No 17 – juin 2009

la somme et le reste

Études lefebvriennes - Réseau mondial

Des concepts lefebvriens

Pour Sylvain Sangla, les études concernant l'espace, la ville et l'urbain ne peuvent être considérés comme une recherche appliquée de sa pensée théorique mais elles constituent en elles mêmes une recherche théorique faisant référence aux concepts fondamentaux utilisés par Henri lefebvre.

Pour Guy Carassus, la pensée critique d'Henri Lefebvre manifeste la volonté de comprendre la société actuelle pour se donner les moyens de la transformer. En s'opposant aux thèses du « marxisme officiel », Lefebvre a continué à défricher le chemin ouvert par Marx. Guy Carassus, dans cet article, passe en revue les outils conceptuels utilusés par Lefebvre permettant cette transformation de la société.

Jean-Pierre Lefebvre, revenant sur l'article résumant la thèse de Chryssoula Mitsopoulou, publié dans le No 15 de *La Somme et le Reste*, propose ses propres interprétations et développements des concept lefebvriens. Par exemple : *« Dans le domaine de l'espace, forcément urbain, artificiel, la recherche de Lefebvre, « ontologique », « métaphilosophique » sur une « production de l'espace comme nouveau rapport de production » n'évite pas une certaine confusion, un mélange des catégories »*.

Alain Bihr, dans la seconde partie de son essai : ***Le Nombre et le Drame***, si riche qu'il est difficile et non nécessaire de le résumer – Il faut le lire intégralement -, poursuit son propre apport théorique à la connaissance de la pensée d'Henri Lefebvre.

Armand Ajzenberg

Sommaire

- **Sylvain Sangla : Fragments d'une totalité** 1
- **Guy Carassus: Conception de la transformation sociale chez H. Lefebvre** 3
- **Jean-Pierre Lefebvre : Vie quotidienne, production de l'espace** 11
- **Alain Bihr : Le nombre et le drame (deuxième partie)** 14

la somme et le reste

Revue éditée avec le soutien d'Espaces Marx

Diffusée par courrier électronique

Tous les numéros sont consultables et téléchargeables 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 Bellagnesch (F), Bihr Alain (F), Carlos Ana Fani Alessandri (Brésil), Damiani Amélia Luisa (Brésil), Delory-Momberger Christine(F), Devisme Laurent (F), Gromark Sten (Suède), Guigou Jacques (F), Hess Rémi (F), Joly Robert (F), Kofman Éléonore (Royaume Uni), Labica Georges (F), Lantz Pierre (F), Lenaerts Johny (Belgique), 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).

Sylvain SANGLA

Congrès international Marx 5
Université Paris X-Nanterre
Octobre 2007
Atelier ville et urbain,
Hommage à Henri LEFEBVRE

FRAGMENTS D'UNE TOTALITÉ

Afin de présenter quelques aspects de la riche pensée d'Henri Lefebvre concernant l'espace, la ville et l'urbain, nous allons commenter quelques citations extraites, sauf indication contraire, d'un article très synthétique paru en février 1973 dans la revue qu'il avait cofondé *Espaces et sociétés* (n° 8) : *Le mondial et le planétaire*.

Mais en préalable, il faut remarquer que les études urbaines de Lefebvre (six ouvrages et des dizaines d'articles) ne peuvent être considérées comme une sorte de recherche appliquée de sa pensée théorique. Au contraire, elles constituent une recherche fondamentale, théorique qui ne peut se comprendre sans référence aux concepts de : vie quotidienne, mondial, métaphilosophie, autogestion, comme à ceux marxistes de production, mode de production, luttes des classes,... Il faut aussi percevoir la logique stricte les reliant qui, sans faire de Lefebvre un penseur systématique, est loin du caractère « baroque » souvent attribué au philosophe-sociologue.

La première citation sera extraite d'entretiens radiodiffusés sur *France culture* dans une série d'émissions de David Bénichou : « **...l'irruption de l'urbain dans la réalité et la pensée est un élément pratique, théorique, politique et philosophique.** » En effet, en marxiste, Lefebvre part du développement mondial de l'urbain au cours de la seconde moitié du 20e siècle et de ses multiples contradictions (bidonvilles, banlieues, ghettos pour riches et pour pauvres, personnes sans domicile réduites à survivre telles des plantes saxifrages dans les marges et failles de nos villes). Lefebvre résume ce processus contradictoire en parlant « d'explosion/implosion » des villes c'est-à-dire d'un développement quantitatif de l'urbain amenant la fin qualitative des villes traditionnelles et de la vie quotidienne qui leur était associée.

« **L'espace, ayant complètement cessé d'être un « milieu » neutre passif, vide, devient un instrument social et politique.** » Le capitalisme ne se contente pas d'occuper l'espace, il produit un espace particulier caractérisé notamment par : une spécialisation des zones, régions ou pays (dédiés à la production, au tourisme, etc.), une opposition entre les centres et les périphéries, un zonage des activités (habitat, travail, loisir) permettant un contrôle et une gestion de la vie quotidienne. Ce zonage fragmentant et disloquant l'espace s'accompagne paradoxalement d'une homogénéisation spatiale. En effet, « **...une formidable puissance d'homogénéisation s'exerce à l'échelle mondiale, produisant un espace dont toutes les parties sont interchangeables, quantifiées, sans qualité.** » L'espace de la marchandise est isomorphe et isotrope sur tout le globe, on peut prendre pour exemple les centres commerciaux, les quartiers d'affaires, les musées ou encore les aéroports. Mais cette homogénéisation a tendance à envahir l'espace public dans son ensemble qui devient aseptisé, formaté, surveillé et qui produit une violence d'autant plus perverse qu'elle est invisible, passive et semble douce (caméras de surveillance,...). Cette violence masquée peut se démasquer à tout moment et devenir active à l'aide de policiers et autres vigiles. Elle réduit le choix des individus à l'alternative mortifère : intégration ou exclusion.

« **Les distances ne se confondent plus avec les proximités, la production de l'espace détache l'ordre lointain de l'ordre proche, celui des voisinages « naturels ».** » Ainsi, la 5e avenue de Manhattan est socialement plus proche des Champs-Elysées parisiens ou des avenues de Ginza à Tokyo que de certains quartiers de Brooklyn. Mais en même temps deux lieux contigus peuvent être hétéronomes socialement de façon extrême allant jusqu'à la contradiction, comme ces favelas de Rio touchant des zones privilégiées. Il n'y a pas seulement fragmentation mais aussi hiérarchisation des espaces, opposant des espaces développés, protégés et des espaces sous-développés, lieux de toutes les violences, alors que la violence première et fondamentale est cette hiérarchisation elle-même.

« **Ce qu'on appelle classiquement « la lutte des classes » prend aujourd'hui mille formes, plus complexes qu'autrefois. Les revendications et luttes urbaines en font partie. La lutte implique des revendications qualitatives concernant l'espace (transport, « habitat », vie quotidienne).[...]L'économie politique ancienne se change en économie politique de l'espace.** » Dans la mesure où il existe une stratégie capitaliste mondiale pour contrôler l'espace et tous les flux qui le traversent (matières premières, énergies, capitaux, marchandises, informations, main-d'œuvre,...), il est nécessaire pour les forces anticapitalistes d'élaborer un contre-projet afin de permettre des pratiques sociales et spatiales alternatives. Il faut cependant que les forces progressistes évitent trois écueils, qu'elles ont, hélas, plutôt tendance à cumuler de nos jours.

Tout d'abord ignorer le problème : « **Les formations politiques existantes méconnaissent les questions concernant l'espace.** » Une variante de cet écueil consistant à traiter les problèmes urbains comme secondaires.

Réduire, ensuite, les questions spatiales au problème du logement. Si le droit au logement est essentiel, son urgence ne doit pas faire oublier qu'il n'est qu'une partie du droit à la ville qui implique de pouvoir participer à la vie citadine dans toutes ses dimensions culturelles et sociales. Pour Lefebvre, les rencontres et les échanges sont constitutifs de la vie urbaine, ce qui implique qu'habiter un lieu ne se réduit nullement à la seule habitation, au seul logement.

Enfin, et il s'agit peut-être de l'écueil le plus dangereux, proposer un contre urbanisme paré des vocables « prolétarien » ou « socialiste ». La hideur des réalisations architecturales et urbanistiques de feu l'U.R.S.S. et la R.D.A. sont là pour nous rappeler la grande pauvreté théorique et pratique de la tradition marxiste sur ces questions nonobstant les travaux d'Engels (dans *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, par exemple, où il dessine des types d'habitat ouvrier) et les tentatives des constructivistes russes (El Lissitzky et Melnikov, entre autres).

« **Pour ce qui concerne le traitement de l'espace, le « modèle » du socialisme d'Etat n'offre qu'une version renforcée et aggravée du « modèle capitaliste » »**, nous dit Lefebvre. Et en effet, tout fonctionnalisme techniciste, tout zonage de l'espace en vient à fractionner la vie quotidienne et les activités qui la peuplent. Si nos vies sont surveillées, contrôlées, formatées, planifiées, il est secondaire de savoir si c'est par le fait d'un Etat et d'institutions « socialistes » ou capitalistes.

Non seulement l'urbanisme est toujours politique mais il implique, tout au moins dans sa forme actuelle, une logique et des effets politiques aliénants, quelque soient les intentions des intervenants. L'expérience de Brasilia, avec son centre architectural splendide mais froid et déserté en dehors des heures de travail et ses cités dortoir périphériques anarchiques, montre que les bonnes intentions communistes d'un Oscar Niemeyer et celles humanistes d'un Lucio Costa ne suffisent pas. Ceci fait dire à Lefebvre que la révolution véritable sera urbaine c'est-à-dire devra affronter l'exigence d'invention de nouveaux espaces ou de nouvelles qualités de l'espace. Là encore, l'invention spatiale ne peut se séparer de l'invention sociale.

Quels types de villes possibles pour une société post-capitaliste ? On perçoit ici le sens du recours critique lefebvrien aux théories des grands utopistes, notamment Fourier. Un des éléments de réponse est l'autogestion qui permet une réappropriation de l'espace et de la vie quotidienne par les citoyens, qui peuvent dès lors affirmer librement leurs différences sans conflits identitaires. « **A la séparation, à la dispersion, s'oppose le rassemblement, comme la compréhension des différences et leur réalisation s'opposent à la confusion et à l'unification forcée** » dit Lefebvre reprenant une analyse de son *Manifeste différentialiste*, écrit en parallèle des ses études urbaines. Ce n'est pas le moindre des paradoxes du capitalisme que d'être un système qui produit à la fois une homogénéisation uniformisante et des réactions figeant les identités culturelles, linguistiques, religieuses, nationales,...

De la même manière que le capitalisme ne nous laisse le choix spatialement qu'entre le chaos spatial (type bidonvilles) et des espaces homogènes morts (type Disneyland), il tente de réduire le choix identitaire à une sous culture américaine mondialisée (type Mac Donald) ou à des identités traditionnelles, plus ou moins mythiques, figées (type

Talibans). Sous peine de voir ressurgir la violence et le tragique sans médiation, il est urgent de se saisir des questions urbaines et des travaux de Lefebvre à leur propos, afin de tenter d'élaborer un projet de société, comme le fit le philosophe à la fin de sa vie.

Guy Carassus

(le 8/12/05 au colloque de Paris 8)

Réflexions sur la conception de la transformation sociale dans la « Critique de la vie quotidienne » d'Henri Lefebvre.

Introduction

Les politiques de gauche mises en œuvre ces dernières années n'ont pas réussi à « Changer la vie ». Démêler l'écheveau des causes est une tâche difficile. Cependant, on peut avancer que cet échec tient pour partie dans l'incapacité des forces de gauche à saisir l'origine et la nature des évolutions qui sont survenues dans nos sociétés. Or, la question de la connaissance du réel, de son mode de fonctionnement et de ses évolutions est une question fondamentale pour qui veut avoir prise sur la société. Du coup, les nouvelles formes de domination et d'aliénations qui sont apparues ont été sous-estimées voire ignorées. Les contradictions et les possibilités qui ont surgi dans cette période n'ont pas été saisies. Les réponses énoncées n'ont pas eu prise sur le réel. Précisément, la pensée critique d'Henri Lefebvre manifeste la volonté de comprendre la société actuelle pour se donner les moyens de la transformer. Dans cet effort, il lui a fallu s'opposer aux thèses du « marxisme officiel » comme en porte témoignage son ouvrage *« La somme et le reste »* et continuer à défricher le chemin ouvert par Marx d'une pensée vivante, parce que concrète, de la transformation révolutionnaire. Avec les trois tomes qui composent la « Critique de la vie quotidienne », le philosophe nous propose de nombreuses analyses qui, mises bout à bout, font surgir une conception originale de la transformation sociale. Celle-ci passe par une approche de la réalité objective et des pratiques sociales élargies à la vie quotidienne, par une analyse du capitalisme et de l'Etat qui dévoile l'évolution du contenu de leurs interventions et enfin par une proposition d'action révolutionnaire subversive et civilisatrice.

Quel réel ?

Chez Henri Lefebvre, l'approche de la réalité objective s'inscrit dans une question théorique au cœur de ses préoccupations philosophiques, celle du rapport dialectique entre le conçu et le vécu. Le vécu doit informer le conçu et le conçu doit se former au contact du vécu. Aussi, les outils conceptuels doivent-ils permettre de comprendre ce qui participe de la réalité sociale et de son mouvement permanent.

La vie quotidienne

La publication du premier tome de la « Critique de la vie quotidienne » en 1947, survient dans une période où prédomine une vision du réel véhiculée par un certain matérialisme en vigueur dans le « marxisme officiel ». Celui-ci met en avant la primauté des activités productives et des rapports de production comme base matérielle de l'existence sociale sur laquelle s'articule la superstructure. Henri Lefebvre va prendre le contrepied de cette vision en élargissant, en approfondissant et en complexifiant le réel social. Il découvre alors que la vie quotidienne constitue à la fois la résultante d'autres activités et la base, le résidu qui réagit aux déterminations extérieures à elle, qui résiste ou accompagne, qui fait surgir de nouveaux possibles ou les éteint par les actes que les individus sociaux y effectuent. Elle est désormais un élément fondamental de la réalité sociale,

Voici une caractérisation de la vie quotidienne proposée par H L : *« Par rapport aux activités plus ou moins hautement spécialisées, donc parcellaires –réfléchir, circuler, habiter, se vêtir mais aussi se livrer à tel ou tel travail- le quotidien se définit à la fois comme produit (résultat de leurs interférences) et résidu, quand on fait abstraction de ces activités. Il reçoit les débris, les restes des activités dites supérieures ; il leur fournit en revanche leur élan, la poussée des activités dites inférieures ; il est leur commune mesure, leur sol nourricier ou stérile, leur ressource, leur lieu ou terrain commun. »*[1]

Un premier mouvement d'élargissement est donc réalisé avec l'irruption et l'inclusion de la vie quotidienne dans la réalité sociale, dans la matière sociale. Mais ce processus se poursuit par un approfondissement dialectique. La vie quotidienne

---

[1] Critique de la vie quotidienne, tome 3, page 16, Henri Lefebvre, L'Arche Editeur Paris, 1981.

est située en interaction avec ce qui s'énonçait comme la base (le mode de production) et la superstructure (l'Etat). Ce positionnement du quotidien, à la fois produit et base, permet de dépasser cette hiérarchisation mécanique. Evoquant cette caractéristique, l'auteur écrivait : *« (…) il est la « base » à partir de laquelle le mode de production tente de se constituer en système, par la programmation de cette base. »*[2] La réalité sociale n'est désormais plus réductible aux seules dimensions économique et sociale, donc politique, car son extension à la vie quotidienne lui confère une nouvelle complexité. D'une certaine manière, la matière humaine de la vie quotidienne déborde ces sphères spécialisées, non seulement parce qu'elles ne sont qu'une parcelle de cette réalité mais également parce qu'elle est désormais la base qui leur fournit l'élan vital, l'impulsion primordiale, le terrain dans lequel elles s'enracinent et font constamment retour.

Par le déplacement opéré, H L nous fait accéder à une réalité sociale beaucoup plus riche qu'auparavant. D'une certaine manière, la réalité objective a changé de base. Il importe d'en rendre compte à frais nouveau.

La praxis

Aux yeux du philosophe, les concepts de praxis et de dialectique, définis par un certain marxisme, ne le permettent pas parce qu'ils rétrécissent et figent en partie le mouvement. Aussi va-t-il s'employer à les faire évoluer.

