travail, la production et les lieux de production, les rapports de production (...) Que se passe-t-il hors des lieux de travail ? J'ai proposé et je propose encore pour comprendre un ensemble de faits le concept de vie quotidienne. Ce concept n'exclut en rien celui de travail productif. Au contraire : il l'implique ».

« Cette attitude aboutit à faire entrer dans l'analyse et la conception marxistes des aspects négligés : l'architecture, l'urbanisme – et plus largement l'espace et les temps sociaux ». Ils sont devenus des marchandises, « c'est-à-dire des biens autour desquels se livrent de grandes luttes : le temps et l'espace restent le fondement de la valeur d'usage, bien que ou parce qu'ils sont entrés dans les valeurs d'échange. C'est à l'échelle mondiale qu'on se les dispute ; cette lutte pour le temps et l'espace, c'est-à-dire pour leur emploi et leur usage, est une forme moderne de la lutte de classes que n'a pas prévue Marx puisqu'elle n'existait pas de son temps » (Belgrade, 1983). Forme moderne de la lutte de classe qui « n'est pas intrinsèquement attachée à un sujet historique, la classe ouvrière déjà constituée » (Paris, 1991). On peut ajouter que cette forme moderne de lutte de classes n'exclut en rien celle traditionnelle. Au contraire : elle l'implique.

En ces temps de crise du capitalisme réellement existant, il est intéressant de se poser cette question : quelle conception de la lutte des classes est aujourd'hui la plus opératoire pour remplacer ce système par un autre – un communisme du 21<sup>e</sup> siècle ? - : celle d'Althusser ou celle de Lefebvre ?

Celle d'Althusser est difficilement tenable. Reste la tribu, ses inconditionnels, incapables de soutenir ses thèses mais encore assez puissants pour maintenir l'éclipse sur Henri Lefebvre (Elisabeth Roudinesco ou Alexandre Adler, chroniqueur au *Figaro*, par exemple). Éclipse qui résulte moins d'un désintérêt que d'une volonté affirmée de certains intellectuels et de l'ensemble des médias. Seule, *L'humanité*, par exemple, rendait compte de la sortie de chaque numéro de *La somme et le reste*. Les temps ont changés, cela fait des mois que cette pratique a disparu. Taisez-vous, Lefebvre ?

Georges Labica est mort le 12 février dernier. Pour lui rendre hommage, nous publions l'intervention inédite qu'il avait prononcée en 1994 au colloque tenu à Saint Denis. Merci à Sylvain Sangla pour ce texte. Texte que Labica avait développé dans sa préface à *Métaphilosophie* de Lefebvre édité en 2000 chez Syllepse.

**GEORGES LABICA : LA METAPHILOSOPHIE**

Colloque : *Henri Lefebvre, le possible et le quotidien*. (Juin 1994)

**Un livre et son destin**

Je voudrais développer une thèse simple pour dire que Henri Lefebvre est mort jeune, et j'essayerai de le montrer à partir de son ouvrage *Métaphilosophie*. Quand je dis qu'il est mort jeune, ce n'est pas une astuce mais une proposition théorique ; vous savez qu'il y a des gens qui meurent vieux en étant jeunes, lui est mort jeune tout en étant à un âge raisonnablement avancé.

Pourquoi *Métaphilosophie* ? Car je considère que c'est un ouvrage de synthèse qui est charnière dans l'œuvre de Lefebvre, dans lequel il s'est demandé ce qu'il avaient fait, ce qu'il faisait et ce qu'il lui restait à faire. Alors que les interventions de Lefebvre étaient souvent ponctuelles, là on a affaire à une intervention de type global. Je soulignerai d'abord l'étrangeté du fait que cet ouvrage est passé pratiquement inaperçu, ce qui étonnant quand on sait que l'ouvrage *Le Marxisme* est le best-seller de sa collection (il en était en 1990 à son 350<sup>e</sup> mille vendu). Passé inaperçu, à cause de son titre ? Je n'en crois rien, même si pour un lecteur non averti il est un peu bizarre, moins familier que métaphysique et pourtant, c'est la même démarche : la métaphilosophie c'est ce qui vient après la philosophie, comme la métaphysique c'était, du temps d'Aristote, les livres publiés après *La Physique*.

Je crois que le problème fondamental, par rapport au manque d'écho de ce livre, c'est simplement parce que dans la période historique de sa parution (en 1965) il s'est retrouvé coincé, court-circuité par deux ouvrages d'Althusser : l'ouvrage collectif *Lire le Capital* et *Pour Marx*. C'est une conjecture intéressante, car dans la philosophie française il est difficile d'imaginer deux personnes plus différentes. J'ai déjà dit hier que Lefebvre était un nomade, un ouvrier de chemins,



c'était de tous les philosophes marxistes celui qui avait la plus grande imagination théorique ; à l'inverse Althusser est un sédentaire, un homme de cabinet, un homme qui a perçu le monde et la vie sociale à travers le trou de la serrure de son bureau de l'École normale. La raison du manque d'influence de *Métaphilosophie* par rapport à ces deux ouvrages, c'est plus profondément que l'époque avait encore besoin de systèmes, de structures, de certitudes alors que Lefebvre apportait lui des pistes, des inquiétudes et non pas des systèmes, des dogmes.

Les ouvrages d'Althusser ont d'ailleurs très vite fonctionnés comme un cadre systématique à l'intérieur duquel on pouvait donner du grain à moudre aux spécialistes des universités, ce n'était pas le cas de l'ouvrage de Lefebvre.

Aujourd'hui, il me semble, les choses changent et l'on voit que le philosophe marxiste qui peut apporter des voies ouvertes, qui peut permettre à de nouvelles générations de penser, c'est Lefebvre beaucoup plus qu'Althusser. La *Métaphilosophie* me donne l'occasion de revenir sur plusieurs choses évoquées ces derniers jours, à commencer par le statut professionnel de Lefebvre : il est fondamentalement un philosophe ; il a fait de la sociologie pour des raisons qui me paraissent conjoncturelles, accidentelles, dans la mesure où l'université française, crispée sur ses principes, n'a pas voulu accueillir en philosophie quelqu'un qui n'avait pas les peaux d'âne. Mais Lefebvre d'après ses dires mêmes a toujours été un philosophe, quelle que soit la qualité de ses incursions ou excursions dans le domaine de l'urbain, de la sociologie proprement dite, avec par exemple son remarquable ouvrage sur la vallée de Campan.

La métaphilosophie, c'est très exactement le fait qu'un philosophe - il n'est pas le seul, mais dans la tradition française de ces cinquante dernières années c'est lui qui est allé le plus loin - prenne au sérieux la *11<sup>e</sup> Thèse sur Feuerbach*, c'est-à-dire la nécessité qu'il y a de ne plus seulement interpréter le monde mais d'essayer de le changer, de le transformer. Et Lefebvre s'est posé la question de savoir ce qui se passe pour la philosophie, la philosophie marxiste bien sûr, si on prend la 11<sup>e</sup> thèse au pied de la lettre. Et sa réponse, que l'on retrouve chez d'autres théo-

riciens marxistes, c'est que l'on ne trouve plus de la philosophie. Qu'est-ce que c'est alors ?

## La critique de la philosophie

Il faut dès lors conduire une critique de la philosophie telle qu'elle a existé jusqu' alors, et définir en même temps un champ qui devrait être le sien mais qu'elle n'a pas couvert. Lefebvre s'engage dans cette réflexion et si je ne peux pas donner ici le détail de *Métaphilosophie*, j'en indiquerai les grandes lignes dans la mesure où elles correspondent aussi à son statut personnel. Lefebvre est un philosophe qui se situe dans la tradition de Marx, c'est-à-dire quelqu'un qui brise les étiquettes et les divisions du savoir sur lesquelles nous vivons encore aujourd'hui. Il a souvent répété que le marxisme n'était pas réductible à une économie, à une théorie de l'histoire, à une sociologie (encore qu'il ait écrit une *Sociologie de Marx*, mais c'était pour étudier le marxisme sous un angle déterminé).

Le marxisme, précise-t-il, c'est tout cela en même temps, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Marx n'a pas voulu donner de nom à ce qu'il avait fait (vous savez que c'est par défaut que le nom de marxisme a été retenu), voilà le champ dans lequel Lefebvre va penser. Toute son activité personnelle et théorique montre qu'il est le transgresseur de ces frontières qu'il ne respecte pas. Il ne faut donc pas s'étonner que l'université, si jalouse des divisions du travail en son sein, ne lui ait pas fait véritablement sa place, ce qui rend la vie même de Lefebvre exemplaire.

Ce qu'il met en place, c'est trois grandes catégories qui sont celles de : *praxis*, au sens que Marx donnait à ce terme, c'est-à-dire la prise en considération du réel historique, de ce réel en tant qu'il constitue une histoire ; la deuxième catégorie est celle de la *poiésis*, au vieux sens grec de créativité, mais une créativité s'exprimant dans des œuvres, étant entendu que cette notion d'œuvre doit être prise en son sens le plus général ; et la troisième catégorie de la *mimesis* qui est littéralement l'imitation, la reproduction mais à laquelle Lefebvre donne le sens de l'éducabilité, de la constitution de modèles auxquels on puisse se référer.

Significativement, ces trois catégories d'origine grecque vont se croiser (c'est l'objet de *Métaphilosophie*) et vont produire une vision critique de la philosophie qui, à mon



sens, a deux directions: la première, c'est qu'elle est extraordinairement englobante et là encore on voit bien que Lefebvre n'a pas le souci de faire le départ entre ce que philosophiquement on pourrait appeler le noble, c'est-à-dire les grandes philosophies, et le moins noble, pour ne pas dire l'ignoble, c'est-à-dire les auteurs littéraires. Un des défauts de *Métaphilosophie* est qu'il ne comporte pas d'index, mais quand on relève quelques noms, on voit le champ extraordinaire couvert, il s'agit de : Marx, Hegel, Fourier, Kierkegaard, Spinoza, Schelling, Schopenhauer, Husserl, Mascolo, Baudelaire, Cendrars, Applinaire, le Dadaïsme, Héraclite, Kafka, Char, et j'en passe beaucoup.

On voit que Lefebvre a le sentiment qu'avec la 11<sup>e</sup> thèse une rupture s'opère, mais que cette rupture ne consiste pas à rejeter ce qui lui est antérieur, parallèle ou hostile dans notre tradition de pensée. Là aussi il y a une grande exemplarité, l'attitude de Lefebvre étant très différente de ce qui se pratiquait il y a quarante ans chez les intellectuels communistes, qui s'autocensuraient et savaient peu de choses de Husserl et d'Heidegger car ils ne les lisaient pas. Je me souviens d'une époque où on ne pouvait pas rentrer à une réunion de cellule avec *Le Monde* sous le bras. Il en allait de même avec les théoriciens dans cette vision absolument religieuse : il y avait ceux qui étaient autorisés, ceux qui étaient maudits et ceux qui étaient considérés comme les ennemis, ce qui fait que les références théoriques étaient extrêmement limitées, mais tout ceci n'a jamais été l'attitude de Lefebvre.

## Les résidus

La seconde raison est plus importante, c'est qu'à partir de ces trois catégories vont être désignés les champs que la philosophie n'a pas couverts, de ce point de vue, la catégorie essentielle (qui peut paraître bizarre) est celle de *résidu*. Résidu n'est pas un mot très valorisant, mais dans le tableau initial de *Métaphilosophie* il permet de découvrir tout ce que la philosophie a écarté et qu'il faut restituer pour déterminer le champ ouvert par la 11<sup>e</sup> thèse. Il y a quantité de résidus, par exemple en mathématiques (pour lesquelles Lefebvre avait un grand intérêt, notamment pour la *théorie des catastrophes* ou leur rapport à la dialectique), le résidu c'est le drame. Le résidu le plus important c'est ce que Le-

febvre nomme le quotidien, la quotidienneté non couverte par la philosophie ; l'on voit bien à ce propos que *Métaphilosophie* est un livre charnière car il permet de comprendre le développement des trois tomes de la *Critique de la vie quotidienne*.

Il n'y a pas de champ fermé pour la philosophie et cela est aujourd'hui intéressant, car la philosophie actuelle est en régression, elle travaille sur elle-même, elle est essentiellement une histoire de la philosophie, et non pas une histoire ouverte sur les ouvriers de chemins tels Marx, Nietzsche ou Freud à l'instar des années 70, mais un repli sur la philosophie antérieure à Kant. Et c'est ici que le thème des *résidus* prend tout son sens car il montre l'intérêt que le philosophe doit porter à son temps et à ce qu'il produit ; on trouve ainsi dans *Métaphilosophie* des analyses de la notion de gadget, de la mode yé-yé, etc. Évidemment, tout cela est très suspect aux yeux des philosophes et pourtant c'est par là que doit passer la démarche marxiste.

C'est ce qui fait que Lefebvre a été l'un des premiers à accorder un intérêt à Heidegger, cela peut paraître curieux dans la mesure où nous savons qu'il n'a jamais renoncé au national-socialisme, mais c'est parce que ce dernier a su développer, à son sens, des éléments ébauchés par Marx. On retrouve ici la *théorie des résidus* car Lefebvre dit qu'Heidegger a restitué le sensible, la *phusis* à la suite de Marx, c'est-à-dire l'intérêt pour la nature; il a considéré la chose (das ding) d'une manière concrète et non pas abstraite. Il dit que seul Heidegger a pris en considération la technique, thème important de nos jours. Et quand il compare le Sartre de la *Critique de la raison dialectique* et Heidegger, il note que malgré l'intérêt qu'il lui porte, il y a deux lacunes chez lui à savoir : la question de la nature et celle de la technique.

Il dit : "*Sartre perçoit bien le faire mais il n'a pas vu le créer et le produire*", il n'y a donc pas de théorie de la science chez Sartre. Autre importante lacune chez Sartre, contrairement à Heidegger et à Lefebvre lui-même, il ne s'intéresse pas à la *poiésis*.

## Le possible

Troisième et dernière raison de l'intérêt à porter à *Métaphilosophie*, le fait que ce soit un livre passé inaperçu, qui n'a pas été lu et qui est donc de nos jours presque inconnu,



est particulièrement dommageable pour notre époque et pas seulement pour celle des années soixante. En effet, le projet de Lefebvre est de même nature que celui de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* et que celui de Bloch dans *Le principe espérance*. On pourrait faire à propos de ce dernier ouvrage, avec le grand retard dans sa traduction (le troisième tome n'étant toujours pas paru), les mêmes remarques que pour *Métaphilosophie* ; on peut aussi rapprocher ces deux ouvrages par les dates (Bloch reprenant son ouvrage au début des années soixante).

Quoi de commun entre ces trois démarches, sans chercher un amalgame au-delà de leurs différences ? Tout d'abord la catégorie fondamentale de *possible*, c'est-à-dire cette idée que la démarche scientifique inaugurée par Marx travaille le réel pour en découvrir les possibles et les faire advenir. Lefebvre dit pour cette raison que les résidus doivent devenir des points de lutte, de résistance et il ne suffit donc pas de les comptabiliser. Ceci explique ses engagements politiques (comme le *situationnisme*), formes du mouvement social en marche dont il s'emparait. Ses livres sont des livres actuels, car ils rendent à l'utopie (à ce que Bloch appelait l'espérance) toute sa force transformatrice ; l'utopie n'est pas un simple produit de l'imaginaire, mais elle est inscrite dans le réel comme ce qui va nous dépasser (on est là encore dans la 11<sup>e</sup> thèse).