Le contenu de la réalité objective -qu'il oppose à une certaine conception du matérialisme, le *« matérialisme de la chose isolée. »*[3], séparant le subjectif de l'objectif- est ainsi décrit : *« Cette notion de réalité objective donnée dans la praxis laisse entrevoir des niveaux de réalité, des structures fines, des dialectiques multiples, concrètes, imprévues. »*[4]

Pour H L, la vie sociale est essentiellement praxis. En s'élargissant à la vie quotidienne, elle révèle un ensemble de pratiques sociales, incluant la conscience, qui intègrent des rapports sociaux irréductibles à ceux qui se tissent dans les activités productives et qui se déploient sur le terrain des relations entre les individus, entre eux et le collectif. Or, les pratiques sociales de la vie quotidienne présentent une caractéristique importante. Elles offrent une résistance aux idéologies que promeuvent les classes dominantes : *« Les dominés, les « sujets », se représentent à eux-mêmes en fonction de la pratique quotidienne et non plus des idéologies (qui ne disparaissent pas pour autant).»* [5] Cela n'est possible que parce que le concret des pratiques sociales au sein du quotidien ne correspond pas à la représentation qu'en donnent les autres sphères et aux pratiques qu'elles tentent d'induire. Il en est ainsi parce que dans la sphère du quotidien, l'individu social est confronté aux nombreuses dimensions de la réalité sociale, donc à une perspective d'action qui doit s'inscrire dans un réel aux déterminations et aux causalités plus hétéronomes. Les actes qu'il y accomplit résultent sensiblement différents des pratiques sociales que voudraient imposer les actions de contrôle et de normalisation issues, notamment, des sphères des activités productives et étatiques. Les pratiques sociales du quotidien posent donc des actes qui résistent parce qu'ils s'effectuent dans une réalité qui déborde celle des sphères spécialisées, réduites et appauvries par rapport à la complexité de la vie quotidienne. De ce fait, il y a donc toujours du nouveau dans la réalité de la vie quotidienne dont la pensée doit s'efforcer de rendre compte.

La dialectique concrète

La pensée dialectique en relation avec la praxis a pour tâche d'exprimer ce mouvement. C'est pourquoi chez H L la référence à la multiplicité et au caractère concret de la dialectique, vient s'opposer à une conception dogmatisée et idéalisée -c'est-à-dire séparé de son objet concret- qui tend à figer le réel. Il écrit : *« La praxis se dresse contre la dialectique. En tant que praxis courante et quotidienne, elle est anti-dialectique, elle est en proie à la dialectique, (…). »* [6] Il faut entendre ici que le réel ne se laisse pas déterminer par une théorie dialectique conçue a priori qui plaquerait ses contradictions et leur mode de fonctionnement comme une grille de lecture devant en rendre compte. Il s'en explique ainsi : *« A travers l'effort vers la stabilité de ce qui veut persévérer dans son « être » (chaque individu, telle société, tel type de groupe ou d'existence sociale) se déroule la dure épreuve du changement, que la*

[2] Idem, p 46.
[3] La Somme et le reste, Henri Lefebvre, page 84, La Nef de Paris Editions, 31 mars 1959.
[4] Idem, p 84.
[5] Critique de la vie quotidienne, tome 3, p 103.
[6] La somme et le reste, p 130.

pensée doit étudier spécifiquement, parce qu'il a des lois mais que ces lois (du devenir) ménagent la part de l'imprévu et celle du hasard (parce que dialectiques). » [7] C'est en quoi la dialectique ne peut être que singulière et concrète parce qu'elle doit s'attacher à l'objet étudié pour révéler les « lois » de ses évolutions. Elle correspond à une attitude de pensée, à une posture intellectuelle[8] vis-à-vis du réel. La dialectique est une attention toujours renouvelée aux réalités concrètes. Et c'est sans doute le seul moyen d'être à l'écoute de celles-ci et de pouvoir rendre visible leur mouvement.

La possibilité

Cette conception de la dialectique qui ne stérilise pas la pensée et n'ossifie pas la réalité sociale, va lui permettre de lutter contre le déterminisme –autre manière de figer le réel- et de mettre en avant une dialectique de la possibilité, par opposition à une dialectique de la nécessité. Dans un ouvrage de référence sur la pensée de Marx, il écrivait : « *Pour la dialectique, le possible ne se sépare pas de l'accompli (…) le possible n'est que la tendance profonde du réel.* » [9] A l'instar de la vision que déploie Ernst Bloch[10], le possible est contenu dans la réalité présente. Il n'est pas seulement un futur. Résultat de contradictions à l'œuvre dans la réalité objective, il en exprime la propension à devenir autre, dès lors que la réunion d'un certain nombre de conditions peut se réaliser. Cette conception de la possibilité se donne à lire dans l'étude critique du quotidien qui : « *(…) a été menée selon une conception dialectique. Le positif, passant pour tel et se donnant pour tel – la programmation du quotidien- se révèle destructeur des possibilités, non sans avoir beaucoup de raisons « positives », des plus fortes pour s'instaurer dans le réel. Quand au négatif, c'est-à-dire à l'élément critique, il montre une ouverture vers le possible.* » [11] La critique de l'existant est donc une des conditions qui peut exprimer la possibilité. Aussi la possibilité est pour l'auteur inséparable d'une dialectique critique. Elle est attachée au devenir de toute réalité sociale.

L'aliénation

De manière plus paradoxale pour un raisonnement marxiste classique, on peut retrouver cette conception de la possibilité inscrite au cœur d'un des phénomènes dont H L a constamment réaffirmé la dimension fondamentale pour les sociétés de domination : l'aliénation. Les multiples aliénations qu'il dégage de ses analyses ne sont pas des forces qui imposent partout et en tout point un mode d'être et d'agir pour les individus sociaux. Il en a une approche dialectique qui souligne la possibilité de désaliénation qui se maintient. Il y a une première raison à cela : les puissances sociales naissent des activités humaines. Même si elles parviennent à s'autonomiser dans leur fonctionnement, à se rendre étrangères à la plupart des hommes, ceux-ci peuvent in fine, par l'action et la connaissance critique, avoir prise sur elles. Il existe une seconde raison. L'aliénation est provoquée par une action dont la source se situe dans les sphères spécialisées. Elle a pour objectif la vie quotidienne d'où ces sphères proviennent. Cette action qui porte sur un certain nombre de rapports sociaux ne peut avoir qu'un impact limité au regard de l'étendue des rapports sociaux que contient la vie quotidienne. Face aux dominations aliénantes, il reste des espaces que les acteurs du quotidien vont s'employer à occuper et à élargir, pour résister aux injonctions extérieures et se dégager de leur emprise aliénante. A ce propos, voici ce qu'écrivait H L : « *La substance de la vie quotidienne, l'humble et riche matière humaine, traverse toute aliénation et fonde la désaliénation.* » [12] Si la vie quotidienne peut se caractériser par une forte hétéronomie, il existe malgré tout en elle des espaces d'autonomie dans lesquels peut se déployer l'initiative des individus sociaux. C'est pourquoi, on y trouve la domination et la résistance à celle-ci, l'aliénation et la désaliénation.

Au sein de la vie quotidienne, l'aliénation donne prise à la désaliénation. Cependant, le contraire reste vrai. C'est-à-dire qu'un mouvement de désaliénation peut-être enveloppé par une nouvelle aliéna-

[7] Idem, p131.
[8] « S'il y a une vérité attachée au terme dialectique, c'est bien celle-ci : la pensée (la réflexion) humaine ne peut s'arrêter, se fixer. Elle ne peut se figer sans cesser d'être pensée et réflexion. » La Somme et le reste, p 131.
[9] Le marxisme, p 103, H. Lefebvre, Editions Presse Universitaire de France, 1990.
[10] Le Principe Espérance, éditions Gallimard, 1991.
[11] Critique de la vie quotidienne, tome 3, p 35.
[12] Critique de la vie quotidienne, tome 1, p 108 et109, L'Arche Editeur Paris, 1977.

tion. H L exprimait ainsi cette idée : « *En réalité ce prétendu résidu définit une « matière humaine » dont notre étude montre la richesse cachée. Les activités supérieures en naissent, elles en sont à la fois l'expression culminante, et la critique directe ou indirecte, et l'aliénation enveloppant un effort –plus ou moins conscient et victorieux- vers une « désaliénation ».* » [13] C'est ainsi que les activités supérieures constituent un mouvement de désaliénation par rapport aux limites antérieures qu'elles rencontraient dans la vie quotidienne pour se saisir de l'étendue du réel auquel elle donne désormais accès. Mais ces activités peuvent devenir une nouvelle aliénation dès lors qu'elles font retour dans le quotidien sans que les individus sociaux aient le contrôle de leur finalité. C'est ce qui se passe avec le processus de récupération (voir paragraphe suivant) qui permet au mode de production capitaliste de phagocyter en partie ce qui le conteste pour s'en nourrir et se maintenir. Une désaliénation partielle peut donc être obtenue dans le cadre d'une aliénation plus globale.

Non sans ambivalence, la vie quotidienne porte en elle la critique des dominations et des aliénations que subissent les individus sociaux. Les contraintes qui s'y font sentir et les déterminations qui s'y exercent « *n'empêchent ni la création perpétuelle et le jaillissement des possibles, ni la déchéance.* » [14] Dans une certaine mesure, les actes du quotidien permettent de résister aux dominations multiples. L'étendue et la profondeur qui sont celles de la vie quotidienne ouvrent sur des possibilités de désaliénation quelles que soient les puissances qui tentent d'en contrôler et d'en normaliser le cours. Cela a une conséquence majeure : on ne peut vouloir transformer la société sans tenir le plus grand compte de la critique que la vie quotidienne a commencé à produire et des possibilités de changements qu'elle induit et concrétise déjà.

On comprend alors que la perspective de la transformation de la société est à réarticuler pour prendre en compte cette nouvelle donne. Cela passe par un réexamen du capitalisme et du rôle de l'Etat.

[13] Idem, p 97.
[14] Critique de la vie quotidienne, tome 3, p 166.

Quel capitalisme ?

H L définit le quotidien comme un produit/résidu en rapport avec le mode de production capitaliste et qui ne peut-être saisi que dans cette relation dialectique. Il écrit : « *On ne peut comprendre le quotidien qu'en considérant les activités diverses dans la totalité qui les englobe, à savoir le mode de production ; celui-ci ne se conçoit pas en dehors ou au-dessus des activités multiples, mais comme se réalisant à travers elles ainsi que dans le quotidien. (…) Le mode de production comme producteur et le quotidien comme produit s'éclairent l'un l'autre.* » [15]

Le monde de la marchandise informationnelle

C'est ainsi qu'H L relève des traits originaux du capitalisme contemporain, bien éloignés de ce qu'en retiennent des réflexions centrées sur l'économie. La montée d'une marchandise informationnelle, désormais produite et consommée, vendue et achetée, traduit pour lui un certain achèvement du mode de production actuel dans un marché mondial. « *Le nouveau dans le monde actuel, c'est qu'il y a un marché mondial de l'information qui effectivement « anime » les autres marchés, par la publicité, par la propagande, par la transmission du savoir, etc.* » [16]

Cet état nouveau du mode de production capitaliste –qui n'est pas un nouveau mode de production- le marché mondial piloté par la marchandise informationnelle, tend à étendre le moment de l'échange marchand à ce qui lui échappait jusqu'alors encore en partie : le mode de production. Or le moment de l'échange, c'est le règne de l'abstrait/concret que symbolise cette marchandise « immatérielle », qui régente le mouvement de toutes les autres. H L le définit : « *(…) par le monde de l'échange et de la marchandise, par la légalité et l'importance de la Loi impersonnelle et souveraine, par la valeur attribuée au langage et plus généralement aux signes.* » [17] C'est donc la généralisation de la logique de la valeur d'échange et de l'emprise du signe sur le concret, des fausses équivalences établies et légitimées par le contrat, ou encore de la concurrence et de la violence sociale dont elle est porteuse… Il ne faut pas s'y méprendre, ces abstractions

[15] Idem, p 16 et 17.
[16] Idem, p 144.
[17] Idem, p 136.

concrètes sont « *des formes en action* » qui ont un réel pouvoir sur le réel et le quotidien comme le montre le rôle de la marchandise informationnelle dans le marché mondial.

Cette évolution du mode de production où prédomine l'informationnel et le signe, affecte la vie quotidienne. En effet, sous un certain angle celle-ci peut se caractériser par un mouvement dialectique à trois termes que sont les besoins, les désirs et les jouissances. Or, la presse, la publicité, la propagande, les médias en général, tous ces éléments qui disent aux personnes comment il faut vivre, interviennent en fait sur ce triptyque en déplaçant et dénaturant les termes pour fabriquer un besoin qui procède d'une fragmentation de l'individu social. Ce besoin fabriqué va recouvrir le désir comme un besoin formaté et la satisfaction se substituer à la jouissance. « *Des produits privilégiés, effectivement utiles et agréables (…) sont chargés de cette mission : exproprier les corps et compenser cette expropriation, remplacer le désir par le besoin fixé, remplacer la jouissance par la satisfaction programmée.* » [18] Ce qui fait ici ses premiers pas, certes de façon imparfaite, c'est la description et l'analyse d'un « capitalisme libidinal » capable de capter les désirs et de leur substituer des besoins fabriqués pour qu'ils puissent être satisfait par des biens de consommation formatés en quantité toujours croissante. C'est un capitalisme capable d'intervenir sur la subjectivité du sujet qu'il exproprie ainsi de son corps.

La récupération

Ce processus de captation et de dévoiement conduit à réfléchir sur le concept de récupération mis en avant par l'auteur. La grande force du capitalisme est de savoir récupérer ce qui tend à le déstabiliser dans son mode de fonctionnement. En quoi consiste ce processus récupérateur ? En ceci : « *(…) une idée, un projet qui passèrent pour invinciblement révolutionnaires ou subversifs, c'est-à-dire qui furent sur le point d'introduire une discontinuité, rentrent dans l'ordre, s'y réintègrent et même le ravivent ; les rapports sociaux de production et de reproduction, c'est-à-dire de domination, un moment secoués, s'en trouvent raffermis.* » [19] Ce processus englobe, sous des formes variées, des dimensions de la vie sociale qui vont au-delà du seul champ du mode de production. Mais il est particulièrement significatif qu'il soit devenu une des modalités centrales du fonctionnement du capitalisme actuel grâce à laquelle il parvient à capter et à intégrer des aspirations et des attentes qui tendent le mettre en cause. Ce faisant, le capitalisme « informationnel » se montre capable de digérer certaines luttes de portée émancipatrice et de les retourner en sa faveur[20]. C'est ainsi qu'il fabrique de nouvelles aliénations qui peuvent envelopper des avancées sociales porteuses de désaliénation. Le processus de récupération est donc devenu un moyen pour conserver et accentuer les rapports de domination.

Pour autant, ces évolutions n'affectent pas le schéma organisationnel global du mode de production capitaliste qui produit ses effets sur la réalité sociale quotidienne en terme d'homogénéisation, de fragmentation et de hiérarchisation -à l'instar des modes opératoires du capital ou de l'organisation du travail décrit par Marx- et contre lesquels il faut agir en promouvant la différence, l'unité et l'égalité pour renverser la domination capitaliste sur la société.

De cette analyse du capitalisme tel qu'il fonctionne aujourd'hui, il ressort que la seule appropriation sociale des moyens de production et d'échange ne sera pas suffisante pour renverser les dominations et les aliénations qu'il provoque dans toute la vie sociale. Ces caractéristiques informationnelles lui donnent le pouvoir d'intervenir sur la subjectivité des individus et donc sur la constitution de leur être. L'homme est rendu étranger à lui-même jusque dans son être propre. L'aliénation est portée à son extrême. Du coup, c'est à une réappropriation et à une reconstruction du sujet qu'est confronté la perspective d'une transformation sociale radicale.

Quel Etat ?

La question de l'Etat est de toute première importance dans l'histoire des stratégies de transformation sociale des organisations révolutionnaires. Elle mène à la réflexion sur la conquête du pouvoir central d'Etat, censé être le point clé à partir duquel

[18] Idem, p 31 et 32.
[19] Idem, p 105.

[20] A ce propos, lire « Le nouvel esprit du capitalisme » de Luc Boltanski et d'Eve Chiapello, aux Editions Gallimard, 2002, dans lequel il est question de la récupération de la « critique artiste ».

on peut conduire le changement de la société. Sur ce terrain, H L va opérer des déplacements significatifs.

La reproduction des rapports de domination

Tout d'abord, il souligne que l'Etat moderne n'est plus dans la position d'une superstructure telle que le concevait traditionnellement le marxisme, c'est-à-dire en appui essentiellement sur les rapports de production dont il accompagnait la reproduction. Désormais il faut concevoir qu'il *« repose sur le quotidien ; il a pour base le quotidien. »* [21] Pour H L, cette évolution du positionnement de l'Etat dans la vie sociale provient de l'importance prise par la reproduction des rapports de domination qui a supplanté la stricte reproduction des rapports de production dans le maintien de l'ordre organisationnel capitaliste. Il donne donc la priorité aux rapports de domination qui contiennent les rapports de production. En conséquence, il en déduit que la fonction première de l'Etat est celle de la gestion de la société, aux côtés de celles de sécurisation et de répression qui ne sont pas abandonnées. Mais au final, c'est bien à une normalisation du quotidien, à son formatage et à sa modélisation auxquels s'emploie très activement l'Etat actuel.

Devenue la base de la société moderne, la vie quotidienne constitue le lieu que doit investir l'Etat pour participer à la production des conditions de reproduction des rapports de domination. Il s'agit pour lui de faire accepter un ordre social en le construisant et en l'inscrivant dans l'habitus du quotidien. Il le fait par la gestion et l'administration du quotidien, par l'intermédiaire de moyens d'actions directes telles que la promulgation de lois et de règlements, indirectement par ses grandes administrations (finances, justice, …). Certes, il s'appuie également sur les formes en action que sont le marché et l'équivalence généralisée, la valeur et le contrat, pour produire un quotidien normalisé. Mais il tend à devenir la source première de contrôle du quotidien *« (…) parce qu'il contribue à le faire. »* [22]

Le dépérissement par la base

Le déplacement de la base de l'Etat et la réorientation de ses objectifs lui conservent une place prépondérante dans l'organisation des rapports sociaux, au regard des *« énormes capacités organisationnelles »* [23] dont il dispose. L'analyse d'H L la confirme et la renforce. Dans l'affrontement avec la marchandise mondialisée, c'est sur ce terrain que se joue la partie décisive du combat politique. Il affirme que *« (…) l'essentiel aujourd'hui c'est l'Etat qui va s'érigeant au-dessus de ses propres conditions, dans le monde de la marchandise (lequel simultanément soutien l'Etat en général et tend à faire éclater chaque Etat en particulier en le dissolvant dans le mondial). »* [24] Il est en fait conséquent avec sa propre position théorique qui fait de la reproduction des rapports de domination par l'Etat, l'objectif et la source première de la reconduction de la société dont à besoin le mode de production capitaliste informationnel. Mais cette prééminence ne le conduit pas pour autant à proposer un au-delà de l'Etat qui prendrait appui sur une rupture ou une dissolution brutale de son rôle. A contrario des positions politiques dominantes, il préconise de se glisser dans les failles, les interstices, les incomplétudes de son intervention, dans lesquelles peuvent se déployer des actions, pour le contourner et le détourner, pour prendre des microdécisions qui ébranle sa puissance organisationnelle et gestionnaire. Il écrit : *« S'il est vrai que l'Etat ne laisse hors de lui que de l'insignifiant, il ne reste pas moins que l'édifice politico-bureaucratico-étatique à toujours des fissures, des interstices et des intervalles. D'un côté l'activité administrative s'acharne à boucher les trous (…). D'un autre côté l'individu à élargir ces fissures (…). »* [25]

Ce faisant, H L affirme que la conquête du pouvoir d'Etat centralisé n'est plus la question politique stratégique décisive – historiquement cette stratégie a conduit au renforcement de l'Etat et non à son dépérissement. Aujourd'hui, suggère-t-il, il s'agit d'appuyer tout ce qui dans la vie quotidienne, le conteste et le défait dans son rôle et dans ses buts.

Quelle transformation révolutionnaire ?

Face au capitalisme informationnel, face à un Etat qui intervient dans la reproduction des rapports de domination, H L va développer une stratégie de transformation révolutionnaire qui repose sur les capacités

[21] Critique de la vie quotidienne, tome 3, p 122.
[22] Idem, p 126.
[23] Idem, p 125.
[24] Idem, p 125.
[25] Idem, p 126 et 127.

d'actions autonomes et subversives des femmes et des hommes du quotidien.

L'autogestion

Cela passe en tout premier lieu par l'autogestion, l'autodétermination qui fait œuvre de « *transgression créatrice* » [26] devant le formatage multiforme du réel. Par autogestion, il faut entendre ceci : « *Celle-ci se définit comme connaissance et maîtrise (à la limite) par un groupe –entreprise, localité, région de pays- de ses conditions d'existence et de survie à travers les changements. Ces groupes sociaux, par l'autogestion, accèdent à l'intervention sur leur propre réalité. Comme le droit à la représentation, le droit à l'autogestion peut se proclamer comme un droit du citoyen.* » [27]

Parler de « transgression créatrice » et de « droit du citoyen » à propos de l'autogestion n'est pas sans signification dans l'esprit de l'auteur. Le terme de « transgression » se réfère aux effets de dépossession et d'aliénation que subit le sujet et qui sont produits par le capitalisme informationnel. H L écrit : « *Pour maîtriser l'informationnel, si c'est possible, il faut admettre que la base –alvéole ou cellule- détienne une activité, une existence et une force sociale, donc une capacité d'autodétermination. Ici se retrouve la problématique générale de l'autogestion quelque peu complexifiée.* » [28]

On a vu qu'un des effets essentiels du capitalisme informationnel est d'agir sur la subjectivité du sujet et de l'exproprier de son corps en intervenant sur ses besoins, ses désirs et ses jouissances. Face à cela, on peut voir dans la « transgression créatrice » un processus qui vient perturber et remettre en cause la dépossession et l'aliénation du sujet, un moyen de se réapproprier son corps, son existence et le sens qu'elle peut prendre, qu'on peut vouloir lui donner avec les autres, parce qu'on s'affirme comme un sujet singulier et un individu social, parce qu'on retrouve son désir, son besoin en transgressant les normes dans lesquelles nous enferment le formatage des besoins par le capitalisme informationnel. Il y a donc bien l'idée d'une reconstruction du sujet par l'action pratique au cœur du projet autogestionnaire dont parle H L. En quelque sorte, seul le jaillissement créateur dont est capable la vie quotidienne peut s'opposer aux effets délétères du capitalisme informationnel. Seule l'affirmation du sujet par l'action créatrice, notamment au sein du quotidien, peut permettre une reconstruction de soi et du sens.

Ce sujet en voie de reconquête de sa plénitude l'est par l'action citoyenne. Celle-ci appelle à disposer de droits effectifs qui assurent un réel pouvoir d'intervention, au côté du droit à la représentation. Or celui à l'autogestion est un droit fondamental puisqu'il touche à l'entreprise et à la cité, à la nation et au monde ; du moins dans l'acception que développe l'auteur, ce qui va beaucoup plus loin qu'une simple autogestion ramenée à celle des moyens de production. Un tel droit entre en résonance avec l'amplitude de la vie quotidienne. Il permet au sujet d'agir plus efficacement pour maîtriser ses conditions d'existence et défaire les dominations et les aliénations dont il est l'objet.

Le droit à la différence dans l'égalité

La notion de droit apparaît comme essentielle pour cerner la façon dont H L perçoit l'action transformatrice. Dans la critique de la vie quotidienne, il oppose au schéma organisationnel que tend à prescrire à toute la société le mode de production capitaliste -à savoir l'homogénéisation, la fragmentation et la hiérarchisation de la vie sociale- une ligne d'action qui tient en trois points : différence, unité et égalité. A partir du droit à la différence dans l'égalité qui est la traduction de cette action en faveur de l'affirmation des différences, on peut montrer ce qu'une action transformatrice doit porter pour défaire la structuration de la vie quotidienne par le mode de production capitaliste.

Ce droit propose de promouvoir les différences –comprises comme des singularités et distinguées des particularismes- pour défaire les processus d'homogénéisation et d'uniformisation du mode de production. Ce droit à la différence est en fait la reconnaissance d'une diversité concrète irréductible et qui est au fondement d'une unité plurielle parce qu'elle peut prendre en compte les individus réels et peut construire, à partir d'eux, avec leurs spécificités, leurs qualités, leurs différences donc, un droit reconnu à tous et pour tous, donc dans l'égalité. C'est pourquoi H L proposait d'adjoindre ce droit à la différence dans l'égalité aux droits de

[26] Idem, p 152.
[27] Du contrat de citoyenneté, p 35, collectif sous la direction d'H. Lefebvre, Editions Syllepse, 1991.
[28] Critique de la vie quotidienne, tome 3, p 151 et 152.

l'homme : « *(…) non seulement pour les compléter mais pour les transformer. Il ne concernerait plus l'entité « homme » mais l'être social et quotidien (…)* » [29]

Dans l'esprit d'H L, cette figure du droit est donc celle d'un universel concret qui renverse le droit formel abstrait et dote chaque individu social de réels moyens d'intervenir et de maîtriser ses conditions d'existence. C'est également cette figure du « droit à » qu'on peut retrouver, élargie à d'autres droits, dans le contrat de citoyenneté proposé par le groupe de Navarrenx[30].

Théâtre et enjeu

Le combat pour conquérir ces droits qui « *se gagnent dans une lutte politique* » [31] est donc une action qui porte sur la transformation du droit afin de le ressourcer dans la réalité sociale quotidienne, et, dans le même mouvement, sur la transformation de la société tout entière par la voie démocratique. A ce propos, H L pense que « *Beaucoup de marxistes n'ont pas compris que la stratégie politique exige la réalisation de la démocratie en développant les droits qui en constituent le fondement.* » [32] C'est pourquoi il s'insurge contre ceux d'entre eux qui considéraient que les droits de l'homme, du fait de leur formalisme abstrait, sont des « droits bourgeois » ou complètement récupérés par les forces dominantes et qui, de ce fait, délaissent ces droits et abandonnent le terrain des luttes pour leur transformation –et donc en partie celui de la transformation sociale. Il ramasse cette idée capitale dans une expression ainsi formulée : « *le théâtre et l'enjeu coïncident* » [33] Cela signifie qu'on ne peut relever l'enjeu sans se placer délibérément sur le terrain où il s'exprime –ici celui des droits- sans être dans le cadre où il se manifeste –ici la transformation du droit- afin de participer à la transformation de la société tout entière.

Pour H L, les luttes transformatrices ne peuvent donc acquérir leur pleine efficacité qu'en étant de plains pieds dans les réalités sociales telles qu'elles se manifestent. Ou bien elles courent le risque de n'être jamais en phase avec les enjeux parce qu'ils sont indissociables des conditions concrètes dans lesquelles ils émergent. Dit autrement, on ne peut se prévaloir d'une position extérieure, au-dessus ou ailleurs, et prétendre révolutionner la société car alors on est sans moyen d'intervention concrète, sans prise sur la réalité telle qu'elle se présente à nous.

La révolution pour et par le quotidien

La référence à la transformation révolutionnaire de la société est présente dans maints passages de son œuvre. Elle y est revendiquée, moins comme une rupture politique et économique que comme un changement de civilisation qui aura nécessairement pour objet le quotidien : « *(…) elle* (la révolution, note de l'auteur) *ne consiste pas seulement en transformations économiques (les rapports de production) ou politiques (personnel et institution) mais elle peut et doit, pour mériter ce titre, aller jusqu'à la vie quotidienne, jusqu'aux « désaliénations » effectives, en créant une façon de vivre, un style, en un mot une civilisation.* » [34] La révolution peut donc se voir comme un processus de transformation de nature anthropologique qui renvoie à un nouveau type de développement qualitatif des sociétés et des individus sociaux, à d'autres manières de vivre et de penser. Et cela concerne en premier lieu le quotidien dans lequel s'exprime et se vit une civilisation. Puisque le but réside dans une transformation de portée civilisationnelle du quotidien, alors, fidèle à l'idée du caractère indissociable du théâtre et de l'enjeu, elle doit se faire par le quotidien. Le quotidien est le théâtre et l'enjeu de la révolution que prône H L.

En situant le quotidien au cœur d'un processus révolutionnaire, H L prend le contre pieds de toutes les conceptions de la révolution qui ont eu cours jusqu'à encore récemment. Mais il va encore plus loin lorsqu'il précise la nature de cette transformation radicale. « *Le projet*, écrit-il, *ce n'est pas de connaître ou de reconnaître le quotidien, (…), mais au contraire de le créer en maîtrisant son ambiguïté (…) Le projet (…) consiste (…) en une métamorphose par l'action et l'œuvre (…).* » [35] L'auteur tire donc les enseignements de ce qu'il découvre de neuf. Les effets du mode de production capitaliste informationnel sur la subjectivité du sujet et l'action de l'Etat en

[29] Idem, p 110.
[30] Ce groupe est celui qui a participé à la rédaction de livre intitulé «Du contrat de citoyenneté » dont il question à la note 27.
[31] Critique de la vie quotidienne, tome 3, p 110
[32] Idem, p 114.
[33] Idem, P 121.
[34] Idem, p 20 et 21.
[35] Idem, p 163.

faveur de la reproduction des rapports de domination, façonnent un quotidien ambivalent. Ce façonnage prend appui sur les formes en action que sont les abstractions concrètes issues du monde de la marchandise- l'équivalence généralisé et le contrat. Aussi en appelle-t-il à une intervention créatrice qui s'appuie sur les résistances et les possibilités pour métamorphoser le quotidien et en faire surgir de nouvelles formes, de nouveaux contenus. Une autre civilisation.

Le processus concret de transformation révolutionnaire présente lui aussi quelques originalités. L'auteur avait déjà souligné que la critique de la vie quotidienne proposait une voie singulière : partir du vécu et l'élucider pour le transformer –et non du conçu pour le contraindre. Cela ne disqualifie pas le conçu, le théorique mais le place dans un autre rapport au vécu et dans un autre rôle vis-à-vis de la transformation de la société : *« La théorie décèle et déclare les conditions de la possibilité. Rien de plus et rien de moins. »* [36] En cela, il conçoit le moment théorique comme une critique radicale qui vise à révéler les conditions de la possibilité de changements pour faire advenir une autre société et une autre existence. Et ce conçu sert à former un vécu informé. Le rôle qu'il assigne à la théorie est celui de nourrir l'expérience et la pratique - et non celui d'énoncer des vérités auxquelles il faudrait se conformer.

Mais pour que s'affirme un possible, il faut que les dominés, les hommes et les femmes du quotidien s'emparent des conditions qui permettront de le concrétiser en réalité effective. Et agir pour eux revient à subvertir leur réalité sociale qui ne se cantonne pas aux seules dimensions économiques, sociales et politiques. Et sur ce terrain, on n'opère pas par ruptures brusques mais plutôt par transgression, par détournement et par contournement. On est dans l'existant, dans le concret, dans le mouvement et l'on se sert de sa force, de ses faiblesses, de son inertie pour aller au-delà de l'endroit où il voulait nous conduire. La subversion –dont il pensait qu'elle devait concourir à toute révolution- est une accumulation de petits changements dans l'ordre des pratiques, des idées et des valeurs qui parviennent à renverser l'ordre établi : *« (…) au niveau du quotidien, imperceptibles mais cumulatifs (…) ils s'ajoutent et se superposent. Donc, ils finissent par engendrer des modifications irréversibles et décisives. »* [37]

Cette voie révolutionnaire du quotidien n'invalide pas les changements à une échelle globale qui se sont produits et qui continueront à ce produire. Elle affirme simplement qu'il n'est pas possible de faire une révolution sans qu'elle soit également une subversion du quotidien par et pour les hommes et les femmes qui en sont l'humaine matière.

Jean-Pierre Lefebvre

Vie quotidienne, production de l'espace

À propos de la thèse sur H. Lefebvre et A. Heller de ChryssoulaMitsopoulou (*La Somme et le Reste No15)*

Est-ce réellement un concept ? Le vrai concept explicatif n'est-il pas plutôt celui de réification, d'aliénation qui pénètre, sous-tend et travaille la matière immédiate de la vie quotidienne ? H. Lefebvre reprend largement ce concept dérivé de Lukäcs et d'Adorno dans ses considérations sur la vie quotidienne. C'est en cela qu'il se montre le plus pertinent, le plus fécond et qu'il a pu peser de manière décisive sur l'idéologie qui a nourri la révolte étudiante et prolétarienne de mai 68. Il émane par contre des considérations sur une « ontologie sociale » comme un parfum heideggerien, traînant une certaine puanteur obscurantiste.

HL a creusé ce thème pour soutenir son projet sociologique : mesure des constantes et variations des différents aspects de la socialité dans la nouvelle étape du capitalisme des années cinquante. Vu sa propre situation critique (eu deux sens du terme) vis-à-vis d'un PCF qui dominait pour longtemps encore l'extrême-gauche mais dont il refusait, à partir de 1956, le stalinisme, tout en souhaitant se maintenir au sein du courant dominant la classe ouvrière. C'était le bon moyen de lui mettre le nez dans sa merde « socialiste réelle », sans pour autant sembler le prendre bille en tête, au risque d'être accusé de « trahir la patrie de la révolution prolétarienne » !

Comparer scientifiquement la vie quotidienne des prolétaires à l'ouest et à l'est ne pouvait pas ne pas amener les bonnes ques-

[36] Idem, p 92.

[37] Idem, p 97.

tions sur la déviation fatale du socialisme « réel » dans l'étouffement bureaucratique et la pénurie. Sortir donc le marxisme de son ornière stalinienne, en même temps, relier sa démarche à celle des universitaires dits « bourgeois » quand elle portait un relatif contenu de vérité, et surtout, critiquer la « modernité », c'est-à-dire la nouvelle situation des modes de vie, après l'irruption de l'américanisme fordien, de la production en série, distribuée grâce au keynésianisme, critiquer ses mirages publicitaires, son antiville, son aliénation profonde qui bouleversaient les conditions d'une résistance quelconque au capitalisme, par rapport aux modèles schématiques de paupérisation (Maurice Thorez, 1956), de type classe contre classe, très 19ème siècle. On n'a pas fini de mesurer l'impact de masse de ces thèmes lefebvriens dans les évènements de 1968 (avec le relais de l'école de Francfort, Marcuse, Reich, etc.). Avec l'effondrement hyper-libéral, ils reviennent avec force sur le devant de la scène, comme en témoignent les attaques haineuses de Sarkozy-Gaino contre l'esprit 68 et les tentatives de démolition des utopies urbaines renaudiennes en 93 par les mêmes, avec l'aide de ce qui reste du PC !...