C'est pour tout cela qu'il est indispensable de rééditer *Métaphilosophie*, avec notes et index, car c'est dans ce type d'ouvrage que l'on va trouver, je pense aux nouvelles générations, de quoi s'élever contre la thématique de l'ère du vide, de la fin du monde, de l'ère du rien qui nourrit les interventions de nombre d'intellectuels depuis quinze ans ; c'est contre cela qu'il faut lutter avec le marxisme de *Métaphilosophie*, qui produit la valeur de l'espérance et la volonté de transformation à partir d'une réflexion sur le présent. Car la philosophie doit penser le présent, comme elle le fait depuis ses commencements (même avec Platon), et il faut donc défendre et revenir à cette tradition, et c'est pourquoi j'insiste tant sur l'intérêt de *Métaphilosophie*.

Je vous remercie.

Les textes qui suivent, d'André Tosel et Rémi Hess, sont des extraits de leurs préfaces à l'ouvrage, à paraître très prochainement, de Hughes Lethierry : *Penser avec Lefebvre*.

## ANDRÉ TOSEL

Professeur émérite de philosophie à l'Université de Nice-Sophia Antipolis

*Penser avec Lefebvre* de Hughes Lethierry

La communauté ouverte et plurielle des militants et des citoyens engagés dans le combat pour la transformation effective de la société du capitalisme mondialisé ne peut que se réjouir de disposer d'une nouvelle biographie intellectuelle et politique de ce penseur de grande envergure que fut Henri Lefebvre, du politique et théoricien qu'il fut toute sa longue vie durant, des lointaines années 1928 jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Il existe heureusement des biographies de qualité comme celles devenues classiques de Rémi Hess et de Michel Trebitsch. Il existe des groupes de travail discrets et effectifs comme celui qu'anime sur Internet Armand Ajzenberg. On observe de même ces derniers temps un regain d'attention de la part d'intellectuels français qui coïncide avec la réimpression d'oeuvres disparues du catalogue. A l'étranger, notamment en Amérique latine et aux États-Unis, l'intérêt pour Henri Lefebvre ne s'est jamais démenti. Son livre d'introduction *Le marxisme* publié dans la collection « Que sais-je ? » aux Presses Universitaires de France en est à 320000 exemplaires vendus depuis 1948. et il est traduit en plusieurs langues. Plusieurs générations se sont initiées ainsi à un Marx vivant. Ses recherches sur l'espace urbain, la ville, la production de l'espace sont des références mondiales qui dépassent le cercle des spécialistes. Et pourtant en France la pensée de Lefebvre, actif depuis 1928, membre du parti communiste français de 1928 à 1957, résistant et militant anticolonialiste, internationalement reconnu autour des années soixante a connu un oubli relatif autour des années soixante dix aussi bien de la part de l'intelligentsia dominante que des rescapés du marxisme

Ce ne furent pas ses démêlés avec l'orthodoxie communiste, anciens et bien connus, qui sont responsables de cette mise sous le boisseau, ni son activité universitaire et culturelle : proche un moment de



L'Internationale Situationniste de Guy Debord- il participa en effet activement et inventivement au mouvement de révolte de 1968 et ne rallia jamais le social-libéralisme au moment des illusions mitterrandistes. Henri Lefebvre fut avant tout pris à contre-pied par le changement de conjoncture théorique des années soixante. Lui qui fut le grand interlocuteur –et contradicteur féroce- de Sartre, le plus grand philosophe français du second tiers du XX<sup>e</sup> siècle, lui qui fut l'ami de jeunesse de Georges Politzer, le camarade de combat du penseur marxiste Georg Lukacs, lui qui fut le véritable introducteur créatif du marxisme dans la France de cette époque, capable tout à la fois de commenter Hegel, Marx et Lénine et de lire de manière originale Rabelais, Descartes, Pascal, Diderot, Musset et de comprendre l'importance de Nietzsche et de l'existentialisme, fut laissé sur le côté, comme Sartre d'ailleurs, par l'émergence du structuralisme de Lévi-Strauss, par la psychanalyse de Lacan, par l'entreprise généalogique de Foucault, par la déconstruction de Derrida, par le différentialisme de Deleuze. Mais surtout dans le champ du marxisme d'obédience communiste, il fut marginalisé non pas les interventions très dures menées contre lui alors par les philosophes du P.C.F Roger Garaudy et Lucien Sève, mais par l'entreprise critique de Louis Althusser et de son cercle rapproché qui proposa une autre interprétation de Marx, hostile aux deux moments de la pensée de Lefebvre, le romantisme révolutionnaire et l'humanisme issu des *Manuscrits* marxistes de 1844. Cette histoire reste à écrire comme nous en avertit Hughes Lethierry qui fait apparaître la complexité de la situation : Althusser a oscillé, en effet, entre le refus de nommer Lefebvre comme penseur marxiste original et des actes de reconnaissance. Lefebvre de son côté critiqua sans concession l'idée d'une coupure entre un jeune Marx humaniste penseur de l'aliénation et un Marx savant. Il maintint le caractère central de la notion d'aliénation en accord sur ce point avec Sève et réduisit à son tour l'oeuvre althussérienne au rang de marxisme structuraliste oublieux de la praxis.

Puis plombèrent sur les esprits les années de la révolution passive du capitalisme néo-libéral et celles, simultanées, de la restauration philosophique dont les nouveaux philosophes ne furent que le symptôme. Les

moralismes, kantien ou non, les positivismes furent d'accord pour de manière contradictoire à la fois dénoncer l'anti-humanisme structuraliste accusé de jeter aux orties le bon sujet de la morale et du droit privé et rejeter l'humanisme révolutionnaire accusé de mysticisme théologico-politique. Les débats marxistes perdirent de leur portée et Althusser finit lui aussi par rejoindre Lefebvre dans la même enfer idéologique. Cela ne les empêcha pas de continuer à penser l'un et l'autre, chacun à sa manière. L'un s'enfonça dans la tragédie personnelle du meurtre de son épouse tout en définissant une déconstruction de sa propre oeuvre autour du matérialisme aléatoire ; l'autre continua à vivre une jeunesse prolongée et à travailler à ses chantiers.. Mais l'heure de la rencontre agonistique était passée.

Hughes Lethierry n'entend pas instruire ce débat, ni bien d'autres antérieurs ou postérieurs ; il veut tout d'abord témoigner des années où il eut à côtoyer comme étudiant et découvrir la puissance éducative de Lefebvre qui après son exclusion du P.C.F.. engagea une carrière universitaire de sociologue à Strasbourg et à Paris X-Nanterre, tout en continuant à écrire articles, livres et à parcourir le monde. Lethierry assume sa subjectivité et donne ce qu'il nomme avec humour une égo-biographie, mais son égo n'est jamais envahissant et ne tire pas la couverture à lui. Cet ego c'est en fait celui d'un « nous », celui des intellectuels qui ont voulu se frotter au monde tel qu'il était et où la pensée-Marx était opératoire ; il est celui de l'enseignant de pédagogie et du militant qui dut vivre le reflux et l'échec du communisme soviétique et l'effacement médiatique des marxismes et qui apprit cependant de Lefebvre plus que l'art de résister l'art et le savoir de la contre-attaque sur les chantiers nouveaux où se jouent encore les batailles de demain, la vie quotidienne, la ville, l'espace et l'Etat

Cet enracinement subjectif donne à cette biographie une vivacité, une vitalité surprenantes qui donnent à lire avec plaisir une recherche nourrie de documents d'archives, d'informations de tous ordre où interviennent harmonieusement toutes les voix de cette histoire, sans acrimonie, sans ressentiment, toujours accompagnée d'une érudition d'historien impressionnante (rapports des renseignements généraux, procès



verbaux de réunions politiques, interviews, références à divers travaux spécialisés plus nombreux qu'on ne le croit. Lethierry veut avant tout entraîner son lecteur, donner une idée d'ensemble d'un parcours singulier, étonnant, plein, de rebondissements, celui d'un lutteur aussi souple et autocritique que ferme sur ses espérances de communiste. Lethierry guide son lecteur dans cette excursion au sein de ce volcan toujours en éruption, la vie et la pensée de celui qui fut en fait avec Althusser le plus important des marxistes français du siècle et un inventeur de problématiques. Il veut nous donner envie de le lire et de le repenser, c'est-à-dire de penser avec lui comme ce dernier sut penser avec les autres, Marx inclus bien sûr. Il évoque avec bonheur le furieux appétit de vie du penseur qui fut un amoureux des femmes, et partagea quelque peu le libertinisme de son ami le romancier Roger Vaillant.

(...)

Hughes Lethierry achève cette stimulante introduction par un chapitre proprement théorique consacré à l'aliénation. Il montre que cette catégorie qui a tant fait couler d'encre est pour Lefebvre non pas un résidu d'une problématique feuerbachienne ou hégélienne mais un fil conducteur indispensable pour donner une unité d'analogie à tous les phénomènes de désappropriation, d'exploitation et de domination qui sépare le commun des hommes de leur puissance sociale et individuelle d'agir et de penser, qui empêche la constitution d'une communauté humaine d'individualités libres et fraternelles. Lefebvre est conscient que la pluridétermination rend ce concept équivoque et en fait selon la formule de Paul Ricoeur « un concept malade ». Mais cette maladie est le condensé de la pathologie sociale grandissante qui est celle de la vie quotidienne dans les sociétés de capitalisme mondialisé.

Gageons que ce livre si personnel et si instructif contribuera à une relance non seulement de la connaissance de ce marxiste français, authentique créateur dont l'audace rappelle celle des libres philosophes de notre meilleur XVIII<sup>e</sup> siècle mais aussi une poursuite des chantiers qu'il a ouverts. Lefebvre est une aide pour tirer encore de Marx inépuisable des éléments au service d'une pensée et d'une pratique de l'émancipation sans

succomber aux faiblesses de cette pensée, sans se prendre dans les limites avérées du socialisme au cours de l'histoire du siècle passé. Gageons enfin que la recherche de Lefebvre aura son heure en ce que plus que beaucoup plus que d'autres, marxistes ou non, elle a su anticiper et éclairer des phénomènes décisifs de la mondialisation capitaliste qui bouleverse la vie quotidienne de masses humaines et fait des mégapoles le terrain et l'enjeu des luttes des multitudes urbaines, de luttes qui doivent réinventer l'idée du (bien et de l'être en) commun et du communisme.

---

### RÉMI HESS

Professeur à l'université Paris8-Vincennes, à Saint-Denis

#### *Penser avec Henri Lefebvre* de Hugues Lethierry

Le travail d'Hugues Lethierry m'apparaît du plus grand intérêt, car il se situe au niveau du mouvement général du penseur et non dans un secteur, un domaine, un moment particulier de son oeuvre... Il étudie de nombreux aspects de l'œuvre, mais en gardant comme horizon la question de la totalité. C'est un effort difficile et de longue haleine, quand on aborde le travail polyphonique de Lefebvre.

(...)

Je me suis étonné qu'en dehors du très gros travail éditorial accompli depuis la mort de H. Lefebvre par les éditions Syllepse<sup>1</sup> et les éditions Anthropos<sup>2</sup>, qui mirent à la portée

---

<sup>1</sup> Chez Syllepse, on trouve de Henri Lefebvre, après 1991 :

*Éléments de rythmanalyse, Introduction à la connaissance des rythmes*, préface de René Lourau, 1992 ; *Mai 1968, l'irruption de Nanterre au sommet*, préface, postface et prolongements par René Lourau, René Mouriaux et Pierre Cours-Salies, 1998 ; (en collaboration avec Norbert Guterman) : *La conscience mystifiée*, suivi de *La conscience privée*, préface de Lucien Bonnafé et René Lourau, 1999 ; *Métaphilosophie*, préface de Georges Labica, 2000 ; *Nietzsche*, préface de Michel Trebitsch, 2003.

<sup>2</sup> Livres d'H. Lefebvre que j'ai édités ou réédités dans des collections Anthropos, à Paris :



du public français une vingtaine de titres introuvables du philosophe, aucun des 96 anciens thésards du maître n'ait cru devoir produire un texte de référence sur sa pensée ou même stimuler un étudiant pour se lancer dans une vraie recherche. Comme le souligne

Hugues Lethierry, ils ont souvent préféré le piller ! H. Lefebvre montre pourtant que, pour lui, écrire sur Hegel, Nietzsche, Marx, Engels... permet de produire sa propre pensée. La confrontation à la pensée de l'autre est nécessaire.

(...)

- (2000), 4<sup>e</sup> éd. de *La production de l'espace*, 485 p., précédé de " Henri Lefebvre et la pensée de l'espace ", avant-propos à la quatrième édition de p. V à XXVIII.
- (2000), Seconde édition de *Espace et politique*, 174 p., précédé de R. Hess, " Henri Lefebvre et l'urbain ", pp. 1-6.
- (2001), 3<sup>e</sup> édition de *Du rural à l'urbain*, 300 p., précédé de R. Hess, présentation de la troisième édition, pp. V-XXVI.
- (2001), 2<sup>e</sup> édition de *L'existentialisme*, 252 p., précédé de R. Hess, préface à la Seconde édition " Henri Lefebvre philosophe ", pp. VI-XLVIII.
- (2001), 2<sup>e</sup> édition de *La fin de l'histoire*, 216 p. précédé de R. Hess, « Note de l'éditeur », pp. V-VIII, et de Pierre Lantz, Présentation de la seconde édition, pp. IX-XXII.
- (2001), 2<sup>e</sup> édition du *Rabelais*, 214 p. Préface à la deuxième édition « Le centenaire d'Henri Lefebvre », par R. Hess, pp. VII-XX ; avant-propos de Christine Delory-Momberger, « La littérature au risque du matérialisme historique et à la lumière de Henri Lefebvre » pp. XXI-XXVIII.
- (2001), *Contribution à l'esthétique*, 2<sup>e</sup> édition, 134 p., précédé de R. Hess, " Henri Lefebvre et l'activité créatrice ", pp. V à LXXIII. La longueur de cette présentation a fait dire à Michel Trebitsch que les ouvrages de Lefebvre me servaient à produire mes propres travaux... Ce n'est pas faux. Ici, le texte de Lefebvre était tellement court que le développement de la présentation s'imposait comme exigence éditoriale. Penser l'œuvre était pour Lefebvre de la plus haute importance. On trouve une prolongation de ma propre réflexion à ce niveau dans *Henri Lefebvre et la pensée du possible* (2009).
- (2002), *Méthodologie des sciences*, inédit de H. Lefebvre, 225 p., précédé d'une préface de R. Hess " Henri Lefebvre et le projet avorté du *Traité de matérialisme dialectique* ", pp. V-XXVI.
- (2002), 3<sup>e</sup> éd. de *La survie du capitalisme, la reproduction des rapports de production*, 225 p., précédé de Jacques Guigou, « Préface à la troisième édition », V-XIV, et suivi de R. Hess, " La place d'Henri Lefebvre dans le *collège invisible*, d'une critique des *superstructures* à l'analyse institutionnelle ", postface, pp. 197-214.
- (2009) 4<sup>e</sup> édition de *La somme et le reste*, 780 p., précédée de R. Hess et G. Weigand, « Un manuel d'analyse institutionnelle interne ».
- (2009) 3<sup>e</sup> édition du *Droit à la ville*.