Lukäcs écrit, à propos de l'immédiateté, dans histoire et conscience de classe : dépasser l'expérience ne peut signifier que ceci : les objets de l'expérience elle-même sont saisis et compris comme des moments de l'ensemble de la société en plein bouleversement historique. En isolant comme une chose en soi la vie quotidienne, on risque de s'enfermer dans une phraséologie qui flotterait sans cesse sur le réel mais sans réellement de prise sur lui. La vie quotidienne est certes la pierre de touche mesurant l'excellence (versus la malfaisance) d'un modèle de société, mais elle est par définition aussi le point de rencontre obligé, le terminal de toutes les disciplines des sciences humaines qui traitent - plus ou moins correctement - de l'homme social ou individuel et de ses conflits telluriques. On ne se trompe donc jamais complètement quand on reprend à satiété tous les thèmes fournis par les études partielles à propos de la vie quotidienne : ils sont par nature toujours présents mais on n'a pas forcément progressé dans la compréhension de l'homme, cette entité contradictoire à la fois individuelle et sociale. Sauf à y entendre la fameuse vision totale des philosophes qui manque aux sciences bourgeoises partielles, parcellaires. Mais dans ce cas pourquoi se limiter à la quotidienneté ? Pourquoi n'y pas intégrer la vie hebdomadaire, mensuelle, annuelle, d'une durée de vie humaine, d'un cycle économique ou d'un mode de production ?

La vieille question de la répétitivité des us, nécessaire, ou nuisible, ou les deux, montre la limite d'une conception uniquement quotidienne du sort humain. Tout ce qui fait, le plus souvent, - en dehors des créateurs d'exception - l'intérêt de la condition humaine, ne tient-il pas à ce qui n'est pas quotidien dans la quotidienneté, à l'extra-quotidien, à l'événement, la rupture, l'irruption de la socialité (de l'histoire), des grands thèmes collectifs, philosophiques, de l'amour passion, etc. ? A la limite, la théorisation du quotidien par HL subit la pression du cyclique économique : en phase de relative expansion, l'effet déstructurant majeur du capitalisme sur la vie quotidienne se dilue dans le satisfecit consommatoire quand aujourd'hui, la crise générale, une nouvelle fois, annonce les pires moments quotidiens pour l'humanité. Vivre à Gaza ou à Tel Aviv, à Watts ou à Santa Barbara ?

Parlant de la vie quotidienne, comment ne pas aborder ses distinctions profondes suivant nombre de paramètres individuels ou sociaux, et leurs interférences mécaniques, étudiés (plus ou moins bien, c'est une autre question) dans les autres disciplines des sciences humaines élucidant les manifestations chaotiques des lois tendancielles ? Peut-on parler indifféremment des vies quotidiennes d'un SDF et d'un PDG, d'un salarié précaire à bac plus 5, d'un licencié boursier ou d'un hacker à parachute doré ? D'un truand ou d'un flic, d'un homme de pouvoir ou d'un salarié, d'un inconnu ou d'un médiatisé, d'un homme cultivé et d'un lecteur du Parisien ? Etc. L'étude fine de ces types et d'une infinité d'autres modalités est utile, ne serait-ce pas le but d'une sociologie bien comprise, si elle se libérait des carcans conformistes de la pensée dominante. Comment ne pas aborder le problème de la famille dans son évolution, comme niche longtemps utile de protection contre les agressions sociétales mais également comme frein aux libertés de choix individuels. L'homme qui travail, l'homme en

loisir, l'homme qui voyage ou pas, la résidence secondaire ou pas, etc.

S'en tenir à l'analyse de l'immédiateté est utile pour juger in fine la pertinence d'institutions nouvelles, mais cela ne peut dispenser de penser les forces telluriques sous-jacentes et les révolutions nécessaires, de repenser la politique comme une discipline libérée des sujétions manipulatrices, spectaculaires, démagogiques de sa pratique bourgeoise qui pollue si souvent les oppositions.

Le thème du résidu du vécu, hors d'atteinte de l'analyse scientifique, est à la fois productif et dangereux. Dangereux car il peut déporter vers les irrationalismes phénoménologiques, sur les révélations anti-cartésiennes et para mythologiques de l'intuition, du Dasein, de l'Etant , pouvant aboutir in fine au « destinal » nazi du recteur de Fribourg qui ne sont que des régressions de la pensée. Productif en ce sens que le « bruit de fond » résultant de l'élimination par les sciences nécessairement parcellaires de ce qui les gênent à formuler des concepts exacts mais d'application limitée, est aussi le domaine où peut commencer demain une recherche nouvelle, si des moyens d'investigation inédits se développent : ainsi des théories qui ont étudié le chaos, rejeté jadis dans le pur aléatoire, grâce aux simulations par ordinateur. La considération du résidu n'est pas une base scientifique c'est plutôt une prudence à n'interdire aucune voie nouvelle de recherche, à toujours réserver la possibilité de développements inattendus.

Le propos utile de HL vise l'étude dans la texture de la vie quotidienne, des conséquences nouvelles du déferlement de la loi économique sauvage du capitalisme qui a apporté pendant un temps des éléments (inégaux) d'abondance, ce qui conduisait les observateurs à négliger le long terme, les aliénations, les atteintes à la sensibilité, les nuisances de toute sorte engendrées par l'économisme étroit et la course folle au profit Ainsi de ses considérations sur l'espace, sur l'antiville, les grands ensembles, hypermarchés, zonages divers, l'automobile, la standardisation, la stérilisation des productions culturelles par la publicité.

Ce qui implique une réflexion sur les utopies nécessaires : comment les travailler pour radicaliser la contestation des traumatismes capitalistes, élaborer les grandes lignes du pont à jeter entre les occurrences immédiates et une autre vie possible, jusque bien entendu dans sa quotidienneté dernière, mais sans imposer des modèles obligatoires, complètement achevés, au danger de totalitarismes nouveaux. Un axe précieux est celui qui répandrait partout la transparence démocratique et la culture rationnelle, poussées à leur extrême, compatible avec les moyens du temps. Rien moins que facile. Le progrès de la RTT, si décriée même à gauche, est de ce point de vue un direction décisive : le temps libre ouvrant à la diversité la plus folle des activités, des devenirs humains heureux et économes en planète.

L'accent mis sur la vie quotidienne ne devrait pas écarter des théories politiques stratégiques sur les transformations des rapports de production (autogestion) et le dépérissement de l'Etat, au delà des démagogies tribunicistes aujourd'hui florissantes, souvent sanctuarisées dans l'esprit de secte qui, contre toute attente, perpétue les tares dogmatiques du stalinisme bureaucratisé dans une défense imbécile du Tout Etat. Ceux-là n'ont rien appris, rien compris du XXe siècle qui proposent un effondrement de rechange au libéralisme perclus.

Dans le domaine de l'espace, forcément urbain, artificiel, la recherche de Lefebvre, « ontologique », « méta philosophique » sur une « production de l'espace comme nouveau rapport de production » n'évite pas une certaine confusion, un mélange des catégories. Elle se répercutait à l'époque dans la chimère du mot d'ordre réformiste : changer la ville pour changer la vie, versus, dans la conclusion de la production de l'espace de HL : la révolution culturelle de Mao qui va changer la vie quotidienne ! L'espace est - comme le temps - le support inévitable des rapports de production, la ville ne peut être considérée pour autant comme un rapport social entre les hommes dans le but de produire. On ne peut pas commencer par casser la ville pour casser les rapports de production qui pèsent tant et sur la vie quotidienne et sur le développement urbain. L'utopie pouvant produire un nouvel espace de vie - espaces empathiques, proxémiques, piétons, architecturés, reliés aux réseaux de transport et non leur résidu - doit être l'enveloppe en creux de nouveaux modes de vie, exprimant de nouveaux rapports de production. Sa concrétisa-

tion urbaine passe nécessairement par la conquête d'éléments de pouvoir étatique, même partiels, opposés à l'Etat bureaucratique. Elle ne peut pas ne pas s'adresser aux créateurs nietzschéens, à une sphère de la production architecturale, qui, par la synthèse sociologique, le travail artistique et l'intuition plastique, élaborerait une globalité s'opposant aux fragmentations et aux apories du système d'exploitation. Au sein même de la sphère de la conception, loin d'une amplification béate de la pensée technocratique dominante à laquelle elle est soumise, la tâche est de discriminer, de procéder à une critique fine et impitoyable du désastre intellectuel et concret provoqué par la financiarisation non seulement de la production de la ville mais aussi des esprits qui devraient y contribuer.

On mesure ainsi l'ampleur himalayenne de la tâche. Pourtant, des acteurs révolutionnaires exceptionnels comme Henri Lefebvre et Jean Renaudie et quelques maîtres d'ouvrage communistes, surfant sur la lame de fond populaire en 1968, avaient su apporter, avec leurs limites et erreurs, des éléments de solution. Et surtout, fait décisif, procéder à des expérimentations. Car pour atteindre la totalité heureuse des philosophes, la contemplation scientifique doit s'adjoindre la praxis, l'expérimentation. Celle de nouveaux rapports sociaux est indispensable, de nouvelles normes pour les structures de base de la vie quotidienne et, simultanément, des solutions d'architecture - plurielles - qui puissent les accueillir, les faciliter, les encourager et réconcilier ainsi l'Homme (la Femme) avec son second corps, son corps social ! On en est en 2009 apparemment bien loin mais la taupe ne cesse de creuser et les échéances sont là, béantes. Les années post mai soixante huit avaient expérimenté des structures de décisions : la coopération à égalité entre trois acteurs dans une confrontation dialectique et équilibrée, l'habitant, l'architecte, le maçon (la politique, l'économique, la culture). Ce qui suppose pour se consolider une dynamique de fin du capitalisme (ce qui manqua cruellement au marcho-mitterrandisme). Un pouvoir démocratique réel des citoyens au travers du basisme, excluant mandarinat et bureaucratie municipale ou nationale. Des entreprises et banques autogérées. Leur rencontre avec une architecture où la collectivité saurait reconnaître et protéger la rare et précieuse créativité anti-mercantile. Il suffit pour cela d'un peu d'imagination portée au pouvoir !

Pour les développements de cette pensée, fondée sur une pratique de trente ans, lire *: Faut-il brûler les HLM*, JP Lefebvre, L'Harmattan , 2007)

Le texte qui suit est la seconde 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

Deuxième partie

Essai métaphilosophique sur les rapports entre le conçu et le vécu

In memoriam Henri Lefebvre(1901-1991)

5. La critique métaphilosophique des formes classiques de la théorie.

Définissons provisoirement la métaphilosophie comme la démarche théorique qui se propose de surmonter l'opposition et la séparation entre le conçu et le vécu, sur laquelle s'est précisément fondée l'entreprise théorique (philosophique ou scientifique) jusqu'à présent.

La métaphilosophie se propose donc de reprendre et de poursuivre la tâche de médiation du conçu et du vécu entamée par les principales oeuvres de la postérité hégélienne : celles de Kierkegaard, Marx, Nietzsche, dont le rapport critique à l'hégélianisme implique à chaque fois, selon des voies originales, une tentative de dépassement des formes théoriques classiques. Car l'introduction de ce nouveau contenu : le vécu, jusqu'alors réduit (mis à l'écart ou entre parenthèses), ne peut s'effectuer que moyennant une transformation profonde des formes classiques de la théorie.

5.1. Et tout d'abord de *la théorie elle-même comme forme de l'existence*, comme forme du vécu : comme *moment*. En quoi consiste ici la transformation à effectuer ? Précisément à poser et à reconnaître la théorie comme un moment du vécu, au sens où je l'ai précédemment défini en reprenant pour l'essentiel l'élaboration dont il fait l'objet de la part d'Henri Lefebvre. La théorie répond en effet

aux différents caractères et critères d'un moment.

La théorie correspond tout d'abord à une option existentielle, d'ailleurs double. Négativement, c'est le refus du rapport immédiat à soi, aux autres, au monde, le refus du clair-obscur d'une conscience incertaine, mal assurée de son statut et de son horizon, ou au contraire figée dans une figure étroite, parce que prisonnière d'une situation close. Positivement, c'est la volonté de faire émerger, de développer, d'amplifier et de complexifier, d'enrichir la conscience spontanée que l'on a de soi, des autres, du monde. Le choix de la théorie, c'est le choix d'une existence essentiellement préoccupée du sens à donner... à l'existence, la sienne et celle des autres. Ce qui indique déjà le caractère réflexif (second, médiat) de ce choix et le risque l'aliénation (de détachement à l'égard du vécu, d'enfermement dans la réflexion) que ce choix fait courir à celui qui l'effectue. Parler de choix en l'occurrence montre bien combien reste ambiguë la décision qui veut mettre fin à l'ambiguïté ; car dans l'acte de celui qui se veut théoricien rentre autant sinon plus de déterminismes (socio-historiques) et de hasard (les aléas et les circonstances de l'existence individuelle) que de volonté (bonne ou mauvaise d'ailleurs...). Et pourtant nul ne devient théoricien contre son gré.

Le choix constitutif de la théorie doit cependant lui-même se médiatiser par une forme : celle du concept. C'est là l'épreuve cruciale pour ce choix ; seule l'entrée dans la médiation conceptuelle peut le consacrer comme choix de la théorie. Si la médiation de ce choix par la forme conceptuelle n'a pas lieu ou échoue, la tentative avorte, qu'on le sache ou non : la volonté de savoir ne prend pas forme, elle en reste au niveau des représentations confuses et approximatives, elle s'élève au mieux au niveau de la collecte et de l'accumulation de l'information (infra-conceptuelle) ou retombe en deçà au sein du vécu lui-même. Cependant la prise en compte des exigences de la médiation conceptuelle présente elle aussi quelques dangers. La forme conceptuelle accentue la réduction du vécu qu'inaugure le choix initial en faveur de la théorie (d'une attitude réflexive à l'égard de l'existence) ; le travail d'élaboration des concepts, la discipline (non seulement mentale mais existentielle) qu'il impose à celui qui s'y livre, la patience qu'il requiert, la solitude qu'il implique bien souvent, etc., sont autant de traits de l'existence théorique, de la théorie comme forme de l'existence ou comme moment. Forme qui menace ainsi d'étouffer ou d'écraser la spontanéité du vécu, d'en exclure les autres moments (le jeu, l'amour, la lutte, etc), de désincarner le théoricien en le transformant en "pur" théoricien (l'*homo theoreticus* raillé par Nietzsche), de stériliser la théorie elle-même en en faisant non plus "*la tête de la passion*", de cette passion qui doit embrasser la totalité de l'existence, mais "*une passion de la tête*", pour reprendre, en la détournant quelque peu, la célèbre formule de Marx. Ce qui définit très exactement l'aliénation théorique.

La définition de la théorie comme forme de l'existence (individuelle), comme modalité d'appropriation du vécu, en un mot comme moment, interdit donc son fétichisme : son absolutisation, son hypostase hors de l'existence, sa clôture en un "monde" qui emprisonne l'existence entière. L'appropriation du vécu par la théorie n'est effective (réussie) que si celle-ci reste *ouverte* sur ses autres moments. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle peut constituer une modalité de la présence à soi (elle enrichit le vécu en en élargissant l'horizon, donc en lui ouvrant de nouvelles possibilités, voire en favorisant la formation de nouveaux moments) ; de la présence aux autres (elle enrichit la communication, elle approfondit le consensus sur lequel celle-ci peut déboucher) ; de la présence au monde enfin : elle amplifie la capacité d'intervention de l'individu dans la vie sociale, elle transforme celui-ci de spectateur dans le monde en acteur du monde, elle garantit une capacité de résistance aux puissances aliénées-aliénantes qui dominent la vie sociale et aux illusions qu'elles entretiennent.

5.2. Cette exigence d'ouverture de la théorie sur le vécu remet directement en question la forme traditionnelle du discours théorique, entendons par là *sa forme systématique*, dans sa double variante circulaire (le développement récursif, dont le discours philosophique fournit l'archétype de Platon à Hegel) ou linéaire (la chaîne déductive de la théorie scientifique, dont l'axiomatique élabore le

modèle)[38]. L'une et l'autre variante de la forme systématique du discours théorique caractérisent des entreprises de réduction (de subordination) du vécu au conçu, de l'existence à la connaissance (à ses principes et à ses déterminations), qui impliquent en fait une réduction (une exclusion) du vécu par le conçu.

Quelle devrait être au contraire la forme d'un discours théorique non réducteur du vécu, qui se donne comme une modalité de son appropriation ? Nous avons vu que l'émergence d'un moment au sein du vécu correspond à l'érection d'une centralité, point de référence pour la réflexion et point d'appui pour l'action, focalisant ainsi autour d'une possibilité les puissances de la conscience théorique et pratique. Nous avons également insisté sur le caractère nécessairement relatif et provisoire d'une telle centralité, qui correspond au caractère fini de tout moment, et qui vaut à toute centralité de s'épuiser dans l'acte même qui la constitue. Cette dialectique de la centralité, qui anime le vécu dans son ensemble, n'est-elle pas en mesure de fournir un modèle d'organisation à une réflexion théorique qui se veut ouverte sur le vécu ?

La dialectique de la centralité "fonctionne" en effet aussi sur le plan mental. Toute théorie peut être considérée comme émergence d'un centre (de conscience et de signification) autour duquel se disposent et s'organisent concepts, thèmes, problèmes, thèses et hypothèses[39]. Au cours de la tentative théorique, ce centre se proclame comme absolu : c'est non seulement la connaissance entière mais encore l'existence dans son ensemble qu'il tente de concentrer et d'organiser autour de lui. Vaine tentative qui en marque la relativité, la finitude, qui le fait périr par excès et/ou par défaut. D'où un incessant mouvement de décentrement et de recentration du champ théorique. Ce mouvement n'a lieu cependant que pour autant qu'on ne le bloque pas en figeant et en fixant la centralité constituée, que pour autant qu'on n'écrase pas la contradiction inhérente à toute centralité (contradiction entre sa relativité effective et sa prétention à l'absolu, entre ce qu'elle parvient effectivement à rassembler, à concentrer, à organiser et ce qu'elle laisse de côté, ce qu'elle omet, ce qu'elle réduit).

La dialectique de la centralité mentale peut donc fournir un modèle organisationnel à un discours théorique visant l'appropriation du vécu. Ce mouvement dialectique interdit en effet le fétichisme du discours théorique, il exige par ailleurs que tout discours constitué reste ouvert sur le vécu, qu'il ne parvient jamais à épuiser. Il permet la focalisation du vécu autour d'*un noyau* à la fois de concepts, de figures, d'images et de symboles, bref de représentations. Il fournit alors au vécu un centre à la fois de clarté et de densité ; mais il implique aussi, au sein même de cette centralité un moment négatif : la conscience de sa relativité et de son insuffisance, la conscience de tout ce qu'elle écarte ou néglige, l'exigence de l'appropriation de ce résidu, l'ébranlement par conséquent de la centralité constituée au profit d'une autre centralité. Toute analyse théorique du vécu affirmerait ainsi son insuffisance radicale au sein de sa nécessité relative.

Il serait sans doute possible de repérer et relever les traces de ce mouvement dialectique de la centralité mentale au sein de différentes analyses du vécu. Par exemple de montrer comment l'analyse nietzschéenne centrée sur la thématique tragique ou celle de Marx centrée sur le thème de l'aliénation répondent à ce même mouvement dialectique, sans pour autant le dégager comme tel. Mais je préfère me pencher ici sur le travail corrélatif à effectuer au niveau de la forme conceptuelle.

5.3. En effet, si la médiation du vécu et du conçu implique la transformation des formes traditionnelles de la théorie, elle ne peut pas épargner la plus élémentaire de ces formes, par laquelle je l'ai d'ailleurs définie : *le concept*. Nous avons vu que l'histoire du concept en Occident est aussi celle de la réduction protéiforme du vécu, réduction dont le concept procède. Que pourrait être un usage non réducteur du concept ?

L'exemple précédemment évoqué de l'usage de la notion d'aliénation par Marx nous suggère une voie à explorer. La média-

[38] J'entends ici par discours systématique un discours qui prétend à la fois à la *cohérence* de ses articulations internes et à la clôture, autrement dit à *la suffisance* de ses principes premiers.

[39] Sur la dialectique de la centralité mentale, cf. une nouvelle fois Henri Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, préface à la deuxième édition, Paris, Anthropos, 1969.

tion du conçu et du vécu dans et par la notion d'aliénation s'effectue, chez Marx, par intégration au sens de la notion, à côté des *déterminations proprement conceptuelles*, de multiples *représentations*_(figures, symboles, images) de l'aliénation, qui en sous-tendent et en soutiennent le concept et qui plongent leurs racines dans le vécu (dans l'aliénation vécue). Ces représentations occupent donc une position intermédiaire et médiatrice entre le conçu et le vécu et, comme telles, elles intéressent au premier chef la tentative ici poursuivie. Pour représenter leur intégration au sein de la notion d'aliénation, j'ai précédemment employé une image : celle de la fondamentale et de ses harmoniques. Ces représentations de l'aliénation peuvent en effet être considérées comme autant d'harmoniques de cette fondamentale qu'est le concept d'aliénation ; et le sens de la notion d'aliénation ne peut être conçu que si sont simultanément comprises et la fondamentale conceptuelle et ses harmoniques représentatives. Certes la fondamentale conceptuelle ordonne ce sens ; cependant celui-ci s'appauvrit singulièrement et finit par s'obscurcir lorsqu'il est privé des harmoniques représentatives dont les connotations existentielles sont immédiates. Bien plus, la notion d'aliénation perd alors toute efficacité critique et utopienne en perdant son rapport au vécu : *elle se stérilise en se conceptualisant strictement.*

La métaphilosophie part donc de l'hypothèse que tout concept, principalement dans le domaine de l'étude critique de la société, est sous-tendu et soutenu par une série de représentations qui, de manière le plus souvent inconsciente, l'enracinent au sein du vécu. Ces représentations sont essentielles au sens du concept et à sa compréhension : elles en sont en quelque sorte les harmoniques sans lesquelles le sens de la fondamentale s'appauvrit jusqu'à se compromettre. Sans prétendre rejeter pour autant l'acquis de la théorie classique du concept, la métaphilosophie se propose d'oeuvrer à la médiation du conçu et du vécu en intégrant à chaque fondamentale conceptuelle ses harmoniques représentatives et existentielles.

6. Du conçu au vécu.

Il nous faut à présent succinctement préciser la nature de ces représentations médiatrices entre le conçu et le vécu ; puis analyser sur l'exemple des principales catégories théoriques, le rapport entre une fondamentale conceptuelle déterminée et ses différentes harmoniques.

Le champ des *représentations* intermédiaires entre la connaissance et l'existence, le conçu et le vécu, demeure un domaine mal exploré malgré les nombreuses élaborations ponctuelles dont il a fait l'objet[40]. En témoigne une terminologie encore confuse et incertaine dans laquelle il reste difficile de s'orienter.

6.1. Proche de l'abstraction conceptuelle, puisqu'encore intégrée au discours et à ses structures, nous rencontrons *l'image rhétorique ou littéraire*[41]. On sait que la production de telles images répond à des règles strictes et à des procédés bien codifiés, ceux de la rhétorique et de ses figures. Et pourtant le résultat, l'image produite, a toujours quelque chose d'inattendu et de surprenant ; elle n'est réussie qu'à cette condition, elle ne vaut que par la surprise qu'elle crée. En d'autres termes : par l'information qu'elle introduit au sein de la redondance du message, par le désordre qu'elle suscite au sein de l'ordre du discours, désordre qui marque l'irruption de la spontanéité du locuteur au sein de l'agencement paradigmatique et syntagmatique du code linguistique, bouleversant ce double ordre, tout en le fécondant, en en exploitant les possibilités. En un mot, l'image littéraire marque l'irruption de la parole au sein de la langue, de l'expression au sein de la signification.

En bouleversant ainsi la rationalité stricte (analytique-systématique) du discours et ses règles, la rhétorique et ses figures se rapprochent de la pensée dialectique. Celle-ci trouve d'ailleurs dans la rhétorique et ses ressources un moyen de "dialectiser" la lan-

---

[40] A moins que ce ne soit à cause du caractère ponctuel de ces élaborations : sur la rhétorique, le symbolisme, les mythes, l'imaginaire, etc. Aucune théorie d'ensemble des représentations (qui inclurait notamment une théorie de l'art, de la religion, de la philosophie) n'a été tentée depuis Hegel. Cf. cependant l'ouvrage d'Henri Lefebvre *La présence et l'absence* (Casterman, 1978).

[41] La notion d'image est des plus ambiguës, comme la réalité qu'elle désigne d'ailleurs. On l'emploie pour renvoyer aussi bien à l'image sensible (visuelle) ou à l'oeuvre de l'imagination ou de l'imaginaire qu'à l'image littéraire ou rhétorique. C'est de celle-ci seule dont il sera question dans un premier temps. Je reviendrai plus loin sur la nature et le statut de l'image mentale.

gue, ce corps inerte qu'habite l'entendement, c'est-à-dire de l'assouplir, de l'animer, de la complexifier, de l'enrichir, pour la mettre en mesure d'exposer contradictions et mouvements dialectiques. Pour porter ces derniers au sens (à la conscience et au concept), il faut en effet fréquemment violenter les structures du discours, bouleverser leur ordre trop parfait. Cette parenté entre *la rhétorique* et *la dialectique*, connue depuis l'origine de cette dernière au sein de la pensée grecque, n'autorise pas cependant à les confondre ; entre elles s'interpose en effet un troisième terme : *la logique*, avec ses exigences de non-contradiction et de cohérence du discours. Car, alors que la rhétorique déploie ses figures en deçà des exigences logiques (les effets de sens des figures de rhétorique provenant bien souvent du non respect volontaire et réfléchi des exigences logiques générales du discours, qui peut ainsi à la limite se dégrader en sophistique), la pensée dialectique intègre au contraire ces mêmes exigences, tout en les assouplissant pour rendre compte de la complexité et de la mobilité du réel. C'est en ce sens qu'elle se veut *une pensée non contradictoire de l'universelle contradiction* ; c'est dans cette mesure qu'elle se situe *au-delà* de la logique et ne peut se confondre avec la rhétorique, qui se situe en deçà d'elle ou, plutôt, en marge d'elle[42].

De fait, il n'y a pas de discours, aussi abstrait soit-il qui n'implique la production d'images, qui n'implique par conséquent le recours à la rhétorique et à ses possibilités[43]. Pour ne prendre que l'exemple du discours philosophique, on peut soutenir que le moment métaphysique de ce discours résulte presque toujours du développement d'une ou de plusieurs figures de rhétorique : ce n'est pas le moindre paradoxe de ce discours, qui a voulu s'instaurer dans le régime des significations claires et univoques, d'avoir le plus souvent dit l'Etre ou l'accès à l'Etre à travers des images rhétoriques. C'est la *métaphore* visuelle tissée tout au long de l'oeuvre de Platon (et de l'histoire de la métaphysique) ; c'est *l'hyperbole* (le doute hyperbolique) sous l'impulsion de laquelle se développe la méditation cartésienne ; c'est *la métonymie* qui sous-tend le concept leibnitzien de monade (la partie qui reflète et réfléchit le tout, le tout qui est compris dans et par la partie), mais aussi les élaborations de Leibnitz sur les rapports entre le fini et l'infini, le continu et le discontinu (dont naîtront les travaux mathématiques sur le calcul différentiel et intégral) et jusqu'à ses élaborations sur *l'ars combinatoria*, dont dériveront les algèbres à l'origine des langages informatiques.

En prolongeant et généralisant l'analyse, il serait aisé de montrer que non seulement la plupart des concepts, y compris les plus généraux et les plus abstraits, sont liés à des figures de rhétorique mais que la compréhension de leur sens procède, le plus souvent inconsciemment, de l'intégration du sens de ces figures. Autrement dit, les concepts sont incompréhensibles en dehors des figures de rhétorique qui les sous-tendent et qui participent à la production de leur sens. Que l'on pense par exemple aux concepts de forme, de structure, de niveau, de dimension, etc.[44]

6.2. S'il est relativement aisé de définir et de situer les figures de rhétorique, il n'en va pas de même pour *les symboles et les symbolismes*. Tout pose problème en ce qui concerne les symboles : leur origine, les raisons de leur puissance et de leur persistance, leur mode de groupement, et jusqu'à leur définition. Certains leur confèrent une réalité, une profondeur, une signification quasi ontologiques ; d'autres tendent à ne leur attribuer, à la manière du signe, qu'une existence formelle, celle que leur vaut leur position dans un système d'écarts différentiels.

Je me contenterai de noter, à propos du symbole, que son efficacité n'est pas, comme celle du signe (et donc du concept), d'ordre

[42] Autrement dit, si le recours de la pensée dialectique aux figures de la rhétorique est nécessaire, il doit rester subordonné aux exigences générales de la pensée et de la connaissance : de la forme conceptuelle et de ses moments : logique, analytique et dialectique, précédemment exposés.

[43] Je n'envisage ici que le cas de discours qui s'élaborent dans et à partir de la langue naturelle. Il est évident qu'il est possible de concevoir et d'élaborer des codes qui excluent un tel recours ; par exemple la "langue" mathématique et les systèmes axiomatiques en général.

[44] Ces considérations rejoignent les thèses nietzschéennes sur la nature métaphorique (et métonymique) du langage exposées dans *Le livre du philosophe* ; cf. surtout le troisième essai : "Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral, traduction Aubier-Flammarion, Paris, 1969.

essentiellement intellectuel, mais au contraire d'ordre émotionnel et affectif. Autrement dit, le sens d'un symbole ne s'atteint pas par la médiation de la réflexion, il se donne immédiatement à celui qui le perçoit en en informant le vécu : en l'affectant positivement ou négativement. Ainsi du signe de croix ou du poing dressé : dans l'un et l'autre cas, les connotations affectives et émotionnelles l'emportent sur la dénotation stricte (le contenu représentatif) du symbole. D'où sans doute l'apparence de substantialité, de profondeur inépuisable du sens d'un symbole, puisque ce sens intègre toutes les résonnances qu'il peut produire au sein du vécu.

Par le symbole, celui qui le vit participe à une transcendance : le sacrifice rédempteur du Dieu fait homme ou la lutte émancipatrice des opprimés, pour reprendre les exemples précédents. Cette participation à une transcendance, à mi-chemin entre la simple évocation et l'identification fétichiste ou pathologique, transfigure néanmoins le vécu : en et par elle, donc grâce au symbole, le sujet fait la double épreuve de son unité intime et de son unité avec le monde (proche ou lointain). En ce sens, le symbole est davantage de l'ordre de l'expression que de la signification : la participation vécue à la transcendance a plus d'importance que le geste, l'objet, le mot par lesquelles elle peut se signifier à l'extérieur. D'où sans doute la prégnance et la puissance des symbolismes.

Sens immédiatement sensible parce qu'il affecte le vécu, procédant de l'expression plus que de la signification, le symbole est en définitive *une représentation qui tend à se dépasser elle-même en une présence*. Le symbolisme produit une présence à soi, aux autres, au monde, il incarne une présence et c'est comme tel qu'il parvient à s'imposer.

Un symbole est donc irréductible à des déterminations conceptuelles. Chercher à dire un symbolisme, en porter le sens au concept, l'appauvrit sûrement puisque cette opération en écarte les résonnances affectives et émotionnelles. Le contenu de sens d'un symbole ou d'un symbolisme, on peut chercher à le saisir et à le cerner, sans pour autant parvenir à l'épuiser, à travers une série d'*images* rhétoriques, littéraires, poétiques. Chaque symbole engendre et nourrit des groupes d'images dans lesquelles il passe partiellement. Un symbole peut ainsi alimenter et orienter des récits, des mythes, des poèmes, voire des connaissances. Que l'on pense par exemple au symbolisme du Père, de la Mère, des Lumières et des Ténèbres, de la hauteur et de la profondeur, mais aussi à celui de la Source, de l'Arbre, du Soleil, etc.

Ces quelques exemples prouvent s'il en était besoin la présence de symboles et de symbolismes au sein du discours philosophique. Ici encore on pourrait tenter de classer les grandes philosophies par les symboles autour desquels elles tournent. C'est, chez Héraclite, le Feu symbolisant l'universel devenir qui ronge et détruit ce dont il se nourrit ; c'est le Soleil de l'Intelligible chez Platon; c'est la chute, symbole de la déréliction et de l'aliénation humaines dans la pensée chrétienne (principalement dans le courant augustinien) ; c'est l'Arbre de la connaissance chez Descartes ; c'est la Rose du Monde naissant sur la Croix du Temps chez Hegel, etc. Par ces symboles, le discours philosophique parvient à "exprimer" ce que ses significations strictes (conceptuelles) et leur agencement systématique ne parviennent pas à "signifier" ; son sens s'en enrichit d'autant, quoiqu'au prix d'une entorse aux règles du discours, qui exige pour sa part des significations claires et précises. Le discours philosophique y gagne ainsi en densité, en chaleur, en impact puisqu'il provoque des résonnances affectives, puisqu'il mobilise l'émotion et ses capacités représentatives (ses images électives). En définitive, un discours philosophique, par sa rhétorique et son symbolisme, n'évoque-t-il et ne suggère-t-il pas autant qu'il démontre rigoureusement ? Son sens ne naît-il pas autant des images et des symboles que des concepts qu'il construite et agence méticuleusement ?[45]

La pensée dialectique rencontre donc aussi, au cours de son effort pour assouplir les structures de significations fixes et figées de l'entendement, les symboles et peut elle-même recourir, comme nous le verrons en-

[45] Ces indications vont à l'encontre de la tendance dominante en matière d'histoire de la philosophie qui privilégie les concepts et les architectures conceptuelles au détriment des autres formes et figures de sens au sein du discours philosophique. L'histoire de la philosophie redouble ainsi l'illusion que la philosophie a développé quant à elle-même en se présentant et en se voulant "pur" discours : agencement strictement logique de déterminations conceptuelles claires et distinctes.

core, à des symbolismes. Cependant, ici plus encore que dans le cas des figures de rhétorique, il faut éviter la confusion : si les symboles se situent en deçà des significations claires et distinctes, la pensée dialectique pour sa part opère au-delà, en intégrant leurs significations dans sa propre recherche du sens des grands mouvements dialectiques qui font et défont la *praxis* sociale.