Pourquoi les Français ont-ils voulu faire oublier Lefebvre ? La réponse est dans le livre d'Hugues Lethierry : parce que Lefebvre a eu beaucoup d'ennemis. Il y a eu les dogmatiques de l'époque du Parti entre 1925 et 1955. Il y a eu aussi des ennemis d'autres natures, en philosophie, en sociologie, en histoire. La pensée de droite ne l'a guère épargné ! Hugues Lethierry fait une analyse fine et convaincante de cette réalité... Parmi d'autres situations, il cite l'épuration de l'article Lefebvre dans la seconde édition du *Dictionnaire des philosophes*, des PUF, par une « comité scientifique » particulièrement réactionnaire qui supprima aussi le fait que Saint Augustin ait tété le sein de sa nourrice jusqu'à 7 ans. Stupéfiant ! Au point qu'un ouvrage est sorti sur ce scandale ! En 1984, Lefebvre avait le droit à 5 pages ; en 1993, seulement à une page !

La haine de la droite s'explique. Mais on trouve une autre illustration de cette agressivité du côté du centre réformiste dans un entretien avec Alain Touraine paru en 2001 dans la revue *Urbanisme* avec un dossier « Henri Lefebvre au présent<sup>3</sup> ». Dix ans après la mort de Lefebvre, A. Touraine est toujours dans le ressentiment ! Il confesse à Thierry Paquot et Corinne Martin (p. 19-20) :

« Avec Lefebvre, non seulement cela n'a jamais collé, mais je crois que nous sommes vraiment restés éloignés l'un de l'autre. J'ai détesté Lefebvre tout en étant d'ailleurs prêt à reconnaître ses qualités. Mais, fondamentalement, Lefebvre est un rhéteur qui, pour des raisons faciles à comprendre, a gardé le discours communiste tout en essayant de tricher un peu. L'homme était très intelligent mais aussi très désagréable, tel un lion rugissant pour dire « je suis le meilleur ». En 68, il est passé sous la table ; on ne l'a pas vu pendant un mois ! Lefebvre fait partie de la génération des gens qui ont mis du mou dans le système communiste, c'est déjà mieux que ceux qui n'en n'ont pas mis. Mais je ne trouve guère d'éléments novateurs

<sup>3</sup> *Urbanisme* n° 319, (juillet-août 2001, p. 37-44).



dans sa pensée. Son concept de critique de la vie quotidienne est surestimé ; à dire vrai, tous les sociologues, depuis Simmel, s'occupent de la vie quotidienne. Pour moi, il s'agit d'un non-concept, c'est pire que la ville. L'analyse sociologique consiste à défaire ce qui est mélangé, quitte à retrouver une fonction de communication entre les concepts. Lefebvre, c'est aussi tout un clan et j'ai toujours eu des rapports extrêmement mauvais avec un de ses assistants, René Lourau ; en revanche, j'ai toujours eu des sentiments de grande estime pour un autre de ses assistants, Jean Baudrillard. »

Pour nous qui avons eu Lefebvre, Touraine, Lourau, Baudrillard comme enseignants, et qui avons gardé la manie de lire tous leurs livres, il est certain qu'il n'y a pas photo ! Notre jugement est à l'opposé de celui de Touraine. Que restera-t-il des concepts tourainiens ? D'ailleurs, qui lit encore Touraine ? Qui a envie de traduire Touraine ? *La production de la société* de Touraine ne donne aucune de ses sources en 500 pages (pas de notes en bas de page). D'où tire-t-il ce qu'il raconte ? Il se pose en prophète de la Réforme, mais c'est un livre désimpliqué. De même *Lettres à une étudiante* : où l'on a fait disparaître les réponses de l'étudiante ! Ce sont elles qui nous intéresseraient ! Ce type de livre ne résiste pas au temps de crise ! De même avec la méthode d'intervention de Touraine reprise justement à Lefebvre, Lourau, Lapassade, dix ans après *Les clés pour la sociologie* ! Qui la pratique ? Alors que la socianalyse, que Lefebvre voyait comme la mise en action de la dialectique, elle est toujours pratiquée, notamment par Patrice Ville, notre condisciple de Nanterre ! Touraine s'interroge sur Lefebvre en mai 68. Mais lui, où était-il le 22 mars, puis en avril 1968, quand la bibliothèque de sociologie était occupée par une université critique ? Notre objectif n'est pas ici d'opposer Henri Lefebvre à Alain Touraine, mais de souligner que ce n'est pas avec le juste milieu que pense Henri Lefebvre : il n'est pas un penseur du juste milieu. C'est un penseur de la dialectique. Il est polémique. Il se confronte. Par exemple, il écrit en 1967 en avertissement au *Droit à la ville* : « Cet écrit aura une forme offensive (que certains jugeront peut-être offensante)... ». Henri Lefebvre est aussi un sociologue non seulement engagé (comme Sartre), mais impliqué... C'est une dimension

très importante sur laquelle nous allons revenir !

(...)

Des pensées comme celles de H. Lefebvre, G. Lapassade et R. Lourau ont été ensevelies par ceux-là même qui bricolaient la récupération de leurs intuitions révolutionnaires pour la Réforme... Une chose qui leur a été reprochée : l'implication, le fait de faire entrer dans l'analyse l'explicitation du lieu d'où l'on parle ! H. Lefebvre, G. Lapassade et R. Lourau énonçaient le lieu d'où ils parlaient. Ils en faisaient l'analyse. *La somme et le reste* est une autobiographie critique extraordinaire ! C'est un manifeste de l'implication ! C'est aussi un programme pour agir. Ecrite à 57 ans, cette *Somme* décrit l'horizon de ce qui va se faire dans les trente années suivantes ! Qui a fait mieux que Lefebvre dans ce travail régressif-progressif appliqué à soi-même ? Où j'en suis (en 1959, il vient d'être viré du Parti, où il militait depuis trente ans), d'où je viens ? Où puis-je aller ? Lefebvre s'applique à lui-même la méthode qu'il pratique pour dégager ses objets sociologiques, pour produire ses analyses politiques. C'est cette méthode régressive-progressive que Sartre reprendra à Lefebvre. Sartre rend magnifiquement hommage à H. Lefebvre dans *Questions de méthode*, dans *La critique de la raison dialectique* ! A partir de cette auto-analyse, de cette méditation de 800 pages sur son auto-formation, de ce Manifeste pour une éducation tout au long de la vie, Lefebvre produira 30 livres importants, sera traduit dans trente langues !

Hugues Lethierry n'est pas de ceux qui ne veulent rien devoir à personne. Il travaille. Il cite ses sources. Lui est un scientifique. Il fait une enquête... Je pourrais discuter un ou deux points de détail de son travail (je ne partage pas son point de vue sur la dialectique Althusser/Lefebvre, par exemple), mais ce n'est pas la place ici de discuter dans son livre des questions particulières. Une seule chose importe pour nous aujourd'hui : Hugues Lethierry ouvre une voie. Il faut le suivre et prolonger sa recherche en France, car c'est chez nous que se trouvent beaucoup de traces du travail lefebvrin, encore que, comme il le souligne, la paroisse de Lefebvre, c'est le mondial !...



Le texte qui suit est la première partie d'une contribution très importante d'Alain Bihr à la pensée d'Henri Lefebvre. Texte qui avait été produit en 2001 à l'occasion du colloque intitulé : *Centenaire d'Henri Lefebvre*. Il nous a paru intéressant de commencer sa publication dans ce numéro. La suite donc au suivant.

## Alain BIHR

### LE NOMBRE ET LE DRAME

#### Première partie

#### Essai métaphilosophique sur les rapports entre le conçu et le vécu

In memoriam Henri Lefebvre(1901-1991)

#### 1. La fondamentale et ses harmoniques.

On ne saurait mieux ouvrir une réflexion sur les rapports entre le conçu et le vécu qu'en partant d'une image empruntée au domaine musical et qui me servira de guide dans la suite de l'article. La musique ne représente-t-elle pas précisément l'unité du nombre et du drame, du mathématique et du pathétique, du conçu et du vécu ?

L'acoustique enseigne que tout son est produit par un phénomène vibratoire et que ses principales qualités sont fonctions des caractéristiques de ce phénomène. Ainsi l'intensité du son dépend de l'amplitude de la vibration ; sa hauteur de la fréquence de la vibration ; quant au fameux timbre du son, qui fait qu'une même note jouée par deux instruments différents donnera lieu à deux sons différents, il est fonction d'une propriété singulière des mouvements vibratoires sur laquelle je vais m'arrêter un moment.

Le théorème de Fourier énonce en effet qu'un mouvement vibratoire quelconque (c'est-à-dire irrégulier) de fréquence  $f$  peut se décomposer en une somme algébrique de mouvements vibratoires sinusoïdaux (c'est-à-dire réguliers) de fréquence  $f$ ,  $2f$ ,  $3f$ , etc., le nombre des termes de la série étant défini (limité) pour une vibration donnée. L'ensemble constitue ce qu'on nomme une série de Fourier ; le premier élément de la série en constitue la *fondamentale*, les suivants ce qu'on appelle ses *harmoniques*. Le timbre différent de deux sons correspondant pourtant à une même note (c'est-à-dire à une fondamentale de même fréquence) s'explique ainsi par leur décomposition en deux séries de Fourier différentes. Car à une même fondamentale peuvent correspondre des séries d'harmoniques différentes qui se laisseront "entendre" comme des sons aux timbres différents.

Les rapports entre une fondamentale et ses harmoniques sont complexes mais riches d'enseignement. C'est évidemment la fondamentale qui commande les harmoniques, c'est elle qui en fixe la hauteur, c'est elle, pourrait-on dire, qui donne le ton. Elle constitue l'élément structurant de la série, c'en est le facteur d'ordre. Et pourtant que serait la fondamentale sans les harmoniques ? Un son pur certes, mais dépouillé, pauvre, plat, réduit ; ce serait un son sans résonance affective et émotionnelle, sans capacité d'évocation, sans pouvoir de suggestion : c'est très exactement ce degré zéro du son que parviennent à produire certaines machines électroacoustiques contemporaines, construites précisément à cet effet, c'est-à-dire de sorte à produire des sons qui ne donnent pas lieu à des décompositions en séries de Fourier, donc des sons produits par des mouvements parfaitement sinusoïdaux - d'où la médiation nécessaire de l'électronique.

Ce sont en effet les harmoniques qui donnent au son sa couleur ou sa chaleur propres, sa valeur spécifique, ce sont elles qui lui confèrent ses connotations pathétiques, qui font que le son rendu par tel instrument (par exemple le violon) évoque immanquablement la tension douloureuse, l'effort ; alors que ce même son produit par tel autre instrument (par exemple la harpe) évoque la détente, la dispersion liquide, etc. Autrement dit, les harmoniques *transfigurent* la fondamentale : selon la série d'harmoniques en laquelle elle se prolonge, la valeur acoustique, esthétique, sémiotique de la fondamentale sera essentiellement différente. Remarquons donc en passant que la valeur d'une note est ainsi fonction de l'instrument qui l'interprète, mieux : qui la produit ; et qu'à chaque instrument correspond donc une "valeur" différente.

Ne peut-on transposer cette image, empruntée au domaine musical dans le domaine théorique ? Et concevoir les rapports entre le conçu et le vécu sur le mode des rapports entre une fondamentale et ses harmoniques ? Telle est l'idée qui va me servir de fil conducteur dans ce texte.

#### 2. Le conçu : la théorie classique du concept.

Avant de développer la perspective ainsi ouverte, définissons précisément les



termes engagés par la problématique. Et tout d'abord, que faut-il entendre ici par *le conçu* ?

Il s'agit du champ entier de la connaissance, traversé d'innombrables trajets et projets, ayant tous pour point de départ la proposition formelle tautologique, évidente mais vide, qu'est le principe d'identité ; et montant tous vers cet horizon hors de portée, vers cette utopie de la connaissance réelle : la connaissance totale, intégrale, achevée, parfaite, absolue. Ce champ est défini (déterminé et limité) par *une forme : celle du concept*, qui a été élaborée au cours d'une histoire complexe, histoire qui a mis en jeu non seulement des superstructures institutionnelles et idéologiques, mais aussi plus fondamentalement, ainsi que j'essaierai de le rappeler brièvement, les structures sociales et économiques. Dans le devenir de cette forme (le concept), je distinguerai successivement trois moments à la fois théoriques et historiques.

2.1. *Premier moment: le moment logique ou aristotélicien.* Avec Aristote qui reprend et formalise les recherches platoniciennes sur le *logos* (le discours rationnel), ses démarches et ses catégories, avec l'élaboration de la logique formelle qui s'ensuit, le concept est placé pour la première fois sur son propre plan : il est saisi comme forme de la pensée et de la connaissance.

Comme toute forme, le concept ne se dégage que par *réduction* (mise à l'écart ou entre parenthèses) d'une part de son contenu, autrement dit par une procédure d'analyse et d'abstraction qui ne retient que les déterminations les plus générales du contenu qui se trouvent aussi être ses déterminations essentielles. Le concept de chien ne nous dit que ce que tous les chiens (le genre) ont en commun, réduction faite des traits particuliers à telle race de chiens (l'espèce) et a fortiori des caractères singuliers propres à tel chien (l'individu). Il nous livre ainsi l'essence du chien : ce sans quoi un chien n'est pas un chien et, par conséquent, ce par quoi un chien est un chien. Il n'y a donc de concept que du général et du nécessaire (ce qui exclut, pour Aristote, l'individuel et le singulier du champ de la connaissance). Remarquons que la procédure de réduction n'affecte pas seulement une part du présumé objectif du concept ; elle affecte aussi une part de ce qu'on pourrait nommer son présumé subjectif. La procé-

sure qui met à l'écart ou entre parenthèses les déterminations particulières et singulières du donné objectif réduit de même ce qui informe le sujet de ou sur ces déterminations : sa sensorialité, sa sensibilité, son affectivité, son imagination, etc., bref le champ entier de ce que l'on nommera plus tard sa subjectivité, pour ne le poser que comme sujet rationnel (sujet de connaissance).

Cette procédure de réduction est certes une procédure *mentale* : c'est même celle par laquelle l'esprit, la pensée, prend conscience de ses capacités rationnelles. Cependant elle est conditionnée par un certain nombre de processus *sociaux*. Pour qui considère l'*Organon* aristotélicien dans son ensemble, sans en isoler les seuls *Analytiques*, il devient rapidement évident que la réflexion qui donne naissance à la logique formelle prend place au sein de recherches plus générales sur le langage (incluant la grammaire, la rhétorique, la poétique), rendues nécessaires et possibles à la fois par la position et la fonction dévolues au langage au sein de la vie politique de la Cité grecque, plus particulièrement au sein de la démocratie athénienne. Que la Cité cherche à s'organiser politiquement sur la base d'un consensus recherché à travers la libre confrontation des opinions et des discours, autrement dit que le langage se voit conférer une position centrale au sein de la pratique politique, cela contribue tout à la fois à multiplier, complexifier, enrichir les formes discursives (naissance de la rhétorique) et à introduire un rapport médiat au langage et à ses formes, que celui-ci devienne objet de commerce avec la sophistique ou objet de réflexion avec la philosophie.

Cependant la démocratie politique elle-même est conditionnée par un certain devenir de la structure socio-économique qui lui sert de base. La *diaspora* du discours, effet direct de la vie politique démocratique de la Cité grecque impliquant l'éclatement du discours archaïque, du discours unique et unitaire du mythe, n'est jamais que l'effet et le reflet de la dissolution des structures sociales (gentilices) dont le mythe était la superstructure religieuse<sup>4</sup>. Cette action dissolvante, c'est celle qu'exerce l'échange marchand (la mar-

<sup>4</sup> Mouvement déjà bien saisi et décrit par Friedrich ENGELS dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, traduction Editions Sociales, Paris, 1962.



chandise et l'argent) à l'égard des formes de production, de propriété et d'organisation sociale basées sur l'usage ; c'est le cas à Athènes aux VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, comme ce sera plus largement le cas dans toute l'Antiquité dont l'histoire sera marquée par ce conflit entre l'usage et l'échange (avec prédominance persistante de l'usage sur l'échange), entre la propriété mobilière (celle de l'argent et des formes archaïques du capital commercial et usuraire) et le propriété immobilière (foncière).