6.3. Tout ce qui vient d'être dit à propos du symbole pourrait se répéter en ce qui concerne *l'image*, comme élément et oeuvre de l'imagination ou de l'imaginaire. Comme le symbole, et peut-être plus encore que lui, l'image possède en effet une efficacité affective et émotionnelle directe : "*elle (l'image) suscite sur le plan affectif, directement et sans représentations, comme telle, des complicités, des connivences ; elle se fait comprendre, en mettant en mouvement l'émotion, en la suscitant*[46]." Plus encore que le symbole, parce qu'oeuvre de celui qui la déploie, l'image est de l'ordre de l'expressif : le vécu se déploie directement en des séries et des groupes d'images, un individu peut se reconnaître dans un symbole, il peut y adhérer mais c'est lui qui produit ses images et se produit à travers elles. D'où la très forte résonnance affective des images, l'intense présence à soi qu'elle provoque ; d'où aussi sans doute le fait que les communications les plus profondes passent par des images.

Et nous saisissons ici une première différence entre le symbole et l'image : le contenu de sens du symbole est objectif (social et culturel) alors que celui de l'image est subjectif (individuel, personnel) quoique communicable, non sans quelque réduction de ces résonnances émotionnelles et affectives sans doute. A cette première différence s'en adjoint une seconde. Comme le symbole, l'image plonge dans le passé, celui de l'individu plutôt que celui du groupe ou de l'espèce ; elle le prolonge et dépasse dans le présent en les unissant. Ce qui renforce la puissance suggestive, évocatrice, expressive de l'image. Cependant, contrairement au symbole, l'image peut aussi aller vers l'avenir : elle peut servir à explorer le lointain, l'horizon, le possible et même l'impossible. Elle s'efforce de les rendre présents : de les présenter plus que de les représenter, ce en quoi aussi elle ébranle l'émotion et suscite des résonnances affectives infinies. Les grands utopistes (Thomas More, Campanella, Fourier) ont évoqué le possible et l'avenir en recourant à de grandes images, puissamment évocatrices. Ce qui n'est pas sans les rapprocher des grands penseurs religieux (notamment de Saint Augustin et de son image de la Cité de Dieu) mais aussi, à l'opposé, des meilleurs ouvrages de la science-fiction, elle aussi grande pourvoyeuse d'images.

L'image possède ainsi, comme le concept, une portée à la fois prospective et rétrospective. Cette analogie fonctionnelle entre l'image et le concept suggère que l'abîme entre ces deux moments ou niveau de la conscience pourrait peut-être être partiellement comblé. N'y aurait-il pas d'élément intermédiaire entre l'image et le concept, tenant de l'une sa puissance évocatrice, sa capacité à mobiliser l'émotion ainsi qu'à être immédiatement signifiante, même si ce sens est souvent ambigu, voire obscur ; tenant de l'autre au contraire la clarté et la précision que vaut au sens sa formalisation conceptuelle ? Une telle représentation, mi-concept et mi-image, je la nommerai *une figure*[47]. A propos du concept marxiste d'aliénation, j'ai déjà signalé la double figure éthique et esthétique de l'homme total. Je pourrai, en reprenant le cas du discours philosophique, repérer et analyser par exemple les différentes figures de l'Etre qui s'y déploient : celle du *Cosmos* chez Aristote, figure de l'Etre privilégiant l'espace, hiérarchie des essences fortement contrastée, allant de la lumière aux ténèbres ; celle de la *procession* chez Plotin, qui ontologise et formalise à la fois l'image de la source pour signifier la participation des essences et des existences au suprême Bien ; celle encore du *monde* chez Augustin, figure de l'Etre privilégiant le temps, cheminement tortueux et ténébreux de l'âme vers le salut et la rédemption ; chez Spinoza, la figure de l'Identité substantielle, de sa puissance infiniment infinie ou infinie au second degré, puisque une infinité d'attributs se déterminent en une infinité de modes, et pourtant

[46] Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, *op. cit.*, p. 288.

[47] Pour dénommer ces images-concepts ou concepts-images, je n'ai pas trouvé d'autre terme que celui de *figure*, qui représente cependant un danger de confusion avec la figure de rhétorique je suis bien conscient.

unique et unitaire, etc. On constate immédiatement que ces représentations ne sont ni des concepts (elles suggèrent autant qu'elles signifient, elles parlent autant à l'imagination qu'à l'entendement) ni des images (car elles ont le côté déterminé et fixe du concept). D'où la position intermédiaire que je propose de leur attribuer.

7. Les harmoniques des catégories de totalité, négativité et possibilité.

La précédente analyse du champ des représentations intermédiaires entre le conçu et le vécu avait moins pour but de définir précisément celles-ci que de défendre et d'illustrer une double idée sur l'exemple du discours philosophique.

D'une part, il n'y a pas de discours théorique, c'est-à-dire de discours se déployant dans et à partir de la forme conceptuelle (avec ses trois moments : logique, analytique, dialectique), qui n'intègre dans son effort de sens, dans la production de sens à laquelle il "travaille", des représentations (des images, des symboles, des figures, etc.) de caractère pré-conceptuel. Autrement dit, contrairement à toute une tradition rationaliste qui s'est déployée aussi bien sur le plan philosophique que sur le plan scientifique, j'affirme qu'il est possible et même nécessaire de recourir (consciemment, lucidement) aux représentations dans un travail de caractère théorique (se mouvant dans l'élément conceptuel).

D'autre part et simultanément, l'intégration de ces éléments représentatifs à un développement conceptuel altère non seulement la forme mais encore le contenu de sens de ce dernier. Par ces éléments, en effet, par leurs résonnances émotionnelles et affectives, c'est le vécu lui-même qui est intégré au discours théorique et participe à sa production. Autrement dit, par cette intégration, le discours théorique est en mesure de médiatiser le conçu et le vécu, de rompre avec la séparation entre le conçu et le vécu qui a caractérisé jusqu'à présent l'essentiel de l'entreprise théorique. Il entre ainsi dans la *métaphilosophie*.

Cette double idée, je pourrai la défendre et l'illustrer sur d'autres exemples encore, en montrant comment tel concept ou groupe de concepts, apparemment fort éloigné du vécu, peut voir sa signification s'approfondir et se métamorphoser par l'intégration de ses harmoniques représentatives et existentielles. Pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, je choisirai de m'arrêter sur la triade conceptuelle *totalité - négativité - possibilité* qui joue un rôle important dans la formation et le développement de la pensée marxiste et dans la postérité hégélienne en général[48]. Sans oublier pour autant la solidarité fondamentale de ces trois catégories, je tenterai de déterminer les harmoniques de chacune d'entre elles.

7.1. La catégorie de *totalité* est, sous cet angle, la plus fournie des trois. Rien d'étonnant à cela puisqu'elle a été, sous des formes diverses, placée au coeur de l'art, de la religion, de la philosophie. A cette catégorie correspond tout d'abord *les figures rhétoriques primitives ou initiales*, elles auxquelles Pierre Fontanier réserve le sens propre du mot trope dans son célèbre traité sur *Les figures du discours*[49] ; soit, pour reprendre sa classification, *la métonymie* ou trope par correspondance, *la synecdoque* ou trope par connexion, enfin *la métaphore* ou trope par ressemblance. Il est aisé en effet de concevoir que ces différentes formes de rapport (correspondance, connexion, ressemblance) représentent autant de modalités des rapports entre tout et parties ou des parties entre elles à l'intérieur d'un même tout. C'est pourquoi les pensées les plus systématiques en font un usage fréquent ; et que la linguistique structurale, qui a privilégie le caractère systémique de la langue, a également privilégié ces figures (notamment la métaphore et la métonymie)[50].

A cette catégorie correspond par ailleurs un certain nombre de *symboles* qui ont servi à signifier la totalité et ses multiples aspects. En reprenant l'analyse qu'en propose Edgar Morin et qui distingue trois niveaux au sein de toute totalité : le niveau phénoménal (celui de l'unité globale, avec ses qualités ou propriétés émergentes), le niveau organisationnel (celui de la réorganisation permanente des interrelations entre les parties à l'intérieur du tout), le niveau générateur (ce-

---

[48] Cf. mon "Essai sur le concept de théorie sociale", *L'homme et la société*, n°45-46 (octobre-décembre 1977) et n°51-54 (janvier-décembre 1979).

[49] Réédition Flammarion, 1968, seconde partie, section première.

[50] Cf. Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, tome I, traduction Editions de Minuit, 1963.

lui du processus récursif producteur et reproducteur du tout)[51], on pourrait classer ces symboles de la manière suivante :

- *Le cercle* ou *la sphère*, symboles archaïques, correspondent au niveau phénoménal. Ils disent l'unité, l'identité, la stabilité, la perfection, la clôture apparentes du tout tel qu'il se manifeste globalement.

- *Le centre* constitue un symbole de la totalité dont la signification dépasse le niveau symbolique. En effet, j'ai signalé plus haut qu'il n'y a pas constitution d'une totalité sans érection d'une centralité, en soulignant le rôle organisationnel que joue cette forme qu'est la centralité au sein de la totalité.

- Enfin, *la roue* ou *le tourbillon* peuvent servir de symboles du processus récursif générateur de toute totalité : du processus qui, en se bouclant sur lui-même, fait émerger l'être du sein même du devenir.

Les images ayant servi à représenter la totalité sont foule ; on n'en finirait pas de les énumérer en les empruntant aux domaines les plus divers de la vie individuelle ou collective : à l'art, à la religion, à la philosophie évidemment. Mais aussi à la vie quotidienne, par exemple l'image du destin dans une expression comme "*c'est la vie !*" ; ou celle du tout social impersonnel mais terriblement présent et pesant évoqué par les "on" et les "ils" ; et jusqu'aux rêveries les plus anodines (les images de la plénitude, celles du manque, etc.).

J'évoquerai plutôt *les figures* représentant l'idée de totalité. Au premier rang de celles-ci, il faut placer bien évidemment *le système*, figure dont les traits se sont précisés jusqu'au concept au cours de la réflexion philosophique mais aussi scientifique, mais dont les racines plongent au sein du champ musical et de la réflexion sur la musique[52]. *L'organisme* et *la machine* ont également servi de figures à l'idée de totalité, la première pour signifier l'irréductibilité du tout (de ses qualités émergentes) aux parties ou à leur somme, mais aussi l'ordre et la convenance interne entre les différentes parties ; la seconde pour signifier la régularité du "fonctionnement" du tout, la répétition des cycles fondamentaux qui le constituent. A ces différentes figures de la totalité, je préférerai celle de *l'oeuvre* : non seulement toute oeuvre constitue un tout, mais encore toute totalité doit se comprendre comme une oeuvre. Ce qui conduit à mettre l'accent sur les qualités et propriétés originales qui émergent au niveau global, irréductibles à celles des parties ; mais aussi sur le caractère poiètique, créateur, producteur au sens fort du processus générateur de la totalité, donc à ne jamais perdre de vue le rapport entre le tout et son devenir : le mouvement qui le produit mais qui tend aussi à le détruire, à le dépasser, à l'engloutir[53]. Car toute oeuvre est périssable.

7.2. Si nous considérons à présent la catégorie de *négativité*, il nous faut envisager tout d'abord une grande figure de rhétorique : *l'ironie*. Fontanier la définit en ces termes : "*L'ironie consiste à dire par une raillerie, ou plaisante ou sérieuse, le contraire de ce qu'on pense, ou de ce qu'on veut faire penser*[54]." L'ironie rappelle donc, dans sa construction même l'enseignement fondamental de la pensée dialectique (négative ou critique) : la dualité contradictoire de toute chose. C'est dans cette mesure même qu'elle possède une portée critique et qu'elle peut servir à ébranler les déterminations trop assurées, trop fixes et figées, du sens commun ou de l'entendement. Elle participe ainsi à l'oeuvre dissolvante qui est comme on l'a vu, le premier effet d'une pensée qui se dialectise en introduisant en elle même le principe de négativité. Ce qui explique que les grands dialecticiens furent tous d'incisifs ironistes (Socrate, Hegel, Marx) et que l'ironie fut l'une des voies d'accès vers la dialectique : on doit à l'ironie la saisie de quelques profonds mouvements dialectiques dans les oeuvres de Montaigne, de Pascal, de

[51] Cf. *La méthode*, tome I, Paris, Seuil, 1977.

[52] L'élaboration systématique du discours et celle du champ musical sont allées de pair au cours de l'histoire, la seconde précédant généralement la première. Dates importantes : la découverte du système tonal chez les Grecs (cf. l'usage qu'en ont fait les Pythagoriciens), la codification des règles de l'harmonie au XVIIIe siècle, précédant à chaque fois une intense systématisation philosophique.

[53] Et ce par opposition aux approches structuralistes ou fonctionnalistes du tout qui en fétichisent la cohérence en le séparant de son devenir producteur et destructeur.

[54] *Op. cit.*, pages 145-146.

Diderot ainsi que dans celle des romantiques allemands en général[55].

Parmi *les symboles* de la négativité, j'ai déjà évoqué le feu héraclitéen qui ronge, détruit, dissout ce qui l'alimente, le génère et le régénère, le produit et le reproduit. Evoquons à présent *la croix*, puissant symbole qui a dominé l'Occident chrétien. Dans l'imaginaire chrétien, la croix est le symbole du supplice rédempteur : en se laissant crucifier, le Dieu fait homme sauve l'humanité ; et chaque homme en acceptant à son tour de porter sa croix (les épreuves de l'existence que lui impose Dieu) assure son salut. Mais c'est aussi le symbole de l'unité contradictoire de l'immanent (la ligne horizontale) et du transcendant (la ligne verticale) qui définit l'homme, déchiré entre le terrestre et le céleste, entre le matériel et le spirituel, entre l'ici-bas et l'au-delà ; c'est donc encore le symbole de la contradiction qui marque tout acte humain, la situation même de l'homme dans le monde. Toutes ces significations se retrouvent, mais laïcisées, dans la dialectique hégélienne et dans la pensée dialectique en général : la contradiction crucifie, déchire, écartèle tout être, mais c'est aussi ce qui lui permet de se dépasser, de surmonter sa finitude, de transcender son être-là immédiat. Autrement dit, tout être se produit négativement : à travers les contradictions, les conflits, les scissions qui le traversent, le déchirent, le paralysent mais aussi l'animent et le dynamisent, lui évitent de dépérir en se figeant dans une forme définie et définitive. Ce qui revient à affirmer la puissance productrice, créatrice, poiètique du négatif : de la contradiction et du devenir, de la pensée et de l'action critiques, mais aussi, à un autre niveau, de ce qui subjectivement se vit dans l'ambiguïté, l'incertitude, la douleur, la lutte, etc. - en un mot, le "mauvais côté" des choses, des êtres, de l'existence. Ainsi prend sens le drame humain.

Les images de la négativité en ont généralement escamoté l'aspect positif ; elles n'en ont retenu que l'aspect négatif, dissolvant, destructeur. Ainsi par exemple l'image purement négative du diable, dont l'oeuvre, source de tous les maux, est tenue pour essentiellement destructrice[56]. Pour retrouver des images de la négativité qui en retiennent le double aspect à la fois producteur et destructeur, il faut renouer avec l'antique tradition de ce que Mikhaïl Bakhtine nomme *le réalisme grotesque* et que j'aurai l'occasion d'évoquer plus loin en détail[57]. Quant aux *figures* qui peuvent servir à représenter la catégorie de négativité, je ne citerai que celle double de *la naissance* et de *la mort* : en associant ces deux figures contradictoires, il s'agit de rappeler qu'il n'y a pas de naissance sans mort et inversement de mort sans naissance ; que pour naître à toute forme de la vie, il faut mourir en dépassant une forme antérieure, et que toute mort est, en ce sens, naissance ou renaissance à la vie. L'oeuvre de la négativité n'est donc pas seulement crépusculaire, comme l'a représentée Hegel lui-même dans son image de l'oiseau de Minerve : elle est aussi et simultanément aurorale.

7.3. Les harmoniques représentatives de la catégorie de *possibilité* sont à chercher surtout du côté de l'image et de la figure, ainsi que l'a montré Ernst Bloch dans son maître ouvrage *Le principe Espérance*[58]. Dans ce dernier, Bloch inventorie notamment les innombrables images du possible qui se sont déployées au cours de l'histoire, aux différents niveaux de la *praxis*, du sein de la quotidienneté (par exemple dans les rêveries) jusqu'aux formes les plus élevées de la création (les utopies politiques, éthiques, esthétiques etc.). Ces images peuvent se regrouper autour de trois figures, sortes d'images-mères ou d'archétypes de l'imagination utopique : la figure du *front* (de l'histoire, du monde, de l'Etre lui-même) qui rappelle que toute possibilité ne se réalise qu'en entrant en contradiction, en lutte, avec la réalité existante qui simultanément la produit et la réduit ; la figure de *la nouveauté*, de la nouveauté radicale, irréductible à la simple répétition de l'existant et du déjà accompli, qui est bien plutôt la préfiguration d'un non-être encore qui reste à accomplir ; celle enfin de *l'horizon*, de cet

[55] Cf. Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité*, Editions de Minuit, 1962, "Sur l'ironie, la maïeutique et l'histoire", pages 15-54.

[56] Exception notable : le Mephistophélès du *Faust* de Goethe.

[57] Mikhaïl Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, traduction Gallimard, 1970.

[58] Traduction Gallimard, 3 tomes, 1976.

horizon sur lequel tout existant reste ouvert, qui marque à la fois son inachèvement foncier et son dépassement inéluctable[59]. A cette classification pourrait se superposer celle qui regrouperait les images du possible selon les diverses couches de sens de la catégorie de possibilité auxquelles elles correspondent : depuis le possible compris comme *non-être* (irréalité) jusqu'au possible compris comme *pouvoir-d'être* (potentialité, tendance agissante) en passant par le possible compris comme *peut-être* (virtualité)[60].

Cette surabondance d'images et de figures représentatives de la catégorie de possibilité contraste singulièrement avec la pauvreté de la rhétorique et du symbolisme dans ce domaine. La pensée du possible peut certes recourir aux possibilités de la rhétorique et ne s'en prive pas. Mais il n'y a aucune figure déterminée qui permette de dire le rapport dialectique complexe qui unit et oppose l'actuel et le virtuel. De même tel acte (celui d'ouvrir par exemple) ou telle situation (celle de l'enfance et, plus encore, celle de l'adolescence) peuvent "symboliser" le possible, sa richesse et sa précarité à la fois, mais n'en constituent pas pour autant des symboles du possible : leur puissance évocatrice est davantage de l'ordre de la comparaison et de la métaphore que du symbole à strictement parler. De ce dernier, ils ne possèdent pas l'efficacité émotionnelle et affective, ni l'apparence de transcendance qui provoque la participation voire l'identification de la conscience au symbole. Cette absence de symbolisme propre à la représentation du possible dans son rapport au réel semble confirmer que les symboles sont essentiellement liés au passé et à l'accompli : modes archaïques de la représentation, ils seraient essentiellement représentations des archaïsmes. Ce qui n'empêche pas les symboles et les symbolismes de pouvoir être remaniés pour dire le neuf, instaurant ainsi une continuité, souvent plus illusoire que réelle, entre le passé et le présent.

Quant aux images et à l'imagination, il se confirme également qu'elles peuvent se tourner aussi bien vers l'avenir et le possible que vers le passé et l'accompli. Peut-être toute image possède-t-elle cette double face ou cette double dimension : évocation du passé et anticipation de l'avenir, bien que la plupart des théories de l'imagination ou de l'imaginaire n'en ait retenu que la première[61]. L'imaginaire exercerait ainsi une fonction utopique à côté et en plus de sa fonction mnésique, et les affects liés aux images ne seraient plus alors les simples reliquats d'actions passées mais autant de tensions vers des actions virtuelles.

7.4. Chacune des trois catégories théoriques de totalité, de négativité, de possibilité possède donc une série d'harmoniques représentatives dont l'intégration précise, approfondit, transforme le sens de la fondamentale. Par ces harmoniques, le contenu de ces catégories s'enrichit en effet des élaborations d'autres domaines de la création humaine. Et la théorie elle-même, comme forme d'appropriation du monde à et par l'être humain, s'ouvre sur d'autres formes d'appropriation, plus proches de l'immédiateté vécue. Ce mouvement de médiation entre le conçu et le vécu peut encore se développer et s'approfondir en montrant qu'à chacune des précédentes catégories correspondent *des options éthiques et esthétiques déterminées*, donnant à la conscience et à l'existence une forme à chaque fois originale.

a) Dans les discussions sur la nature de la Trinité qui opposèrent clercs et théologiens durant tout le Moyen Age (et qui continuent à les opposer), Joachim de Fiore (1132-1202) adopta une position originale. Partant de l'idée platonicienne selon laquelle l'éternité est l'image immobile du temps, il proposa de celui-ci une périodisation distinguant successivement un règne du Père ou de *la Loi*, un règne du Fils ou de *la Foi*, enfin un règne de l'Esprit ou de *la Joie*. Joachim de Fiore se rattachait ainsi à un courant hérétique qui ne cessa de harceler l'orthodoxie de façon souterraine pendant des siècles : *le paraclétisme* ou religion de la Troisième Personne (le Paraclet étant une autre dénomination pour le Saint Esprit). Selon cette hérésie, l'incarnation de la Seconde Personne : le Fils, le Christ, n'a pas sauvé les hommes et le monde de la souillure originelle ; sa tentative fut un échec

[59] *Id.*, chapitre 17.

[60] *Id.*, chapitre 18.

[61] *Id.*, chapitres 14 et 15, dans lesquels Bloch critique notamment la conception psychanalytique des affects et des représentations.

et même un double échec. Non seulement il est mort sur la croix sans assurer le salut des hommes ; mais encore ses successeurs, les apôtres, l'Eglise, les prêtres, répandant le mensonge de sa résurrection, se sont emparés de son message pour le compromettre dans leur alliance avec les puissances temporelles, en se transformant eux-mêmes en puissance temporelle. Aux yeux du paraclétisme, l'Eglise est donc une puissance mensongère et corrompue, principal obstacle au règne divin sur terre. Pour qu'advienne ce règne, il faut que s'incarne la Troisième Personne : l'Esprit, le Paraclet ; et l'Esprit souffle dans la violence destructrice du monde et des puissances politiques et religieuses qui le dominent[62]. Ce n'est qu'à travers cette oeuvre destructrice que l'Esprit réalisera la réconciliation dans la Joie des deux principes séparés et opposés représentés par le Père et le Fils : le créateur et la créature, la puissance poiètique aveugle et la clarté du verbe, la chair et l'esprit, l'homme et la femme, etc. - et, pourrions-nous ajouter, le conçu et le vécu[63].

La triade théologique de la Loi, de la Foi, de la Joie peut-elle éclairer et approfondir le sens de la triade théorique totalité, négativité, possibilité, notamment en la reliant avec certains éléments du vécu ? Je le croirais volontiers ; et je vais essayer de le montrer dans les lignes qui suivent.

Toute pensée de la totalité, toute analyse à portée globale sinon totale, est une pensée de la Loi : de l'ordre qui gouverne le monde (naturel ou social). Ou plutôt de l'ordre selon lequel se produit le monde, de l'ordre qui émerge du ou dans le processus autopoiètique du monde, de l'ordre qui régit les rapports entre le processus producteur et ses produits ou oeuvres : les êtres qui en émergent. Comme telle, prise isolément, la pensée de la totalité est donc *contemplative* : elle culmine dans une méditation sur le monde de nature spéculative dont la métaphysique et plus récemment l'ontologie (celle de Heidegger par exemple) fournissent l'exemple et qui finit toujours par établir l'accord de la conscience avec la loi du monde.

Une pensée soucieuse non tant de contempler le monde que de le transformer, une pensée négative donc, procède au contraire d'*un refus d'identification* de la conscience à l'ordre du monde au sein duquel elle émerge. La négativité critique est d'abord celle d'*une subjectivité irréconciliée* avec l'objectivité du monde ; et la conscience ne se conquiert comme puissance théorique et pratique que dans la mesure où, précisément, elle lutte contre sa réduction à ses propres déterminations extérieures. L'intériorité subjective porte alors témoignage d'un au-delà de l'existant immédiat, d'une transcendance au monde - ce qui est proprement une attitude de foi[64].

---

[62] Le paraclétisme fut l'idéologie des grandes révoltes paysannes du Moyen Age, celles qui s'en prenaient simultanément aux puissances temporelles et spirituelles ; cf. Raoul Vaneigem, *Le mouvement du Libre Esprit*, Ramsay, 1990. Il serait aisé de montrer la filiation entre ce courant hérétique et la pensée anarchiste ; cf. par exemple le rapprochement qu'on peut effectuer entre le "*ni Dieu ni maître*" de Bakounine et le "*nulla crux nulla corona*", devise figurant sur l'épée de Florian Geyer, l'un des chefs des masses paysannes en révolte sans toute l'Allemagne du sud et la haute Alsace entre 1515 et 1525 - devise citée par Ernst Bloch, dans *L'athéisme dans le christianisme*, traduction Gallimard, 1978, paragraphe final.

[63] L'importance du paraclétisme dans l'histoire sociale du Moyen Age mais aussi dans l'histoire des idées en Europe occidentale a été parfaitement pressentie et relevée par Henri Lefebvre : cf. notamment son ouvrage sur *Les Pyrénées*, Lausanne, Editions Rencontres, 1965 ; et *Le manifeste différentialiste*, Gallimard, 1970, chapitre III. Selon Lefebvre, Abélard fut paraclétiste (d'où sa critique nominaliste du Verbe, du Logos, figure johannique du Fils) et à travers lui toute la philosophie occidentale moderne dérive dans une certaine mesure du paraclétisme.

[64] Ce thème est amplement développé tout au long de la *Dialectique négative* d'Adorno, traduction Payot, 1978. Adorno restitue ainsi le lien constitutif entre la catégorie de *négativité* et celle de *subjectivité*, esquissé spéculativement par Hegel, quelque peu distendu au sein de la pensée marxiste. On peut cependant lui reprocher d'hypertrophier le moment subjectif de la négativité en en négligeant le moment objectif : les concepts de contradiction et de mouvement dialectiques. Précisément, la dernière pensée d'Adorno se développe à partir de la conviction d'une clôture du réel socio-historique, d'un blocage de la dialectique objective, d'un écrasement des forces socio-historiques de libération. L'intérêt d'une telle position extrême est cependant de faire émerger *le résidu subjectif* de la négativité qui est précisément dans cette attitude de foi : dans ce témoignage porté par la conscience irréconciliée de l'existence d'une transcendance possible. C'est une démarche analogue qui amène Horkheimer a réactivé, dans ses derniers textes théoriques, la conscience religieuse; cf. par exemple "Théorie

Cependant la transformation du monde ne peut résulter que de la médiation dialectique (contradictoire) du sujet et de l'objet, que du développement du principe de négativité au sein de la totalité de l'existant. Et la forme la plus haute de cette médiation contradictoire réside dans *le possible*, puisque toute possibilité est à la fois *tendance* développée par le processus producteur du monde et *lutte* menée pour actualiser pleinement cette tendance contre toutes les forces réductrices qui l'écrasent. L'attitude éthique correspondant à la catégorie théorique de possibilité réelle est ainsi celle que Bloch qualifie d'*optimisme militant*. Cet optimisme militant n'a rien à voir avec la foi aveugle en un progrès automatique de l'homme et de l'histoire : cet optimisme plat et niais néglige précisément la contradiction du réel et du possible, de l'actuel et du virtuel, il masque la lutte à mener pour actualiser le possible réduit par le réel. Contre cette pensée linéaire du devenir, qui construit l'avenir par simple prolongement du présent et du passé, l'optimisme militant intègre le "grain de sel" du pessimisme ; il sait que rien n'est gagné d'avance, que tout devra être conquis de haute lutte : "*Ce qui dès lors au lieu du faux optimisme - et au service du vrai -, doit aller de pair avec la connaissance de la décision, avec la décision résultant du savoir acquis, c'est une fois encore* le corrélatif compris comme concrètement utopique, sis dans la possibilité réelle *: corrélatif dans lequel tout n'est certes pas encore perdu, mais tout n'est pas encore gagné non plus, comme voudrait le faire croire l'optimisme non utopique. L'attitude ainsi adoptée devant cette indétermination pourtant déterminable par le travail et l'action concrètement médiatisée, s'appelle* optimisme militant. *Il ne permet pas, comme le dit Marx, de réaliser des idéaux abstraits, mais bien de libérer les éléments opprimés de la société nouvelle, humanisée, c'est-à-dire de l'idéal concret*[65]."

J'ai montré par ailleurs que la pensée révolutionnaire, celle qui part de l'exploration du possible, à la fois proche et lointain, pour développer son analyse du réel, de l'actuel, de l'accompli, médiatise la catégorie de totalité et même celle de négativité (de négation déterminée, de contradiction dialectique) en la subordonnant à celle de possibilité - ce qui conduit à modifier considérablement le sens de ces catégories[66]. Nous voyons ici qu'au plan non plus théorique mais éthique, l'optimisme militant médiatise, dans et par l'action révolutionnaire, par la décision engagée au sein de la possibilité réelle, par l'utopie concrète, la subjectivité irréconciliée de l'attitude critique et la position contemplative qu'est celle du "pur" savoir.

b) Serait-il possible de déterminer de même les harmoniques esthétiques de cette triade théorique ?

Toute oeuvre d'art constitue une tentative à la fois pour présenter, constituer une totalité (de significations) et représenter, saisir une totalité (naturelle ou sociale, subjective ou objective), et cela même lorsque une telle entreprise est déclarée impossible, parce que la totalité du monde ou du sens est hors de portée, inaccessible ou problématique ; ce qui est le cas dans l'ensemble de l'art contemporain. A partir de cette tâche commune, les oeuvres divergent cependant selon le style, les formes et les contenus, les techniques et les moyens empruntés pour l'accomplir.

Ainsi, existe-t-il une esthétique de la loi, de l'ordre et de la mesure, de la composition réglée ? Certainement, c'est même là la définition du *classicisme*, de tout classicisme. Le classicisme est tout entier placé sous le signe de l'accord, de la concordance, de l'harmonie, à tous les niveaux : politique et social (le classicisme marque les périodes de stabilité politique de compromis entre les forces sociales, dominées généralement par un pouvoir puissant et orgueilleux : ainsi "le siècle d'Auguste" pour la Rome antique, le "Grand Siècle" pour le classicisme français) ; éthique (accord entre l'individu et le groupe, de l'individu avec lui-même) ; esthétique (harmonie du tout et de la partie et des parties entre elles à l'intérieur de l'oeuvre, donnant lieu à des règles le plus souvent codifiées, puis rapidement à des modèles présentés à l'imitation). L'oeuvre classique a pour sens de représenter, en l'établissant ou en la rétablissant, cette harmonie universelle au sein de laquelle les discordances, les conflits, les contradictions ne peuvent paraître que secondaires ou transitoires, subordonnées en

critique hier et aujourd'hui" in *Théorie critique*, traduction Payot, Paris, 1978.

[65] Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, *op. cit.*, tome 1, page 241.

[66] Cf. "Essai sur le concept de théorie sociale", *op. cit.*

définitive à l'accord final ou suprême (tel est précisément le sens de la tragédie classique). Cette prédominance de la loi, de la règle, de l'ordre, comme détermination à la fois formelle (stylistique) et matérielle (sémantique) de l'oeuvre classique, entraîne inévitablement à terme une dégénérescence formaliste du classicisme : c'est l'académisme, dans et par lequel le classicisme se survit pédagogiquement, en proposant des modèles s'imposant à l'imitation et pourtant présentés comme inimitables.

Existe-t-il une esthétique de la négativité ? Selon Adorno, c'est l'ensemble de l'art contemporain qui mériterait cette dénomination en tant que conscience critique du monde moderne : "*Car l'art moderne*, dit Habermas à propos de l'esthétique adornienne, *n'immortalise plus dans la beauté de l'apparence l'expérience anticipatrice d'un moment de réconciliation où, que cela transparaisse dans les symboles ou soit préfiguré dans la nature, les contradictions du monde serait surmontées. Il intègre plutôt de façon critique à ce qu'il représente les signes du monde déchiré - encore qu'il n'en imite pas le caractère arbitraire par un dédoublement vériste mais expose nu aux regards un monde en crise en le rendant étranger par des procédés artificiels*[67]." En tant qu'il refuse d'habiller d'harmonie la fausse réconciliation entre le subjectif et l'objectif, l'individuel et le social, l'actuel et le possible au sein du monde contemporain, l'art moderne se hisse selon Adorno au rang de la connaissance critique ; il révèle ainsi, rétrospectivement, la portée critique de toute oeuvre, de toute production artistique.