Nous devinons ainsi le lien étroit unissant les trois formes marchande, politique et logique qui réalisent, chacune à leur niveau, une mise en équivalence, une mise en rapport impliquant l'égalisation, l'uniformisation, l'homogénéisation des termes mis en rapport. De *la forme marchande* qui procède de et à la mise en équivalence des produits du travail (impliquant la réduction des traits de ceux-ci qui se rattachent à la nature et au travail productif : à leur valeur d'usage) à *la forme logique* qui procède de et à la mise en équivalence des contenus du discours (pour en dégager la signification générale et abstraite: le concept), en passant par *la forme politique* (la démocratie formelle) qui procède de la mise en équivalence des discours eux-mêmes, des intérêts qui les sous-tendent, des sujets qui les portent, s'opère un vaste processus de réduction sociale et mentale de la *praxis* historique dont le concept n'est que le produit et le moment le plus abstrait.

Certes, les conditions historiques et sociales de l'élaboration de la forme conceptuelle échappent en majeure partie à Aristote. Ce dernier rattache celle-ci non pas à l'oeuvre réductrice d'autres formes mentales et sociales opérant au sein de la *praxis*, mais à une *métaphysique de la substance*. Ce qui engage ultérieurement la doctrine aristotélicienne du concept dans des conflits et impasses apparemment insurmontables (cf. la querelle médiévale des universaux), la forme conceptuelle étant tantôt hypostasiée en un moment (le moment formel) de la substance, tantôt au contraire dévalorisée en étant réduite à une simple dénomination de la substance (position nominaliste).

2.2. *Deuxième moment du devenir de la forme conceptuelle : le moment analytique ou cartésien.* Certes, il n'y a pas chez Descartes à propre-

ment parler de théorie du concept. La forme conceptuelle semble rejetée par lui avec l'ensemble de la logique formelle, au rang des vieilleries scolastiques. Passant d'une métaphysique de la substance à une métaphysique du sujet, Descartes ouvre la voie à une réflexion gnoséologique (on dirait aujourd'hui épistémologique) qui se centrera davantage sur *le jugement* que sur le concept : de Descartes à Kant, l'entendement est avant tout défini comme faculté de jugement, entendue comme faculté de *relier des concepts entre eux dans des jugements*.

Cependant la démarche cartésienne, qui postule le primat onto-axio-logique du sujet sur l'objet, n'est pas sans incidence sur la compréhension de la forme conceptuelle. Somme toute qu'avait fait Aristote ? Il avait procédé à l'inventaire et à l'analyse des catégories du discours en partant de celui-ci comme d'un donné. Descartes, au contraire, en posant le sujet comme centre et source du discours rationnel, expose *la production du discours et de ses catégories* : il remonte du discours comme *produit* à la démarche *productrice* du discours. C'est cette démarche, bien plus que son résultat, qu'il s'agit de formaliser pour Descartes : d'où sa problématique de *la méthode*. Du coup, le concept se définit moins formellement (statiquement) par son extension et sa compréhension que comme moment (produit, moyen et étape à la fois) d'une démarche essentiellement analytique : c'est par et pour elle que le concept prend sens et existence. Grâce à Descartes, le concept est saisi pour la première fois comme fonction de la rationalité analytique, de ce que Hegel nommera plus tard l'entendement (*der Verstand*) par opposition à la raison (*die Vernunft*).

Cette analytique du concept, qui féconde et concrétise la logique aristotélicienne du concept, prend place et sens au sein du développement des sciences de la nature, ainsi que cela est attesté immédiatement par l'oeuvre même de Descartes lui-même. Visant selon ses propres termes à rendre l'homme "*maître et possesseur de la nature*", ces sciences constituent donc le pendant mental de l'acte social de travail. En ce sens, le concept devient l'analogue logique de ce qu'est l'outil ou l'instrument sur le plan technologique : oeu-



vre d'une démarche analytique, il en devient à son tour le moyen<sup>5</sup>.

Rattachée à une métaphysique du sujet, cette élaboration de la rationalité analytique ne va pas néanmoins sans poser des problèmes. En particulier, la primauté accordée au sujet brisant l'unité du rapport sujet-objet, la portée objective du concept devient problématique : dans quelle mesure cette détermination subjective qu'est le concept garantit-elle la fameuse *adequation rei et intellectu* qui définit traditionnellement la vérité ? Contrairement, la démarche cartésienne qui permet de saisir la connaissance dans sa puissance négative (l'entendement analytique) tend aussi à la rendre incompréhensible. Contradiction que tenteront vainement de surmonter et le rationalisme (par le recours à la garantie divine) et l'empirisme (par le recours à l'intuition et à l'immédiateté sensibles).

2.3 *Troisième moment du devenir de la forme conceptuelle : le moment dialectique ou hégélien.* Avec Hegel, le concept est à son apogée : le fétichisme hégélien du savoir transforme le concept en centre de la réflexion philosophique. Celle-ci ne se situe plus ni du côté de la substance (divine ou naturelle) ni du côté du sujet (empirique ou transcendantal) mais dans le concept, médiation de la substance et du sujet. Du concept, Hegel restitue et récapitule le devenir multiple puisqu'à la fois phénoménologique, logique et historique, respectivement dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la *Science de la Logique* et les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Devenir dramatique d'ailleurs, puisque le concept ne se conquiert et ne se développe qu'à travers scissions, séparations, contradictions qu'il faut incessamment dépasser. Au cours de ce devenir, le concept vit, travaille, il produit, il se bat ; c'est pour Hegel le véritable sujet et enjeu de l'Histoire. Les différents moments, à la fois élé-

ments constitutifs et étapes transitoires de son auto-production, figures de la conscience ou formes de l'Esprit, n'ont de sens qu'en tant qu'ils contribuent à cette irrésistible ascension du concept vers l'Idée, le Savoir absolu, le Système de la Science. Au sein de ce dernier, tous ces moments se retrouvent, répertoriés, archivés, ordonnés dans et par l'exposition conceptuelle.

Cette omniprésence et cette omnipotence du concept dans la réflexion hégélienne ne va pas sans transformation de la forme conceptuelle elle-même, donc sans un travail sur le concept de concept. L'entreprise hégélienne de totalisation du savoir, de l'histoire, de la *praxis* sociale (ce que Hegel nomme l'Esprit), de l'Être enfin, dans et par la forme conceptuelle, implique une complexification de celle-ci. Tel est fondamentalement le sens de la fameuse méthode dialectique : "*La logique, quant à la forme, a trois aspects : a) l'aspect abstrait, ou qui relève de l'entendement, b) l'aspect dialectique, ou négativo-rationnel, c) l'aspect spéculatif ou positivo-rationnel. Ces trois aspects ne constituent pas trois parties de la logique, mais ils sont des moments de tout ce qui est logico-réel, c'est-à-dire de tout concept, ou de tout ce qui est vrai absolument parlant*"<sup>6</sup>. Tout concept possède ainsi selon Hegel un triple aspect ou moment :

a) *Un moment positif* : en tant qu'oeuvre de l'entendement analytique, le concept détermine l'Être et les êtres ; il produit des déterminations positives, mais séparées les unes des autres, donc abstraites en ce sens. Hegel reprend donc le moment analytique ou cartésien du concept en en soulignant à la fois la nécessité (contre toutes les formes d'intuitionnisme) et l'insuffisance (les limites, les dangers pour la connaissance).

b) *Un moment négatif* (ou dialectique au sens strict). En quoi consiste ce moment négatif ? Tout d'abord à *prendre conscience de la négativité fondamentale de la pensée*, de toute pensée comme telle. Ce thème est l'un des plus originaux et des plus profonds de la pensée hégélienne. Pour Hegel, la pensée est d'abord et essentiellement *négative* ou mieux *négratrice* : il n'y a pour lui de pensée (et donc de connaissance possible) que dans la négation, donc en un sens que dans la destruction

<sup>5</sup> Le lien entre le développement de la rationalité analytique et l'émergence de nouvelles formes de combinaison des facteurs du travail au sein de la manufacture capitaliste naissante a fait l'objet de nombreuses études. Citons notamment celle pionnière de Henryk GROSSMAN, "*Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur*" (Les fondements sociaux de la philosophie mécaniste et la manufacture), paru dans *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1935, Paris, Librairie Félix Alcan.

<sup>6</sup> *Encyclopédie des sciences philosophiques*, paragraphe 79, traduction Gallimard, Paris, 1970, page 139.



et la mise à mort de son objet, quel qu'il soit. L'oeuvre de connaissance est tout d'abord une oeuvre de mort. A cet aspect mortifère de la pensée et du concept se rattache leur aspect crépusculaire (cf. la célèbre image de l'oiseau de Minerve).

Cette négativité de la pensée, qui n'est jamais que celle plus générale de l'Esprit à l'égard de l'immédiateté naturelle, c'est l'entendement qui l'assume dans l'ordre de la connaissance. Les déterminations positives que produit l'entendement sont en effet l'oeuvre de sa négativité : déterminer, c'est-à-dire fixer à part une détermination de l'existant, c'est nier celui-ci dans son unité immédiate, sa complexité interne, son devenir. "*Omnis determinatio est negatio*" comme le disait déjà Spinoza. Telle est la grande force de l'entendement. Telle est aussi sa grande faiblesse, car l'entendement n'arrive pas à se libérer de sa négativité propre, il n'arrive pas à dépasser le stade des déterminations séparées, fixées les unes hors des autres ; il laisse ainsi échapper et l'unité de la réalité et son mouvement, son devenir.

La première tâche de la raison sera donc elle aussi négative. Il s'agira de critiquer le caractère unilatéral des déterminations de l'entendement et donc en particulier des concepts formés par l'entendement, d'en souligner les limites, d'en marquer l'insuffisance. En somme, la raison retourne contre l'entendement sa propre négativité et n'est en un sens que ce renversement : elle est la négation de la négation qu'est l'entendement.

c) *Un moment spéculatif* (ou dialectique au sens large). Que produit cette négation de la négation ? Elle permet la restitution de ce que l'entendement a écarté dans et par sa démarche réductrice. La critique du caractère unilatéral (abstrait) de la détermination conceptuelle permet de restituer les rapports entre les différents concepts. A travers leurs différences, oppositions, contrariétés et contradictions mêmes, la pensée se réapproprie le réel dans sa totalité, sa complexité, sa mobilité. Au cours de ce processus de restitution naissent de nouveaux concepts dépassant les précédents. Le savoir chemine ainsi de concept en concept jusqu'à l'Idée qui les totalise.

En quoi consiste par conséquent la dialectique du concept introduite par Hegel ? A intégrer la négation ou, si l'on préfère, la critique

du concept (de son caractère abstrait ou réducteur) au sein du concept lui-même et de son développement. Ce qui ouvre la forme conceptuelle, jusqu'alors close sur elle-même, sur une pensée de la médiation, de la contradiction et du dépassement : de la totalité, de la négativité, de la possibilité. Triade sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir plus loin, et qui définit très exactement la pensée dialectique dans toute son extension et sa complexité.

Cependant, si la négativité joue pleinement chez Hegel au niveau du concept, forme élémentaire du *logos*, on sait qu'elle est en définitive subordonnée à une positivité supérieure : celle du Système (du savoir). Si la forme conceptuelle s'ouvre chez Hegel dans et par le travail de la raison, ce n'est que pour mieux établir la clôture de celle-ci au sein de la forme systématique. La dialectique de Hegel reste bien en ce sens spéculative (métaphysique) : elle prétend épuiser l'Être et s'épuiser dans son discours systématique sur l'Être. Ou, plus exactement, la dialectique, qui exige la critique et le dépassement de toute détermination fixe et figée de la pensée, se trouve démentie et réduite par la volonté métaphysicienne de Hegel, qui implique au contraire la détermination systématique de la pensée : sa clôture en un système. Volonté métaphysicienne dont la raison est à chercher en définitive dans la collusion établie par Hegel entre philosophie et politique : le Système théorique couronne et clôt le savoir comme le Système pratique (l'Etat) clôt et achève la pratique.

Que reste-t-il en dehors de l'entreprise hégélienne ? Rien au regard du philosophe : le Système absorbe et résorbe tout en lui. En fait, un champ immense que le Système et la forme conceptuelle elle-même ignorent et négligent dès l'origine: le vécu.

### 3. Le vécu : essais de définition.

Commençons par situer cette notion encore très confuse de vécu. A quel registre de la pensée et de la réalité appartient-elle ? A quel domaine se réfère-t-elle ?

Je n'en ferai pas une catégorie psychologique. Pour moi, le vécu, ce ne sont pas seulement les données immédiates (sensorielles, perceptives, affectives, émotionnelles, etc.) de la conscience et de la conscience de soi. Comprendre ainsi le vécu, c'est le réduire, c'est



n'en exposer qu'un aspect, qu'un moment, qu'une possibilité : celle qui s'actualise dans et par la conscience de soi précisément, par le mouvement réflexif qui amène la conscience à se replier sur elle-même. Dans et par cette démarche qui enferme le vécu dans la conscience de soi s'estompent la conscience et la connaissance des conditions objectives (naturelles et sociales) du vécu, conditions qui le déterminent dans ses formes et ses contenus. Le vécu doit donc se comprendre comme relation (médiation) entre le sujet (individuel ou collectif), sa conscience et sa conscience de soi, et les conditions objectives qui déterminent sa conscience, son existence, sa pratique sociale. Niveau de la conscience certes, le vécu est cependant, comme tout moment de celle-ci, produit de l'interaction entre la spontanéité subjective et les données objectives.

Je ne ferais pas davantage du vécu *une catégorie philosophique*. Si le vécu n'est pas réductible à la singularité de la conscience de soi individuelle, on ne peut à l'inverse en faire une catégorie générale ou universelle (à la limite ontologique), comme ce fut le cas dans la phénoménologie husserlienne ou heideggerienne. Le vécu est toujours déterminé, à la fois objectivement et subjectivement, donc *particulier*. Le vécu d'une époque n'est pas celui d'une autre époque ; le vécu d'un groupe social (une classe sociale par exemple) n'est pas celui d'un autre groupe pourtant contemporain ; le vécu des femmes n'est pas celui des hommes, etc.

Je considérerai donc le vécu comme *une catégorie psycho-sociologique*, en désignant par elle en première approximation la façon dont un sujet déterminé (individuel ou collectif) "vit" (éprouve) les conditions socio-historiques de sa détermination, autrement dit les formes et les contenus de la conscience spontanée qu'il en prend.

Ainsi située, la notion de vécu n'en est pas pour autant claire encore. Les essais de définition qui suivent vont tenter cette clarification nécessaire. En sachant cependant que la démarche analytique risque d'être ici, plus qu'ailleurs encore, réductrice de son objet.