On peut cependant reprocher à la thèse adornienne, et plus largement à l'art contemporain qui en fait l'objet, de faire fond sur une conception trop "négative" de la négativité : celle-ci est réduite pour l'essentiel à un travail d'éclatement du positif (du déterminé, du stable, de l'accompli, du clos) dont il n'est pas certain qu'elle débouche sur autre chose que le vide (le néant, le nihilisme) ; elle s'inscrit dans cette "*logique de la décomposition*" dont Adorno déploie les moments théoriques dans sa *Dialectique négative*. L'aspect positif, producteur, poiètique, de la négativité s'estompe et tend à disparaître. J'estime, pour ma part, plus conformes à la dualité constitutive, à la fois destructrice et productrice, de toute négativité et plus riches sur le plan esthétique, les images produites par ce que Mikhaïl Bakhtine nomme *le grotesque* dans l'ouvrage qu'il consacre à Rabelais précédemment cité. Dans cet ouvrage, Bakhtine s'efforce de réhabiliter le réalisme grotesque de la culture comique populaire du Moyen Age et de la Renaissance, recueilli et mis en forme par l'oeuvre de Rabelais, d'en restituer le sens profond, considérablement obscurci au cours des siècles suivants : "*Dès le XVll^e^ siècle, certaines formes du grotesque commencent à dégénérer en* ***Erreur ! Source du renvoi introuvable.*** *statique et peinture étroite de genre. Cela par suite de la limitation spécifique de la conception bourgeoise du monde. Tandis que le véritable grotesque n'est nullement statique : il s'efforce au contraire d'exprimer dans ses images le devenir, la croissance, l'inachèvement perpétuel de l'existence : c'est la raison pour laquelle il donne dans ses images les deux pôles du devenir, à la fois ce qui s'en va et ce qui vient, ce qui meurt et ce qui naît ; il montre deux corps à l'intérieur d'un seul, le bourgeonnement et la division de la cellule vivante de la vie. Dans les hauteurs du réalisme grotesque et folklorique, comme dans la mort des organismes unicellulaires, il ne reste jamais de cadavre* (...) *la vieillesse est enceinte, la mort est grosse, tout ce qui est limité, caractérisé, figé, prêt, est précipité dans le "bas" corporel pour y être refondu et subir une nouvelle naissance*[68]." Si le principe du comique grotesque réside précisément dans le rabaissement, c'est-à-dire dans "*le transfert de tout ce qui est élevé, spirituel, idéal et abstrait sur le plan matériel et corporel, celui de la terre et du corps dans leur indissoluble unité*[69]", ce mouvement ne doit pas être compris comme seulement négatif, dissolvant ou destructeur, il est aussi positif, générateur et régénérateur de l'existence dans le foisonnement de ses formes : "*Rabaisser consiste à rapprocher de la terre, à communier avec la terre comprise comme principe d'absorption* en même temps *que de naissance : en rabaissant, on ensevelit et on sème du même coup, on donne la mort pour redonner le jour ensuite, mieux et plus* (...) *Le rabaissement creuse la tombe corporelle pour une* nouvelle *naissance. C'est la*

[67] *Théorie et pratique*, traduction Payot, 1975, tome II, page 48.

[68] Mikhaïl. Bakhtine, *op. cit.*, pp. 61-62.

[69] *Id.*, page 29.

raison pour laquelle il n'a pas seulement une valeur destructrice, négative, mais encore positive, génératrice : il est ambivalent, *à la fois négation et affirmation. On précipite non seulement vers le bas, dans le néant, dans la destruction absolue, mais aussi dans le bas productif, celui-là même où s'effectuent la conception et la nouvelle naissance, d'où tout croît à profusion*[70]." C'est ainsi que le rire grotesque s'éloigne fondamentalement des conceptions courantes du rire : il n'est ni le rire anodin qui ne sert qu'au divertissement ni le rire moralisateur, sentencieux, sérieux de la comédie des moeurs, ni même le "*rire meurtrier*" des romantiques allemands qui n'exprime que le déchirement et le drame intérieur d'une conscience malheureuse en prise avec un monde qui écrase ses aspirations. Le rire grotesque (carnavalesque), s'il raille et tourne en dérision l'ordre existant dans ce qu'il a de limité et d'étouffant, est aussi et fondamentalement, par cela même, joyeux, libérateur et régénérateur, en d'autres termes, créateur : "*Le principe du rire et la sensation carnavalesque du monde qui sont à la base du grotesque détruisent le sérieux unilatéral et toutes les prétentions à une signification et à une inconditionnalité située hors du temps, et affranchissent la conscience, la pensée et l'imagination humaines qui deviennent disponibles pour de nouvelles possibilités*[71]." Telle est aussi la dualité constitutive fondamentale de l'imagerie grotesque de la nature, du corps et des fonctions corporelles (boire, manger, s'accoupler, etc.), de la spontanéité débridée de la fête, etc. Et j'avoue préférer la fraîcheur et la verdeur de ces images grotesques à l'ascétisme froid et tragique qui marque la plupart des significations proposées par les oeuvres contemporaines ![72]

Enfin, existe-t-il une esthétique du possible ? Peut-on concevoir un art qui se proposerait de formuler la contradiction entre le réel et le possible, l'accompli et le virtuel ? Un art qui ne se contenterait pas d'intégrer en lui-même, comme tout art, une charge utopique (en préfigurant par la perfection de ses oeuvres l'accomplissement de la plénitude humaine, en représentant "*l'expérience anticipatrice d'un moment de réconciliation*") mais qui chercherait à dire simultanément la profusion et l'écrasement du possible au sein du réel, son caractère à la fois étrangement proche et lointain, en un mot l'accumulation au sein du monde moderne des possibilités mais aussi des obstacles à leur réalisation ? Et comment pourrait se définir le "style" d'un tel art ? A quel concept répondrait- il ? Dans un texte paru il y a une quarantaine d'années, Henri Lefebvre désignait cette tâche comme étant celle d'un nouveau romantisme : *le romantisme révolutionnaire*[73]. L'ancien romantisme, cosmologique (allemand) et anthropologique (français), prenait distance par rapport au présent (le monde bourgeois naissant) en se servant du passé et au nom du passé, le plus souvent idéalisé, qu'il s'agisse du passé de l'espèce (le bon sauvage, le primitif), du passé historique (le Moyen Age), du passé individuel (l'enfance et l'adolescence), voire des formes primitives de la communication (l'image, le rêve, la rêverie, etc.). Il pensait ainsi pouvoir échapper au caractère étriqué, étouffant, mesquin de la "réalité" bourgeoise, de la vie et de la conscience *privées* qu'elle impose dès ce moment à l'individu. Il devait ainsi évoluer soit vers une attitude réactionnaire (sur le plan esthétique aussi bien que politique)[74] ; soit vers des attitudes de plus en plus coupées de la *praxis* sociale et politique, malgré leurs déclarations d'intentions révolu-

---

[70] *Id.*, page 30.

[71] *Id.*, page 58.

[72] Il est vrai que l'art contemporain survient "*après Auschwitz*", comme le dit Adorno, et que cela peut lui donner quelques raisons de désespérer... Plus généralement, à la catégorie théorique de négativité peuvent correspondre à titre d'harmoniques deux conceptions éthico-esthétiques du monde. L'une mettra l'accent sur l'aspect *tragique* de l'être humain qui ne se conquiert qu'à travers les scissions, les contradictions, les déchirements qui marque son devenir. L'autre sera au contraire sensible au caractère indéfiniment poiètique du devenir, à la frénésie avec laquelle y sont engendrés et engloutis les êtres, à la profusion des formes de l'existence, qui suggèrent que le monde est un immense jeu aux règles toujours imprévues : à une conception tragique du monde fera pendant une conception *ludique*, déjà perceptible chez Héraclite. Notons cependant que la première conception est plutôt d'orientation anthropocentrique, alors que la seconde est davantage cosmocentrique ; ce qui laisse entrevoir leur unilatéralité respective ainsi que l'exigence de leur commun dépassement.

[73] Initialement paru dans la *Nouvelle Revue Française* (n° 58, 1957), republié dans le recueil intitulé *Au delà du structuralisme* (Anthropos, 1971).

[74] Telle a été notamment la thèse développé par Lukacs dans *La destruction de la raison* (1948), traduction L'Arche, 1962.

tionnaires (par exemple le surréalisme qui prêta à la poésie la capacité de transformer la vie). Le romantisme révolutionnaire, comme l'ancien romantisme, naît de la conscience critique du vide actuel de l'existence ; mais il prête un sens radicalement différent à ce nouveau "mal du siècle" qu'est l'ennui naissant de l'uniformité et de la banalité d'une existence quotidienne de plus en plus répétitive. Cette vacuité est pour lui l'indice, bien plus : l'effet même, d'une plénitude dont la possibilité pressentie rend inacceptables les limites qu'impose l'actuel : "*Seule la possibilité d'une plénitude neuve rend compte d'une telle conscience du vide et d'un tel vide des consciences. Seule la possibilité d'une communication par des moyens neufs et plus puissants qu'autrefois, d'une communication plus profonde, rend compte de l'étouffante impression d'incommunicabilité. Et d'où vient l'indignation croissante contre l'injustice et le mensonge, plus puissants et plus omniprésents que jamais, sinon de la possibilité pressentie d'une équité nouvelle et d'une véracité ? Seule l'exigence d'une vie plus totale justifie le sentiment d'insatisfaction et d'incomplétude qui assiège littéralement les sensibilités les plus vives et les plus lucides*[75]."

La conscience romantique révolutionnaire se caractérise donc par ce sentiment, d'abord indifférencié, qu'*autre chose est devenu possible*, ce qui rend l'actuel simultanément problématique et insupportable, étouffant, et rend définitivement impossible l'adhésion au présent et à l'accompli. D'où le déchirement de cette conscience prise entre son insertion dans l'ici-maintenant et sa tension constante vers l'horizon : l'exploration et l'actualisation des possibles. Pour le romantisme révolutionnaire donc, l'homme n'est pas tant en proie au passé qu'au possible : "L'homme en proie au possible, *telle serait la première définition, la première affirmation de l'attitude romantique révolutionnaire. Ou, si l'on veut, son premier postulat*[76]." Ce qui rend légitimes en même temps que nécessaires certaines démarches préconisées au cours de cet essai, par exemple le recours simultané au concept (à la lucidité critique) et à l'image (à l'imagination comme investigation du possible) ; ou encore la réhabilitation du vécu, la médiation du conçu par le vécu, en tant que ce dernier implique toujours, ne fût-ce que sous forme du pressentiment, la conscience incertaine du possible.

8. En guise de conclusion.

Peut-on sur la base des exemples précédents préciser les rapports entre une fondamentale conceptuelle et ses harmoniques représentatives et existentielles en général ?

Il ressort clairement de ces exemples qu'une catégorie théorique quelconque, même parmi les plus abstraites, voit son sens se prolonger en une série d'harmoniques qui le transforment. Certes ce sens peut toujours *se réduire* à la signification stricte (la dénotation) d'un concept, de même qu'une note peut se réduire à sa seule fondamentale à l'aide d'instruments électroacoustiques appropriés. Et même, cette réduction s'avère nécessaire chaque fois qu'il s'agit de fixer et d'évaluer la signification précise et la portée de cette catégorie : c'est là la fonction spécifique de l'entendement, qui manifeste ainsi sa puissance négative de détermination. Cette opération de réduction permet alors de dégager une unité stable de sens, qui fournit à la pensée le référentiel et le point d'appui sans lequel elle se décompose ou se dissout : sans lequel elle ne peut satisfaire à ses exigences formelles de clarté, de rigueur et de cohérence.

Ce noyau pur et dur de signification ne saurait cependant satisfaire qu'un intellectualisme ascétique ou répondre à une volonté de système, les contraintes de l'organisation systématique du discours tendant à jouer un rôle réducteur à l'égard des unités élémentaires de sens. Car, comme dans le cas de la note de musique, la fondamentale seule, si elle permet de donner le ton, est privée de toute la richesse contenue par les harmoniques existentielles et représentatives qu'il faut donc restituer.

Qu'ajoutent ces harmoniques à la signification de la fondamentale ? Tout d'abord elles lui transmettent quelque chose de la chaleur et de la densité du vécu, de sa résonnance affective et émotionnelle. Grâce à ses harmoniques représentatives, le concept acquiert une capacité d'évocation, un pouvoir de suggestion qui mobilise l'expérience vécue. Ainsi en est-il des figures du mécanisme et de l'organisme ou de celle de l'oeuvre en ce qui concerne le concept de totalité ; ou du

[75] Henri Lefebvre, "Le romantisme révolutionnaire", *op. cit.*, page 42.

[76] *Id.*, page 43.

symbole de la croix en ce qui concerne le concept de négativité ; ou encore des figures du front et de l'horizon en ce qui concerne celui de possibilité.

A travers les harmoniques représentatives et la charge de vécu qui s'y attache, c'est donc aussi *l'individualité* du théoricien qui devient facteur de production du sens théorique, c'est la singularité individuelle qui se trouve associée au déploiement de la généralité (voire de l'universalité) théorique. Car, j'ai eu l'occasion de le vérifier sur chacun des exemples précédents, le nombre des harmoniques correspondant à une même fondamentale conceptuelle est indéterminé et, parmi elles, chacun peut "choisir" en fonction de sa compréhension, mieux de son interprétation de la fondamentale. Ainsi le sens de la catégorie de totalité, pour reprendre cet exemple, varie-t-il selon la figure qu'on y associe ; la figure du système conduit à mettre l'accent sur la cohérence ou la cohésion du tout, au détriment des contradictions et mouvements dialectiques qui le produisent et tendent à la détruire à la fois ; celle du mécanisme évoque les multiples processus répétitifs à travers lesquels une totalité se reproduit plus ou moins aveuglément, en réduisant ou détruisant toute variante ou variation individuelle, en écrasant tout facteur de perturbation ; la figure de l'oeuvre au contraire conduit à mettre l'accent sur l'originalité du tout, ainsi que sur son rapport contradictoire au devenir poétique dont il émerge ; etc.

La polysémie de certaines catégories théoriques, le fait qu'elles donnent sans cesse lieu à de nouvelles interprétations s'expliquent peut-être par la profusion de leurs harmoniques représentatives et existentielles, parmi lesquelles on est "libre" de s'orienter et de choisir, entre certaines limites. Sous cet angle, il serait sans doute possible de reconsidérer certains débats théoriques, présents ou passés, suscités par tel ou tel concept (par exemple ceux de pratique, de structure, etc.), en montrant que les clivages à leur sujet mettent précisément en jeu non pas tant les concepts comme tels que leurs harmoniques représentatives. Autrement dit, selon la série d'harmoniques représentatives qui lui est associée, un même concept voit son sens déplacé, modifié, transformé ; il acquiert, lui aussi un timbre différent selon la nature de l'instrument d'interprétation, l'instrument étant ici en l'occurrence le théoricien lui-même.

D'autre part, à travers ces harmoniques représentatives et existentielles, la fondamentale conceptuelle s'ouvre à d'*autres formes de la conscience humaine* : à des valeurs éthiques et esthétiques, à des éléments d'un style de vie et d'oeuvre, à des images et des symboles, des plus spontanés aux plus raffinés, etc. La théorie elle-même, sans rien abandonner de ses exigences propres (définies en dernière instance par la logique formelle), jalonne ainsi un terrain où elle rencontre d'autres formes de la création humaine, d'autres modes de *l'appropriation* du monde à et par l'être humain, en se confrontant à eux : la littérature et ses multiples formes et genres, les images et symboles nés de l'art en général, ainsi que de la conscience religieuse ; mais aussi et surtout tout le cortège des représentations que rassemblent en eux et autour d'eux les moments du vécu : l'amour, le jeu, la lutte, le travail, la justice, etc. Ce qui ouvre à la pensée théorique des voies inattendues, originales, sans doute fécondes, bien qu'encore largement inexplorées. Voies qu'ouvre et que se propose précisément de suivre la métaphilosophie.

Enfin, c'est *l'héritage entier de l'histoire des catégories théoriques* qui peut ainsi être ressaisi à travers leurs harmoniques représentatives. A l'inverse de l'épistémologie positiviste qui fétichise les concepts en les isolant, en les coupant de leur devenir (et donc aussi de leurs racines pré- et infra-conceptuelles) ; à l'inverse de même, de l'histoire de la philosophie qui redouble le formalisme inhérent à l'exercice de la réflexion philosophique, en épurant les résultats de celle-ci (c'est-à-dire en occultant leurs conditions et antécédents dans l'ordre des représentations), la méditation métaphilosophique s'efforcera de restituer les catégories théoriques dans leur histoire complexe, qui plonge ses racines au sein de cette immense champ des représentations existentielles, littéraires, artistiques, religieuses, etc., qui constituent le véritable terrain nourricier de la conscience humaine[77].

---

[77] A-t-on jamais songé à ce que pourrait impliquer comme travail, mais aussi comme richesse à découvrir, de faire l'histoire de la formation d'une *seule* catégorie théorique, en tenant compte de *la totalité* des formes qu'elle a pu revêtir dans la conscience humaine avant de prendre forme conceptuelle ? Seule la *Phénoménologie* hégélienne me semble avoir eu jusqu'à présent l'intuition d'une telle entreprise.