3.1. Par rapport aux déterminations de l'entendement, le vécu se montre en effet fondamentalement *ambigu ou ambivalent*. Quoi d'étonnant à cela s'il est vrai que les déterminations de l'entendement ou celles, qui lui

font pendant, de la volonté, ne se conquièrent qu'en rompant avec l'immédiateté du vécu, qu'en suspendant le cours de son unité confuse ? *Une phénoménologie du vécu*, c'est-à-dire une description immédiate et immanente de celui-ci, révèle son ambiguïté fondamentale. Comment le vécu se présente-t-il immédiatement c'est-à-dire à la conscience (individuelle ou sociale) qui en est la proie, qui s'abandonne à lui ? A la fois comme clair, transparent, et comme obscur, opaque : tout y est à la fois évident parce que familier, habituel, quotidien ; et pourtant opaque, impénétrable, incompréhensible parce que perçu de façon confuse et superficielle.

Dans le flux héraclitéen du vécu, tout semble à la fois immuable ("*nihil novi sub sole*") et transitoire ("*tout passe, tout lasse, tout casse*"). Le vécu est fait simultanément d'adhésion au présent et de mise à distance du présent dans le souvenir, la nostalgie, l'adhérence au passé, mais aussi dans l'anticipation, espoir ou crainte. Si le vécu est dense et chaleureux, il en naît aussi une sourde et irrépressible angoisse, etc.

Définirai-je le vécu par la seule ambiguïté ? Telle fut l'option de l'existentialisme, appuyé précisément sur une phénoménologie du vécu. En fait, on peut reprocher à l'approche phénoménologique du vécu de n'en saisir qu'un niveau, le plus superficiel parce que le plus immédiat, celui précisément où le vécu n'est qu'un tissu d'ambiguïtés. Car ces ambiguïtés ne sont que des contradictions étouffées, émoussées, différées dans leur portée négative ou négatrice, inaperçues comme telles. Ce que ne semble pas avoir compris la philosophie existentialiste qui connote positivement l'ambiguïté, qui propose de la cultiver comme concept théorique et attitude pratique<sup>7</sup>.

Tôt ou tard, la contradiction latente dans l'ambiguïté s'actualise, s'aiguise, s'approfondit. Il faut alors sortir de l'ambiguïté, opérer un choix, décider et se décider, opter pour tel comportement, telle attitude, telle possibilité existentielle, telle valeur.

Ce faisant, sort-on du vécu ? S'éloigne-t-on de lui ? Oui et non. Certes, en un sens, on met un terme à son ambiguïté constitutive ; la décision prise révèle ce que la situation

<sup>7</sup> Cf. Simone de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1948.



antérieure avait d'ambigu et la transforme en la clarifiant, en la simplifiant : elle la révèle en y mettant fin. Et pourtant, la plupart du temps, la décision qui suspend l'ambiguïté antérieure, ne s'opère pas en pleine conscience et connaissance de cause, elle ne procède pas d'une analyse préalable de la situation. L'option existentielle qui en résulte ne doit pas se comprendre comme une stratégie dont les fins et les moyens sont clairement déterminés par celui qui les poursuit ou les met en oeuvre. Souvent même la décision est prise à l'insu de l'intéressé : il a choisi telle ou telle option existentielle sans savoir exactement ni quand, ni comment, ni pourquoi s'est opéré ce choix. Peut-on encore parler de choix d'ailleurs dans ces conditions ? Ce choix n'est-il pas lui-même ambigu dans son statut ?

Même si rien dans le vécu n'échappe fondamentalement à l'ambiguïté, y compris ce dont le sens est d'y mettre fin, le vécu ne peut pas se réduire à l'ambiguïté. En font aussi partie les contradictions sous-jacentes aux ambiguïtés, que celles-ci traduisent et trahissent à la fois, et qui tendent à les faire éclater, à en déchirer le voile ; ainsi que les décisions ou options existentielles qui tendent à dépasser aussi bien les ambiguïtés que les contradictions. C'est donc bien plutôt par le mouvement dialectique : ambiguïté - contradiction - décision que peut et doit se définir le vécu.

3.2. Contre l'approche phénoménologique du vécu, qui transforme celui-ci tantôt en catégorie psychologique tantôt en catégorie ontologique, l'approche socio-historique a été surtout développée par Henri Lefebvre dans les différents ouvrages qu'il a consacrés à la critique de la vie quotidienne<sup>8</sup>. Les concepts de quotidien et de vécu ne coïncident pas cependant chez lui : en tant que niveau d'organisation au sein de la *praxis* du monde moderne, structuré en fonction des exigences de la reproduction du capital, le quotidien ne saurait se réduire au vécu. Il ne l'exclut pas pour autant mais le comprend au contraire comme un aspect ou un élément. Le vécu, ne serait-ce pas le "subjectif du quotidien", la

façon dont nous vivons notre quotidienneté, c'est-à-dire l'enchaînement d'objets, d'actes, de situations qui constitue la trame de la vie quotidienne, le mélange de contrainte et d'appropriation, de présence à soi et d'aliénation qu'elle réalise, notre statut même d'*homo quotidianus* écrasé par les puissances accablantes qui dominent et ordonnent de très haut la pratique répétitive et mimétique impartie à la quotidienneté ? Avec la part irréductible d'ambiguïté qui s'attache à ce statut, avec les contradictions que chacun met en jeu et dont chacun est l'enjeu, avec les décisions prises pour orienter sinon maîtriser sa quotidienneté.

Ainsi défini, le vécu de tout sujet (individuel ou collectif) peut se concevoir par Lefebvre comme "une focalisation de la conscience dans la pratique, un centre de densité et de chaleur sinon de clarté"<sup>9</sup>. A condition toutefois de comprendre la conscience non seulement comme une puissance réflexive mais aussi comme une puissance pratique : productrice d'actes et créatrice d'oeuvres. Et la conscience ne devient puissance pratique qu'en se centrant sur tel ou tel moment (actuel ou virtuel) de la pratique sociale, qu'en explorant et qu'en exploitant les possibilités ouvertes à et par ce moment, qu'en rassemblant autour de ce dernier énergies et volontés, qu'en l'érigant en centre de la réflexion et de l'action. Centre nécessairement relatif et provisoire dont les limites éclatent au cours même du processus dans et par lequel il se réalise comme noyau de la pratique existentielle. Ici comme ailleurs, toute centralité périclète tôt ou tard par excès ou par défaut ; toute option existentielle finit par témoigner de son insuffisance : elle est alors vouée à la répétition stérilisante (aliénante) ou au dépassement, ce qui ne va pas sans crise.

Tout vécu procède ainsi de l'actualisation de l'une des possibilités offertes par un champ plus vaste que Lefebvre nomme "le vivre" par opposition au vécu. Entendons par là tout ce qu'il est donné de vivre à un sujet au sein d'une *praxis* déterminée, par rapport à quoi son vécu n'est qu'une modalité ou modulation partielle. "Le Erreur ! Source du renvoi introuvable. n'a pas de frontières précises, ni du côté de l'obscur (la nature, le spontané) ni du côté de l'horizon social. Toujours plus vaste que le

<sup>8</sup> En particulier *Critique de la vie quotidienne*, tome II, L'Arche, 1962, chapitre III, notamment les sections 3 à 7, pages 208-232.

<sup>9</sup> *Id.*, page 218.



*Erreur ! Source du renvoi introuvable., toujours virtuel, il l'appelle et le provoque. Le Erreur ! Source du renvoi introuvable., c'est une demeure mouvante, au centre de ce paysage instable, volcanique et orageux. C'est toujours un peu l'accompli, ou ce qui est en vue d'accomplissement, donc de dépassement, parce que décevant et en déchéance au cours même de la réalisation*<sup>10</sup>." Entre le vécu et le vivre (pour nous défini, et donc aussi limité, par la quotidienneté), il y a donc contradiction et mouvement dialectiques (ceux de la centralité) : le "vivre" ne s'actualise (n'a d'actualité et de présence) qu'au sein du "vécu" ; en et par ce dernier, il gagne en densité, en chaleur, en profondeur dramatique. Simultanément cependant il se réduit et s'appauvrit en ne réalisant qu'une de ses possibilités. Le "vivre", englobant le "vécu" qui l'actualise, continue donc à susciter et stimuler celui-ci par ses multiples virtualités, par l'ampleur de son horizon ; il le provoque au dépassement, qui doit intervenir faute de quoi le vécu se fixe et se fige dans une forme déterminée et finit par dépérir.

Le vécu tend ainsi toujours à l'accomplissement d'une *totalité* en totalisant les puissances subjectives autour d'une possibilité objective : en rassemblant autour d'un moment du "vivre" ce qu'un sujet comprend de capacité d'actes et d'actions, depuis ses ressources physiques jusqu'à son intelligence, sa raison, son imagination, en passant par ses puissances affectives et émotionnelles. Cette *totalité*, le vécu tend à la dépasser en l'accomplissement.

Toute modalité du vécu pourrait ainsi se définir comme un "*phénomène existentiel total*" par analogie au "*phénomène social total*" de Marcel Mauss et Georges Gurvitch. Pour exposer la dialectique du vécu, je pourrais donc reprendre la *dialectique de l'acte et de l'oeuvre* proposée par Gurvitch, en insistant comme ce dernier sur le décalage, la distorsion, l'inadéquation de l'oeuvre produite à l'acte producteur. Car perpétuellement actuel, le vécu ne saurait se réduire à ses oeuvres : aux actes, aux situations, aux sens, aux valeurs, aux possibilités qu'il produit. Ces oeuvres, pour importantes qu'elles soient, en permettant au vécu de se réaliser, de se signifier, de se symboliser, ne l'épuisent pas pour autant.

Ainsi en va-t-il en particulier du langage qui sert au vécu mais ne saurait se donner pour le vécu lui-même. Tout vécu cherche à se dire, à s'exprimer et à se communiquer par la parole ; à travers elle, le vécu prend peu ou prou conscience de lui-même ; autrement dit, par la parole, la conscience s'explique à elle-même. Ce faisant, elle prend forme : sa situation, ses options, son horizon s'éclaircissent et s'affermissent. Et cependant, le vécu ne coïncide jamais totalement avec le dit ; car il consiste aussi en non-dit : la conscience de soi ne va pas sans la méconnaissance, sans même parler de l'Inconscient, dont la présence affleure à la parole, en la perturbant. Confondre le vécu et le dit, l'acte et l'oeuvre, c'est s'illusionner, c'est accroître la méconnaissance inhérente au vécu ; pire, c'est risquer l'aliénation de celui/celle qui se perd dans les représentations qu'il/elle donne et se donne de lui-même/d'elle-même.

Ce qui vient de se dire du langage dans son rapport au vécu pourrait s'étendre à tout ce que le vécu produit comme oeuvre significative : représentations, symboles, images, actes exemplaires, attitudes et habitudes, etc. Une modalité quelconque du vécu ne prend forme et force qu'à travers ses oeuvres significatives, à condition de ne pas se réduire à elles en les répétant, à condition de les situer constamment dans son propre flux (devenir), et de les remanier sans cesse selon les exigences propres aux situations nouvelles qui naissent de ce devenir.

3.3. Le vécu, j'ai tenté de l'explorer sinon de le définir à partir d'une série de mouvements dialectiques : le mouvement ambiguïté - contradiction - décision, la dialectique de la centralité, la contradiction et le mouvement dialectiques entre le vécu et le vivre, ceux entre l'acte et l'oeuvre. Le vécu n'apparaît ainsi ni comme un flux informe ni comme lieu et milieu de la réalisation d'essences de type platonicien ; il comprend en lui fluidité et fixité, il les mélange, il les confronte conflictuellement, il tend aussi à les séparer (par la volonté et la représentation).

Pour reprendre cet ensemble de déterminations du vécu, Henri Lefebvre a proposé un concept étonnant fécond : celui de *mo-*

<sup>10</sup> *Id.*, page 219.



ment<sup>11</sup>. Qu'est ce qu'un moment du vécu ? C'est une appropriation du vécu à travers une unité (à constituer) d'actes, d'états, de situations, d'attitudes et de comportements, d'émotions et de représentations, qui réalise une modalité de la présence à soi, aux autres, au monde. C'est donc un de ces centres de densité et de chaleur, d'actes et d'œuvres, de passion et d'action qui s'érigent momentanément en sens (signification et orientation) au sein du vécu, sans lesquels ce dernier se perdrait dans l'informe d'un flux sans origine ni fin. L'amour, la connaissance, le travail, le jeu, le repos, la justice, la poésie, etc., constituent autant de moments selon Lefebvre.

Les moments sont donc en nombre indéterminé quoique limité. En effet tout acte, tout état, toute situation, etc., ne peut s'ériger en moment. L'existence et la reconnaissance d'un moment au sein du vécu répond à des caractères et à des critères précis. En reprenant ce qui a été dit précédemment du vécu et de ses mouvements dialectiques, je vais tenter de préciser ces caractères et critères.

a) "Le moment se discerne ou se détache à partir d'un mélange ou d'une confusion, c'est-à-dire d'une ambiguïté initiale, par un choix qui le constitue<sup>12</sup>." Nous avons vu en effet que le vécu est essentiellement ambigu, qu'en lui se fondent en une continuité confuse les instants, les actes et les états subjectifs, les situations et jusqu'aux attitudes et comportements. Dans le vécu, l'analyse reconnaît la trace des possibles qui y naissent et s'y développent spontanément, maladroitement, confusément, obscurément : elle y reconnaît les germes des moments. La décision qui, non sans ambiguïté, met fin à l'ambiguïté constitutive du vécu, consiste donc à choisir tel ou tel possible, tel ou tel genre de réalisation au sein du vécu, à l'isoler, à le développer pour lui-même, exclusivement : à le transformer en un moment. Aussi le travail ou la connaissance supposent-ils, pour se constituer comme tels, c'est-à-dire en moment, de se séparer du jeu avec lequel ils se confondent encore dans l'enfance et l'adolescence.

<sup>11</sup> Cf. *La somme et le reste*, tome II, pages 295-313, réédition Paris, Béliabaste, 1973 ; et *Critique de la vie quotidienne*, op. cit., pages 340-357.

<sup>12</sup> *Critique de la vie quotidienne*, op. cit., page 344.

b) L'émergence d'un moment au sein du vécu suppose l'intervention ordonnatrice, structurante d'une forme ; elle suppose la mise en forme, voire la formalisation du contenu du moment, contenu prélevé dans le vécu qui fournit donc le matériau et le matériel des moments : instants ; objets, actes et situations ; images, symboles et représentations ; états subjectifs, attitudes et comportements, etc. La forme garantit l'unité du moment : elle rassemble ces éléments épars au sein du vécu. De même que sa stabilité ou pérennité relative : elle permet la répétition du moment au sein de circonstances ou de conjonctures diverses, autrement dit avec des éléments de vécu différenciés, ce qui illustre l'indépendance relative d'une forme à l'égard de son contenu. Elle règle l'ordre interne du moment, soit la composition dans l'espace et le temps de ses éléments empruntés au vécu. Tout moment crée ainsi une spatialité et une temporalité appropriées, à la fois subjectives (parce que peuplées de représentations - images, symboles, objets expressifs ou significatifs - qui ont sens par et pour l'individu ou le groupe qui les mettent en jeu) et objectives (parce que déterminées ou surdéterminées socialement par l'intermédiaire précisément des éléments formels du moment).

Nous retrouvons donc au coeur de la notion de moment et de l'élaboration théorique du vécu le concept de forme. Ici comme ailleurs il désigne avant tout un ensemble (sinon un système) de règles qui confèrent identité (unité et stabilité) à une réalité, en l'occurrence aux éléments épars du vécu qui se rassemblent en un moment. La forme du jeu, c'est l'ensemble des règles et conventions qui "font" le jeu ; la forme de l'amour, c'est l'"étiquette qui prescrit la manière et le style, la progression de la cour (déclaration, aveu) aux gestes de la possession et de la volupté. Cette étiquette exclut la brutalité et inclut en principe le plaisir partagé comme but de l'amour. Elle fixe avec une exigence nécessaire laissant place aux contingences et à l'imprévu le rôle du baiser, de la conversation, de l'audace, du respect, de la discrétion, de la pudeur, de l'impudeur, de l'abandon, de la reprise, etc.<sup>13</sup>" La forme du travail, c'est l'ensemble des règles qui en déterminent la mise en route, la progression, l'exploitation

<sup>13</sup> *La somme et le reste*, op. cit., page 306.



des résultats : c'est la "discipline" du travail, etc.

Forme et contenu à la fois, le moment exige la différence entre ces deux aspects. Toute confusion ou séparation entre forme et contenu est mortelle pour le moment. Il peut en effet périr soit par un défaut de forme : il se dissout à nouveau dans l'informe relatif du vécu - voire il ne parvient pas à y prendre forme ; soit par un excès de forme, quand la forme étouffe ou écrase le contenu, quand elle l'expulse, le moment se dessèche, se désincarne, perd ses racines au sein du vécu, dégénère en un formalisme stérile.

c) Structuré par une forme, le moment peut donc se répéter de façon relativement indépendante de son contenu, donc des circonstances et des éléments au sein du vécu. Tout moment peut ainsi se reprendre, se recommencer, se réactualiser après interruption ou suspension. Ainsi l'amour, le jeu, le travail, etc. Pour celui qui le répète, il donne lieu à une reconnaissance du même (de la même forme) au sein de l'autre (des circonstances différentes) et se caractérise par cette reconnaissance.

Tout moment se définit donc par la répétition et définit une modalité spécifique de la répétition : repris, recommencé, répété, le moment n'en réalise pas moins une présence, une immédiateté appropriée. Même répété, le moment vécu est chaque fois neuf, inédit, surprenant, la nouveauté, la surprise, bref la différence lui venant cependant cette fois-ci de son contenu, ou plutôt de l'insertion du contenu dans la forme. La répétition du moment diffère ainsi d'autres formes ou types de répétition : la répétition des actes et comportements (généralement conditionnée par une situation close), la répétition des états émotionnels (liés à des représentations), la répétition des situations, etc, sans pour autant les exclure. Elle se les approprie au contraire comme des matériaux et des matériels.

d) Tout moment se constitue à partir d'un choix : celui qui détermine une possibilité, un germe de réalisation, l'embryon d'un accomplissement (en un acte ou en une oeuvre) au sein du vécu, et qui se propose de l'actualiser pleinement. Un moment peut donc se définir

comme "la tentative visant la réalisation totale d'une possibilité"<sup>14</sup>.

Tout moment tend ainsi à s'ériger en absolu ; il ne peut pas ne pas se proposer d'atteindre cet absolu que serait l'accomplissement total, la réalisation intégrale, l'actualisation parfaite de la possibilité pressentie et choisie. Sans quoi on ne saurait parler de moment : "Le moment peut s'ériger en absolu ; ou plutôt : EST UN MOMENT CE QUI S'ERIGE EN ABSOLU. Il n'y a de moment qu'en tant qu'il enveloppe et tend à constituer un absolu"<sup>15</sup>. Ainsi tout amour ne peut-il se proposer que d'être total, unique, éternel. De même tout joueur ne peut-il que transformer le jeu en sens et but de sa vie : c'est son existence entière qu'il finit par vouloir mettre en jeu. La connaissance de même ne peut que se vouloir absolue et celui qui s'adonne à elle est tenté de lui sacrifier son existence entière.

Ainsi, modalité de la présence à soi, aux autres, au monde, modalité de l'appropriation du vécu (de sa temporalité, de sa spatialité, de ses conditions naturelles et sociales), donc désaliénant à l'égard de la banalité et de la trivialité de l'univers quotidien, le moment peut aussi être et est même nécessairement source d'aliénation. Précisément parce qu'il pose et propose un absolu, le moment tend à enfermer le vécu et l'existence entière en lui ; il tend à les réduire à lui en excluant les autres possibilités, les autres moments : "Précisément parce qu'il se proclame absolu, il (le moment) provoque et délimite une aliénation déterminée : la folie (non pathologique, mais parfois proche du délire) de l'amant, du joueur, de l'homme théorique voué au pur connaître, du travailleur acharné, etc."<sup>16</sup> Au sein du moment, pour celui qui le vit et qui l'accomplit, la séparation entre l'appropriation et l'aliénation n'est jamais nette ; comment pourrait-il en être autrement puisque le moment ne va pas sans la tentation ni la tentative de l'absolu, puisque la réussite de l'appropriation ne va pas sans le risque de l'aliénation ? Et pourtant, l'aliénation dans et par la visée de l'absolu pervertit fondamentalement le moment en

<sup>14</sup> Critique de la vie quotidienne, op. cit., page 348.

<sup>15</sup> La somme et le reste, op. cit., pages 311-312.

<sup>16</sup> Critique de la vie quotidienne, op. cit., page 347.



en inversant le sens. De modalité de la présence à soi, il se mue alors en modalité de la perte de soi ; de forme de la communication, il devient forme de l'incommunicabilité et de l'isolement ; l'action productrice de l'être (individuel) se transforme en passion destructrice de l'être, le faisant sombrer dans le néant.

e) En tant qu'aliénant et aliéné, autrement dit en tant qu'il vise l'accomplissement total d'une possibilité, la réalisation d'un absolu, le moment se nie lui-même et se dépasse. En effet, hormis le cas (toujours possible) de celui qui persiste dans la poursuite de l'absolu, qui s'installe dans l'aliénation et s'y perd, l'accomplissement d'un moment (d'une possibilité déterminée, donc limitée) l'épuise et mène vers son dépassement. Proposant la réalisation d'un absolu, le moment implique tôt ou tard la conscience de sa relativité, de sa finitude. Non sans drame qui est celui du vécu quotidien et qui représente plus généralement la loi de tout ce qui est fini (déterminé) : la réussite d'un moment, l'accomplissement de la possibilité retenue, c'est aussi son échec, la reconnaissance nécessaire de sa finitude, la nécessité de son dépassement : "*De cette fatalité qui unit en les dépassant la nécessité et les hasards, de ce destin naît le tragique. Le lien du tragique avec le quotidien nous apparaît profond ; le tragique se forme dans le quotidien, naît du quotidien et y rentre : tragique de la décision initiale et constitutive, de la proclamation d'un absolu, du déchirement de l'aliénation, de l'échec au coeur de l'accomplissement, du retour dans le quotidien pour recommencer*<sup>17</sup>." Telle est cependant la contre-partie de la liberté (individuelle) : si l'absolutisation d'un moment est aliénant, l'absence de tout moment, de tout choix suspendant l'ambiguïté du vécu informe n'est pas moins aliénante. La liberté (subjective) réside donc dans l'acceptation de la dialectique du vécu, de la dialectique de l'accomplissement et du dépassement de ses moments. Avec ce qu'elle implique de tragique, de déchirement, de douleur. Au sein de ce mouvement, elle se définit ni par un acte ni par un état (à la manière des philosophes idéalistes du sujet) mais par la lutte incessante contre l'aliénation multiforme toujours menaçante. En ce sens,

la liberté, ce n'est jamais que la lutte pour la libération.

f) Le concept de moment et son développement n'épuisent pas cependant l'analyse du vécu. Ils ne font que lui fournir un élément central qui lui permet de s'organiser. Autour de cet élément peuvent se rassembler et s'ordonner d'autres concepts, d'autres tentatives d'analyse du vécu.

Pourrait-on, par exemple, reprendre dans ce cadre l'analyse de l'existence développée par Søren Kierkegaard et qui distingue en elle trois sphères ou stades : l'esthétique, l'éthique, le religieux ? Non sans précaution, le rapprochement peut être tenté. L'esthéticien, ne serait-ce pas *l'homme du jeu*, celui qui tente de résorber son existence entière dans ce moment, celui qui s'abandonnant à la spontanéité du premier mouvement, saisit toutes circonstances pour en jouer et se mettre en jeu, dilettante, virtuose de l'aventure, mystificateur ? Ce qui ne peut que le conduire à l'échec : au désespoir radical, comme l'a montré Kierkegaard. L'homme du stade éthique, c'est au contraire *l'homme de la loi*, interne et externe, morale et politique (dans *Ou bien... Ou bien*, c'est l'assesseur Wilhelm, jeune magistrat, époux de fraîche date, qui se fait l'apologiste résolu du mariage) : c'est donc l'homme du sérieux et de la responsabilité, de l'engagement raisonnable assumé en pleine conscience, l'homme de la satisfaction intérieure garantie par le maintien de l'ordre extérieur : cela ne correspond-il pas au moment de la justice ? Quant à l'homme du stade religieux, *l'homme de la foi*, c'est celui de la conscience malheureuse (au sens de Hegel), déchirée entre le fini et l'infini, l'absolu et le relatif, l'intériorité (subjective, individuelle) et l'extériorité (sociale, institutionnel-le) ; pour en rendre compte, ne devrait-on pas introduire ici un nouveau moment, paradoxal parce que purement négatif en apparence : celui du sacrifice<sup>18</sup> ?

Mais le schéma kierkegaardien ne s'appliquerait-il pas encore mieux à l'analyse du trajet dialectique de tout moment ? Tout moment se constitue sur la base de la conscience des possibilités qui germent et s'esquissent maladroitement au sein du vécu quotidien. A ce niveau la tentation n'est-elle

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Le thème du sacrifice est omniprésent chez Kierkegaard : le stade religieux est placé chez lui sous le signe d'Abraham.



pas alors de s'adonner au jeu des possibles, de s'abandonner au dilettantisme du touche-à-tout, de poursuivre toutes les voies pour n'en suivre aucune ? Le choix qui inaugure le moment, qui l'ouvre, qui engage, rompt avec la frivolité et la frénésie qui accompagnent la conscience du foisonnement des possibles. Ce choix érige une possibilité en nécessité, en loi, en règle de vie pour celui qui l'effectue : "Tu dois parce que tu peux" serait l'impératif d'une éthique du moment. Cependant, le choix constitutif du moment ne vise pas la réalisation du possible mais celle de l'impossible ; il veut réaliser l'impossible dans le possible, il tient l'impossible pour possible. D'où l'échec inévitable, avec le déchirement tragique qui l'accompagne. Si le moment ne vise pas l'impossible, s'il ne pose ni ne propose un absolu, si la passion qui l'anime ne cherche pas à se constituer en "monde" en prétendant envahir et absorber le monde entier (la totalité de l'existence), autrement dit si le choix inaugural ne prend pas en charge l'inévitable échec (son risque), le moment n'est qu'une caricature, il avorte avant de s'être constitué : celui qui ne tente pas l'impossible et se contente du possible ne transcende ni ne transfigure le quotidien. Au contraire il s'y installe, il y aménage une existence moyenne, raisonnable, sans passion ni rêve, médiocre.

L'analyse du vécu à partir du concept de moment permet donc de reprendre d'autres tentatives de conceptualisation. Par exemple celle du quotidien, aux connotations et résonances nietzschéennes, proposée par Raoul Vaneigem à partir de la triade : réalisation, communication, participation<sup>19</sup>. Tout moment est en effet à la fois forme de la réalisation (présence à soi), forme de la communication (présence aux autres) et forme de la participation (présence au monde).

3.4. Peut-on parler du vécu en omettant de parler du corps ? Certes non ! Si j'ai écarté ce dernier de mon propos jusqu'à présent, c'est uniquement pour la commodité de l'analyse et de l'exposé. Quels sont donc les rapports du vécu au corps ?

En un sens, il n'y a de vécu que du corps. Toute détermination du vécu : toute

sensation, toute perception, toute affection ou émotion, tout besoin ou désir, non seulement possède son siège dans le corps mais trouve dans ce dernier sa condition même de possibilité : un "pur esprit" ne connaîtrait ni sensation ni affection ni désir. C'est ce qu'avaient compris les doctrines idéalistes du sujet qui ont tenté de réduire le corps, de le mettre à l'écart et entre parenthèses, pour que le moi puisse se conquérir, pour que puisse émerger la conscience-de-soi transcendante. Autrement dit, *il n'y a de vécu qu'incorporé ou qu'incarné*.

Et cependant il serait abusif d'identifier les deux termes. D'une part, en effet, le corps vécu ou le vécu du corps n'est que l'une des dimensions de l'existence et de l'expérience corporelles. Il représente sa dimension de passivité, le corps en tant que puissance de passions (au sens classique du terme) avec sa double polarité : la souffrance et la jouissance, le plaisir et la douleur. Quant à l'activité du corps, elle s'analyse elle-même en une double dimension. Le corps actif est à la fois une "machine" à énergies massives : le système musculaire avec ses dépendances, les systèmes circulatoire, respiratoire, digestif, qui accumulent de grosses quantités d'énergie et les dépensent explosivement ; et une "machine" à énergies fines : le système nerveux avec son organe central, le cerveau, et ses terminaux périphériques, sensoriels ou moteurs, qui capte, traite, emmagasine, redistribue des informations sous forme de faibles *stimuli*.

Cette analyse de l'existence et de l'expérience corporelles nous met en présence d'une triade dont le vécu du corps ne constitue au mieux qu'un des termes. En reprenant l'analyse dimensionnelle proposée par Henri Lefebvre et qui possède une portée générale<sup>20</sup>, je pourrais avancer que le vécu représente la dimension *symbolique* du corps (le vécu en tant que source d'images et de symboles) par opposition à sa dimension *paradigmatique* (le corps en tant qu'il est capable grâce au système nerveux central de découper le flux uniforme du sensible, d'y marquer des oppositions et ainsi de l'informer, d'effectuer sur cette base des choix orientant l'action) et sa dimension *syntagmatique* (le corps

<sup>19</sup> Cf. *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, 1967, chapitre 23 : "La triade unitaire : réalisation - communication - participation".

<sup>20</sup> Cf. *Le langage et la société*, Gallimard, 1966, chapitre VII, pages 267-335.



en tant qu'il est capable d'intégrer en séquences cohérentes son activité sur lui-même et sur le monde).

D'autre part, le vécu n'est pas seulement rapport au corps propre. Il est aussi rapport à l'autre (proche et actuel) et à autrui (lointain et potentiel), rapport informé par un certain nombre de médiations sociales qui se détachent de l'immédiateté corporelle : le langage ; la représentation en général ; les règles, normes et modèles sociaux ; enfin les formes sociales et mentales dont nous avons vu l'importance qu'elles ont dans et pour le vécu et ses moments. Le vécu met donc en jeu aussi bien le rapport de l'homme à l'homme que le rapport de l'homme à la nature, à ce fragment de la nature en l'homme qu'est son corps. Si par l'immédiateté corporelle le vécu plonge ses racines dans la nature, si par elle il participe de ses rythmes et de ses cycles fondamentaux, dont le plus évident et le plus important est celui qui va de la naissance à la mort ; par les médiations sociales et notamment par ses formes, le vécu se rattache à l'acquis entier de l'histoire et de la civilisation.

#### 4. Le conçu et le vécu : leur dialectique historique.

Je suis à présent en mesure de restituer la dialectique historique des rapports entre le conçu et le vécu, et de préciser à partir d'elle le sens de l'entreprise ici poursuivie. Cette dialectique, je l'exposerai en analysant le statut conféré au vécu dans et par la réflexion philosophique. En effet, contrairement à la pensée scientifique qui exclut d'emblée toute préoccupation existentielle du champ de son investigation, la théorie philosophique, en tant qu'elle vise à donner sens (signification et orientation) à l'existence, implique nécessairement une réflexion sur les rapports entre le conçu et le vécu.

4.1. L'histoire de ces rapports au sein de la philosophie est marquée, de Platon à Hegel inclus, par la réduction du vécu par le conçu. Le discours philosophique, aussi bien d'ailleurs que l'attitude philosophique (contemplative spéculative), implique la mise à distance, la mise à l'écart, entre parenthèses du vécu, de la pratique existentielle immédiate au nom des exigences de la connaissance. Cette permanence au sein de la philosophie de la ré-

duction du vécu ne doit pas cependant occulter les différences de formes et de modalités observables dans la façon dont s'opère cette réduction, au cours de l'histoire de la philosophie. Ici encore il est possible de distinguer trois moments au cours de ce processus, qui ne sont autres que ceux du devenir de la forme conceptuelle et théorique elle-même précédemment mis en évidence.

Au sein de la pensée grecque, la réduction du vécu par le conçu prend la forme d'une hiérarchisation entre eux : d'une subordination du vécu au conçu. Cette hiérarchisation renvoie à un triple ordre lui-même hiérarchique : un ordre psychologique (hiérarchisation des niveaux de l'âme), un ordre logique (hiérarchisation des niveaux du discours), un ordre onto-axiologique (hiérarchisation des niveaux de l'Être). Si le vécu est relégué au rang inférieur (celui de l'âme concupiscente, de la *doxa* versatile et des apparences sensibles pour reprendre la terminologie platonicienne), il se voit par cela même reconnaître un statut. D'autre part, l'accent est toujours mis sur le passage possible, sinon sur la transition, d'un niveau à l'autre de l'ordre hiérarchique, du vécu au conçu et inversement. Dans le dialogue platonicien par exemple, ou du moins dans son moment socratique, le conçu est censé pouvoir faire reconnaître ses exigences au sein même du vécu, la démarche vers la *theoria* peut naître des confrontations et conflits inévitables au sein de la *doxa*. Le dialogue n'est jamais totalement rompu entre le conçu et le vécu, ce qui va jusqu'à la reprise dans la théorie d'éléments pré- ou infra-théoriques : des images et des allégories, des éléments de mythes, etc. Enfin, s'il s'agit en définitive de produire la conversion existentielle qui accompagne inévitablement la contemplation théorique, si donc le vécu est en définitive mis à distance par l'entreprise théorique, la conquête de la position théorique une fois assurée, une place peut être faite au vécu : Socrate ne se tient pas à l'écart du banquet et de ses plaisirs, Aristote est sensible à la chaleur de l'amitié, la rigueur des morales épicurienne et stoïcienne n'exclut pas non plus la satisfaction sensible, etc.

La raison classique, toute entière placée sous le signe du dualisme de l'âme et du corps, de la matière et de l'esprit, de la connaissance et de l'action, de l'entendement et de la sensibilité, etc., en cela fortement



marquée par l'apport chrétien à la civilisation occidentale, rompra les rapports complexes unissant la connaissance et l'existence. En et par elle, le rapport du conçu au vécu se fonde sur le mode de l'*exclusion* : tout ce qui appartient au vécu (le corps vécu, l'ordre entier du sensible, la vie affective et émotionnelle, l'imaginaire, etc.) est conçu comme faisant obstacle au travail de la raison, comme devant être irrémédiablement écarté et exclu de son champ. Autrement dit, le vécu est constitué, dans et par la raison classique, comme un pôle "irrationnel" qui doit être étroitement circonscrit par elle. On sait depuis les travaux de Michel Foucault que cette procédure mentale d'exclusion et de circonscription du vécu par le conçu a doublé un processus social analogue : celui de l'enfermement de la folie, de l'institutionnalisation de cet "autre" de la raison<sup>21</sup>. Dès ce moment, et bien avant que Hegel ne célèbre spéculativement leurs épousailles, l'Etat moderne naissant se donne comme la mise en oeuvre pratique de cette rationalité positive et formelle (celle de l'entendement) dont la philosophie classique dégage le concept dans un rapport d'exclusion au vécu : c'est lui, l'Etat, qui procède aux enfermements divers (de la déraison dans l'asile, de la vie sociale dans l'ordre privé de la famille, de l'enfance dans l'ordre pédagogique, de la force de travail dans la manufacture, etc.), donc aux scissions et séparations rendues nécessaires par le développement des rapports capitalistes de production, de propriété, et de classes<sup>22</sup>.

Hegel, cependant, allait fonder la réduction du vécu par le conçu non pas sur l'exclusion du premier, mais sur son *intégration* (baptisée dépassement) par le second. Le fétichisme hégélien du conçu, du concept, de la connaissance ne pouvait en effet accepter les oppositions et séparations sur lesquelles s'était fondée la raison classique depuis Descartes, encore moins la reconnaissance d'un résidu irréductible d'irrationalité en dehors

d'elle. Tout l'effort de Hegel va consister à réintégrer au sein de la raison, mais d'une raison élargie, assouplie, complexifiée par le travail de dialectisation opérée sur elle, ce que celle-ci avait dans un premier temps, sous la forme de l'entendement, exclu hors d'elle en le constituant en pôle irrationnel, notamment la totalité du vécu. La critique du vécu (sous la catégorie de l'immédiat) à laquelle procède Hegel ne consiste jamais à rejeter ou exclure celui-ci hors du champ de la rationalité : elle consiste au contraire toujours à mettre en évidence la part de rationalité comprise dans l'immédiat et à la développer sous une forme qui lui soit adéquate, soit en définitive sous la forme conceptuelle et discursive. Pour Hegel, le moindre moment de l'Esprit (par exemple la sensation, l'affirmation de la volonté, l'art symbolique des Orientaux, la plus simple des catégories, etc.) contient déjà en soi, bien que sous une forme imparfaite, la totalité de l'Esprit : l'Absolu. Rien n'est donc laissé à l'écart du devenir autoproducteur de l'Esprit (de la raison en soi et pour soi), tout y trouve sa place, y compris l'ensemble des moments du vécu : le jeu, le travail, l'amour, la lutte, etc.

Ici encore l'oeuvre de Hegel s'avère hautement contradictoire. D'une part, en effet, en intégrant le vécu au conçu, en faisant du vécu une forme inadéquate et imparfaite du contenu de l'Esprit dont le conçu (le concept) est l'expression accomplie, en exigeant donc sa résorption entière dans la rationalité (soit en définitive dans le double ordre discursif et étatique), Hegel parachève la réduction du vécu : le vécu n'a même plus chez lui le loisir d'être l'"autre" du conçu (de la rationalité), il est au contraire immanquablement pris dans les mailles de celui-ci. D'autre part et simultanément, contre la raison classique qu'il prolonge par ailleurs, Hegel revalorise le vécu en exigeant sa prise en compte par la connaissance, en tentant la médiation du vécu et du conçu, au profit de ce dernier cependant<sup>23</sup>. Dans la mesure où le vécu demeure irréductible au conçu, leur

<sup>21</sup> Cf. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Christian Bourgois, 1964.

<sup>22</sup> Ce que ne semble pas apercevoir Foucault qui impute le processus d'enfermement généralisé à une instance impersonnelle (le pouvoir), sans ancrage déterminé au sein de la *praxis* sociale, alors qu'il s'agit de l'oeuvre fondamentale de l'Etat moderne comme médiation organisationnelle du capital en tant que rapport social.

<sup>23</sup> Que l'on compare par exemple la démarche de la *Phénoménologie de l'Esprit* à celle des *Médiations métaphysiques* de Descartes : la première intègre comme moments (éléments constitutifs et étapes) de la raison se conquérant elle-même ce que la médiation cartésienne exclut pour dégager le *cogito*.



contradiction atteint chez Hegel un point critique qui rend nécessaire son dépassement.

4.2. La majeure partie de la postérité hégélienne a été marquée par cette contradiction entre le conçu et le vécu ou plutôt par son impuissance à la dépasser. Pour s'en convaincre, il suffit de survoler l'histoire de la pensée philosophique française du XX<sup>e</sup> siècle, caractérisée par un incessant mouvement de va-et-vient, par une perpétuelle oscillation de l'un à l'autre de ces deux moments : le conçu et le vécu, dès lors séparés, autonomisés, hypostasiés. Au fétichisme du conçu (du concept, de la connaissance, de la rationalité) a ainsi régulièrement succédé celui du vécu (de l'imédiateté existentielle) et *vice versa* ; seul change d'une oscillation à l'autre le visage prêté à chacun des deux pôles.

C'est ainsi qu'à l'intellectualisme froid et austère d'un Brunschvicg ou d'un Alain qui domina l'entre-deux guerres succédèrent les années chaudes de l'existentialisme. Celui-ci se vit à son tour recouvert par cette "*glaciation théorique*" des années 1960 que fut le structuralisme, avec son culte d'une rationalité étroite et bornée, celle-là même à partir de laquelle le capitalisme occidental tentait simultanément de maîtriser ses contradictions internes. L'explosion de Mai 68, qui devait surtout ébranler les superstructures institutionnelles et idéologiques, devait au contraire ouvrir la voix à un "*gauchisme théorique*" qui remit en cause, avec cette rationalité analytique-systématique, l'ensemble de la connaissance, sa forme conceptuelle, et jusqu'à la médiation langagière elle-même. Les oeuvres, quoique par ailleurs profondément différentes entre elles, de Derrida, de Lyotard, de Baudrillard, de Deleuze et Guattari, de Foucault témoignent de cette commune orientation, auto-qualifiée de "*post-moderne*", aujourd'hui dominante, d'une critique de la médiation rationnelle (théorique ou pratique) au nom d'une immédiateté, différemment déterminée selon les auteurs mais toujours située au sein du vécu (qu'il s'agisse du corps, du désir, de l'imaginaire, etc.)<sup>24</sup>. De l'une à

l'autre oscillation, l'accent s'est cependant déplacé : alors que l'intellectualisme d'un Brunschvicg ou d'un Alain supposait, conformément aux prémisses de la tradition cartésienne, un sujet réalisant sa liberté dans et par sa faculté de jugement (l'entendement), la rationalité que le structuralisme croyait pouvoir découvrir dans l'analyse des phénomènes sociaux et culturels était anonyme et impersonnelle, elle ne pouvait être attribuée à un sujet déterminé (cf. la définition du structuralisme par Paul Ricoeur comme un "*kantisme sans sujet transcendantal*"). Déplacement qui a accompagné le passage du capitalisme libéral au capitalisme monopoliste et qui, défaisant l'identité séculaire entre l'individualité et la rationalité (établie depuis Descartes), réduit la définition du sujet individuel aux seules déterminations irrationnelles (soit selon le cas le corps, le désir, l'inconscient, etc.) - ce qui conduit en définitive à rendre problématique la notion même de sujet<sup>25</sup>. Ainsi le fétichisme du conçu (de la rationalité) implique-t-il et entretient-il celui du vécu et inversement. Ce sont là en fait deux moments opposés mais complémentaires d'une même idéologie, qui renvoie incessamment de l'un à l'autre dans une sorte de jeu de miroirs, dans lequel cependant chaque terme ignore l'autre.

L'oeuvre de Gaston Bachelard offre un exemple remarquable de cette scission et séparation entre le conçu et le vécu, doublées d'une oscillation constante de l'un à l'autre. Tandis que l'un des versants de cette oeuvre élabore l'épistémologie de quelques unes des révolutions scientifiques du début du XX<sup>e</sup>

---

chisme de la rationalité analytique (identifiée au langage) dans un ouvrage comme *Les mots et les choses* (Gallimard, 1966) en une déconstruction critique de cette même rationalité dans *Surveiller et punir* (Gallimard, 1975) ou *La volonté de savoir* (Gallimard, 1976).

<sup>25</sup> Ne serait-ce pas là le mouvement socio-historique dont est née la psychanalyse ? La reconnaissance de ce qu'il y a d'irrationnel dans le comportement individuel était chose impossible tant que l'individu apparaissait comme porteur et garant de la rationalité du tout social. Apparence à la fois sociale et mentale qui était celle du capitalisme libéral. La crise de celui-ci, sa mutation en capitalisme des monopoles, la reconnaissance qui en a résulté du caractère global de la rationalité sociale ont impliqué une crise de l'individualité et un divorce entre celui-ci et la figure dominante de la rationalité. Le sujet individuel put alors, et alors seulement, s'explorer dans sa dimension irrationnelle.

<sup>24</sup> Pour certains de ces auteurs, Foucault ou Deleuze par exemple, on peut littéralement parler de deux "manières" différentes, selon que l'on considère leurs ouvrages d'avant ou d'après 1968. Cf. par exemple le curieux renversement chez Foucault du fétichisme



siècle (la relativité, la théorie des quanta, la mécanique ondulatoire, etc.) en fétichisant la scientificité, l'autre versant explore, en une série d'ouvrages au style très différent du précédent, l'imaginaire des cosmologies, des philosophies anciennes, des songes, de la rêverie, des représentations populaires, etc., pour élaborer les éléments d'une poétique. Cependant entre le concept et l'image, entre la science et l'imaginaire, entre l'épistémologie et la poétique, en un mot entre le conçu et le vécu, il n'y a pas de rapports pour Bachelard. Ce sont là pour lui des mondes non seulement différents mais encore séparés, correspondant à des orientations diamétralement opposées de l'esprit face à la matière. Entre eux s'interpose la fameuse "*coupure épistémologique*" : tandis que la science s'installe au-delà de la coupure, l'imaginaire investit l'en-deçà ; de l'un à l'autre, on passe par bonds, par conversion radicale, jamais par transition. Au contraire, ce que Bachelard redoute par dessus tout, c'est la contamination de l'esprit scientifique, des concepts scientifiques par la profusion d'images qui naît inéluctablement du rapport immédiat de l'esprit à la matière ; d'où, selon lui, la nécessité d'une incessante psychanalyse (catharsis) de la connaissance objective. C'est autant dans ce but, mû par une volonté d'hygiène de la pensée scientifique, que pour l'attrait de l'imaginaire lui-même qu'a été élaborée la poétique bachelardienne. On retrouve jusqu'en elle, dans son statut, quelque chose de l'ascétisme foncier dont se nourrit toute pensée qui fétichise la scientificité.

4.3. La postérité hégélienne comprend cependant quelque oeuvres parmi les plus importantes qui, en rompant avec le mode philosophique (métaphysique) de pensée ainsi qu'avec la version - à vrai dire réductrice - qu'en donne la science, se sont efforcées de *médiatiser le conçu et le vécu*, la connaissance et l'existence, sans tomber dans le fétichisme de l'un ou de l'autre de ces termes.

On sait que l'oeuvre hégélienne a donné lieu à trois principales tentatives de dépassement: celles menées respectivement par Kierkegaard, Marx, Nietzsche<sup>26</sup>. En effet,

<sup>26</sup> Cela a été clairement mis en évidence par Karl LÖWITZ, *De Hegel à Nietzsche*, traduction Gallimard, 1969.

malgré leurs orientations opposées et même partiellement contradictoires, les oeuvres de Kierkegaard, Marx, Nietzsche protestent toutes trois contre la clôture hégélienne de la pensée et de la réalité, contre la réconciliation dans et par le Système de la rationalité et de la réalité, du sujet et de l'objet, contre les épousailles fêtées spéculativement par Hegel de l'Esprit absolu (art, religion, philosophie) et de l'État. La démarche est d'ailleurs analogue dans les trois cas ; chaque oeuvre dégage un *résidu irréductible* au Système, que celui-ci ne parvient pas à intégrer (si ce n'est au prix d'un écrasement) : *l'existence individuelle* dans le cas de Kierkegaard, *la praxis sociale* pour Marx, *l'oeuvre de civilisation* (ou la civilisation comme oeuvre) pour Nietzsche. Chacune de ces oeuvres est ainsi amenée, dans l'orientation spécifique qui est la sienne, à remettre en cause le primat spéculatif du conçu (du concept et de la connaissance) et à revaloriser contre lui une certaine forme d'immédiateté (l'existence ; la pratique sociale ; la puissance affirmative, créatrice de sens et de valeurs) en rapport avec le vécu. Cette démarche n'aboutit pas cependant à opposer au fétichisme hégélien du conçu un fétichisme inverse du vécu : ni chez Kierkegaard, ni chez Marx, ni chez Nietzsche l'immédiateté n'est posée et pensée en dehors de la médiation conceptuelle et théorique. Bien au contraire, chacune de ces oeuvres majeures résulte de l'effort pour *médiatiser* le conçu et le vécu, soit pour ouvrir l'oeuvre de connaissance sur ce résidu traditionnellement irréductible à elle, ce qui implique tout un travail sur les formes traditionnelles de la connaissance : le concept, le discours théorique ; et pour dégager, au sein même de l'immédiateté du vécu, les éléments qui lui confèrent une autonomie organisationnelle, les formes qui le structurent.

Que la médiation du conçu et du vécu exige un travail de transformation des *formes* traditionnelles de la connaissance, quoi d'étonnant à cela s'il est vrai que ces formes se sont fondées sur la réduction du vécu par le conçu ? Ce travail de transformation est directement attesté par les oeuvres de Kierkegaard et de Nietzsche. L'un et l'autre incorporent au discours théorique classique, reposant essentiellement sur le déploiement de concepts, des formes d'expression a-théoriques sinon anti-théoriques : *le roman* chez Kierkegaard, avec tout un jeu de pseu-



donymes qui n'est pas étranger au sens théorique de l'oeuvre<sup>27</sup> ; *l'aphorisme* et *le poème* chez Nietzsche, dont Gilles Deleuze a montré le rapport étroit avec l'effort entrepris par Nietzsche pour introduire dans une pensée métaphilosophique les concepts de sens et de valeur<sup>28</sup>.

Sous cet angle, l'oeuvre de Marx peut paraître en retrait par rapport à celles de Kierkegaard et de Nietzsche. Et certes, des trois, elle est la plus théorique au sens classique de ce terme, et donc aussi, en ce sens, la plus hégélienne. Elle continue à s'inscrire pour l'essentiel dans la forme discursive (conceptuelle) de la tradition théorique occidentale. Cependant, l'oeuvre de Marx n'est pas dépourvue non plus d'un travail sur les formes de la connaissance en rapport avec l'effort de médiation du conçu et du vécu.

Considérons par exemple le concept d'*aliénation*. Les développements auxquels il donne lieu d'un bout à l'autre de cette oeuvre remplissent précisément cette fonction : médiatiser le vécu et le conçu. D'où les difficultés qu'il y a à préciser son statut théorique sur la base de la théorie classique du concept ; d'où aussi son rejet par toutes les formes du positivisme marxiste (la dernière en date ayant été l'épistémologie du marxisme tentée par Louis Althusser). Car la notion d'aliénation n'est pas réductible à un concept au sens classique du terme. Certes elle comprend en elle une détermination conceptuelle : en et par cette dernière est élaborée la dialectique (contradiction et mouvement) du sujet et de l'objet au sein de la *praxis*, la négativité qui opère au coeur même de l'auto-production de l'être humain à travers mais aussi contre ses actes et ses oeuvres. Et cependant le sens de cette notion dépasse cette détermination conceptuelle stricte, il comprend aussi des figures (par exemple celle utopienne de l'homme total, de la réalisation et de l'accomplissement de l'humanité), des images (l'image prométhéenne de l'homme enchaîné se révoltant contre toutes les divinités, célestes ou terrestres ; celle du monde à l'envers qu'il s'agit de renverser ; celle du mort saisis-

sant le vif, etc), voire des symboles (par exemple le fétichisme, mode primitif de la conscience et du rapport au monde, s'emparant du monde entier avec le devenir-monde de la marchandise, de l'argent, du capital) - et même jusqu'aux déterminations les plus immédiates du vécu : l'aliénation vécue, c'est la douleur qui accompagne le déchirement de l'être qui se perd en se réalisant, c'est l'échec au coeur de la réussite, c'est la conscience de la finitude de la réalisation sur le fond de l'infinité des possibles, etc. Toutes ces déterminations représentatives ou existentielles font intégralement partie du sens de la notion d'aliénation. Pour saisir ce sens dans sa plénitude, il ne faut pas, comme pour un concept classique, écarter ces résonances affectives, émotionnelles et représentatives : *la fondamentale conceptuelle doit ici s'étendre avec ses harmoniques existentielles*, sous peine de s'appauvrir et de perdre, avec la majeure partie de son sens (de son contenu), sa fonction critique immédiate : celle de donner sens au vécu, de lui désigner et de lui ouvrir la voie qui lui permet de s'arracher à ce qui le limite, le futile, l'empêche de prendre forme et de se transformer en oeuvre : en source de sens et de jouissance.

Autrement dit, la finalité essentiellement critique que Marx attribue à sa pensée l'oblige, lui aussi, à médiatiser le vécu et le conçu. Ce qui implique que les concepts-clés de sa pensée (*praxis*, aliénation, critique, etc.) ne se fondent pas sur une quelconque "*coupure épistémologique*" rejetant dédaigneusement le vécu hors du domaine de la connaissance, mais qu'au contraire la forme conceptuelle s'ouvre pour harmoniser (au sens d'une harmonie musicale) les déterminations strictement conceptuelles avec celles représentatives et existentielles qui constituent la trame et les points nodaux du vécu.

C'est cet effort de transformation voire de dépassement des formes classiques de la connaissance théorique - au premier rang desquelles, je ferai figurer le concept - que je voudrais poursuivre, effort que je qualifierai de *métaphilosophique*.

(La suite et fin de ce texte d'Alain Bihl sera publiée dans le prochain numéro de LA SOMME ET LE RESTE)

<sup>27</sup> Sur le sens de la pseudonymie des premières oeuvres de Kierkegaard, cf. Georges GUSDORF, *Kierkegaard*, Seghers, 1963, pages 73 et suivantes.

<sup>28</sup> Cf. Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, pages 34 et suivantes.



## Alain Anselin

### À propos de deux romans récents, *Dakar des insurgées*, de Oumou Cathy Bèye, et *Banlieue Noire* de Thomté Ryam

**D***akar des insurgées* est un roman écrit d'une seule coulée, jailli de la plume fluide d'une jeune auteure sénégalaise, Oumou Cathy Bèye. Mais si le cours en est fluide, et le style, simple, les eaux qu'il charrie en sont tumultueuses et riches de futurs à inventer.

Les histoires individuelles que l'auteure entrecroise comme en un feuilleton s'inscrivent dans le jeu biaisé d'une époque où des générations de jeunes femmes aux cursus scolaires prometteurs butent sur les destins que leur tracent les sociétés du sud, crispées sur un changement social dont la maîtrise, surdéterminée par les maîtres du jeu économique et politique des pays du nord, leur échappe. Chaque histoire individuelle y semble un fétu de paille sans importance, emporté par le vent et pourtant concourt par les chemins qu'elle emprunte ou par les solidarités nouvelles qu'elle fait surgir, au changement social général. Et chaque histoire s'inscrit en fait dans celle plus générale de l'histoire des femmes - cette *majorité traitée comme une minorité*, selon les mots d'une féministe française.

La sociologue sénégalaise Fatou Sow le souligne dans sa Préface, Cathy Bèye « *dénonce la domination masculine fondée sur des patriarcales culturelles et religieuses, la soumission réelle, feinte ou rusée des femmes, les pratiques du mariage forcé et du lévirat* », et pose clairement le problème, par l'exemple de deux histoires individuelles entrelacées, d'une construction nouvelle de la place de la femme dans la société sénégalaise : « *Comment être jeune, vivre et maîtriser une féminité forte et indépendante, sans perdre son identité, face à une société qui fait des femmes les gardiennes de traditions perdues ou en pleine mutation* » observe encore Fatou Sow. Victime d'un mariage forcé, l'une des héroïnes va jusqu'à se débarrasser, dans un geste de révolte, de son bourreau, qui cuve d'un sommeil lourd la consommation quotidienne de sa proie. « *Ce n'est pas tous les jours qu'on tue un homme !* » dira-t-elle à son avocat, avant d'être incarcérée au Camp Pénal de Liberté VI. L'autre se fraie un chemin dans la jungle

masculine de l'ascension sociale, envers et contre tous, mari compris, qu'il faut bien convaincre que la liberté de la femme est la première condition de la liberté de l'homme lui-même.

En cela, *Dakar des insurgées*, publié chez L'Harmattan, rejoint *Banlieue noire*, paru à Présence Africaine, d'un jeune auteur francilien d'origine tchadienne, Thomte Ryam. Le roman de Thomte Ryam retrace les aspirations, les espérances et les cheminements chaotiques d'autres jeunes - cette fois de jeunes hommes, qui cherchent la sortie du labyrinthe de l'exclusion et de la mise en minorités (comme on dit mise en cage) de tout un peuple, sur les terrains de football dans un pays du nord.

Lilian Thuram insiste dans sa Préface au roman de Thomté Ryam. Le football n'est plus un terrain privilégié de socialisation secondaire des jeunes, on n'y apprend plus à faire société, mais à sortir des marges où le V<sup>o</sup> Plan français, qui brossa vers 1970-1975 les grandes lignes des banlieues modernes, parqua les générations à venir dans la marmite de l'exclusion urbaine. Lilian Thuram porte un regard lucide sur la place réservée à un sport populaire dans les sociétés libérales, celle où les exclus peuvent rêver leur réussite sociale : « *Il n'y aura vraiment « République » que quand le plus grand dribbleur de sa rue pourra aussi devenir un jour ingénieur* ». Mais l'école, en pareil contexte, a cessé « *d'être un chemin vers un avenir meilleur* ». « *On a de plus en plus de mal à la distinguer de la rue* » note Thomte Ryam, dont le héros ajoute : « *la dernière fois que j'ai prié c'est pour que le collège brûle* ». Alors restent les trafics et leurs mirages. Les pérégrinations du héros, Sébastien, l'éloignent des paradis escomptés des terrains de football pour une longue descente aux enfers dans laquelle nous plonge un récit sans temps mort. L'exclusion sème la misère et récolte la colère.

Les deux romans se rejoignent par leur regard « *critique, rebelle, intelligent, sensible* » de la place laissée aux jeunes dans les sociétés du XXI<sup>e</sup> siècle, jeunes femmes chez Cathy Bèye, jeunes hommes chez Thomté Ryam. Ils se rejoignent aussi par l'idée forte que cette place, c'est aux jeunes de la construire, plutôt que se tirer une balle dans le pied pour la plus grande joie des traders et des banquiers indécents de l'économie-monde libérale.



Ils se rejoignent enfin par l'économie de styles, même si la langue est lisse, limpide chez Cathy Bèye, direct et argotique chez Thomte Ryam.

Ce qui nous frappe en effet en seconde lecture, c'est l'opposition entre la richesse des réflexions que le récit provoque chez le lecteur au fil des pages et la simplicité apparente de l'écriture. Pour avoir eu le plaisir de lire les premiers articles de sociologie d'Oumou Cathy Bèye, pour avoir savouré la justesse dense du ton et de la pensée, pour avoir apprécié ses premières publications de notes scientifiques en wolof, nous pensons même que le style du roman est un choix délibéré, murement réfléchi.

On est loin des pavés nominables aux prix littéraires, qu'on peut parfois supposés écrits pour des lecteurs virtuels - ou une clientèle soigneusement ciblée qu'on gaverait de *porcs-épics*, de *racoons* et de *chouval twa pat* pour faire bonne mesure et se faire étiqueter écrivain ethnique. Là, nulle sémiotique de la différence. Les deux auteurs ne sémaphorent pas leur identité. Ils nous immergent dans la réalité sociale et économique de lieux humains. Et c'est pourtant la différence qui apparaît en dernier ressort comme le thème réel sur lequel surfent les mots des deux romans. Une différence socialement construite, celle du genre au quotidien dans le roman de Cathy Bèye, celle des générations nées des colonisés importés autrefois, pendant les Trente Glorieuses de l'économie française, comme main-d'œuvre des pays du nord dans le roman de Thomte Ryam. Nous voilà plus près du Manifeste de la Différence d'Henri Lefebvre que des fonds de commerce identitaires, au plus près de sujets cherchant à (re)construire des identités humaines libérées du poids des carcans sociaux qui les traitent en objets. C'est aussi le sens de la nouvelle de Thomte Ryam dans *Chronique d'une société annoncée*, dont le héros se débat dans une toile d'araignée qui le condamne à ses bords. Dans des pays où la vie de millions d'être humains dépend de la valeur que consent un pays du nord aux monnaies des pays du sud, le feuilleton apparent que brosse Cathy Bèye des aspirations au bonheur et des espérances de deux jeunes femmes côtoyant pourtant le pire de la réalité réservée de manière quasi institutionnelle aux femmes, pourrait sembler surréaliste. Il me revient même que

certain n'y ont vu que de l'eau de rose. Je crains bien qu'ils n'y aient vu que du feu. Car, qu'est-ce qu'une littérature sans lecteurs? Indéniablement, Cathy Bèye écrit pour les jeunes, qui ne lisent plus guère, une littérature de recherche-action qui leur soit intelligible et les conduise à devenir sujets de leur réflexion et de leur histoire. Son écriture a quelque chose de cinématographique. L'organisation du texte, d'une grande maîtrise, en suite alerte de clips syncopée d'un long flash back, lui donne des allures de prose pour grand écran.

En cela, Cathy Bèye nous rappelle certains étudiants dont la légende attribue la formation philosophique à Henri Lefebvre, et devenus par la suite situationnistes. Une société de production cinématographique leur avait confié le sous-titrage de films de karaté made in Hong Kong. Le public des films de karaté n'est pas le même que celui des cinémas d'art et d'essai. Mais sur ce coup là, les deux films de karaté produisirent la même invitation à la réflexion personnelle que bien des films d'art et d'essai. Nous avons vu l'un d'eux dans l'une des dernières salles de banlieue de Fort de France, aujourd'hui fermée, je ne sais plus son titre, quelque chose comme *Atemi mortel à Hong Kong*, judicieusement sous-titré par les anciens étudiants d'Henri Lefebvre *La dialectique peut-elle casser des briques?* Je n'avais jamais vu de jeunes chômeurs aussi incrédules, puis attentifs, puis actifs au point de finir la soirée en longs débats n'ayant rien à voir avec quelque forme que ce soit de prêt à penser... Le film fut retiré des salles, une simple salle de banlieue, le surlendemain, des fois qu'il donnât des idées aux jeunes ....

C'est bien cela que le roman de Cathy Bèye donne aux jeunes, des idées - l'occasion d'idées, tout un arsenal d'idées, à forger eux-mêmes. C'est bien cela que les deux romans proposent aux jeunes femmes et hommes : l'arme de l'intelligence, la pensée et la fin de la violence sociale qui leur est faite, la prise en mains de leur propre avenir.

---

Les Nos de LA SOMME ET LE RESTE seront prochainement consultables et téléchargeables sur :

<http://www.lasommeetlereste.com/>

