

la somme et le reste

Études lefebvriennes - Réseau mondial

Sommaire

ACTUALITÉS – PUBLICATIONS

- Jean-Paul Monferran : La révolte et le crime. 2
- Lucien Bonnafé : Diviser pour régner ? 3

COLLOQUES (St-Denis - Paris VIII – juin 2001)

- José de Souza Martins : Les temporalités de l'histoire dans la dialectique de Lefebvre. 6
- Eulina Pacheto Lutfi : Lefebvre et les fondements théoriques des représentations. 13
- Ana Cristina Arantes Nasser : Travail, famille et loisir (relation et représentation dans la vie des exclus sociaux). 18

TEXTES

- Henri Lefebvre : Justice et vérité 22
- Alain Anselin : Nous sommes tous des Haïtiens. 26

COURRIER - DÉBATS

- Sebastien Raoul : Lettre 29

BRÉSIL : L'ÉCOLE LEFEBVRIENNE

Ce numéro 2 de *La somme et le reste* est centré sur le Brésil. Le numéro 3 le sera également. Au commencement de l'école lefebvrienne au Brésil : José de Souza Martins. Après un séminaire de plus de dix ans (1975-1987) consacré à l'étude des œuvres de Marx, José de Souza Martins a entrepris - avec un groupe d'étudiants de maîtrise et de doctorat, d'enseignants de divers domaines des sciences humaines - l'étude des œuvres d'Henri Lefebvre, comme grand penseur du 20^e siècle et continuateur de Marx.

Actuellement un « Programme d'Études sur Henri Lefebvre » réunit des enseignants, des élèves de licence, de maîtrise et de doctorat. Il intègre les activités du « Laboratoire de Géographie Urbaine » de Sao Paulo depuis 1990. Des liens se tissent avec des chercheurs d'autres spécialités et d'autres lieux. On peut à ce propos relire utilement l'article publié dans Le No 1 de *La somme et le reste*. Les études consacrées à la pensée d'Henri Lefebvre au Brésil ne sont donc pas circonstancielles mais de longue durée. Elles ont déjà donné lieu à la publication de nombreux ouvrages.

On ne peut qu'admirer cette activité intense des recherches lefebvriennes au Brésil et souhaiter qu'elles diffusent dans le monde.

Revue éditée par l'Association
La Somme et le Reste.
Avec la participation d'Éspaces Marx
Diffusée par courrier électronique

64, Bd Auguste Blanqui
750 13 Paris

Tél. : 01 60 02 16 38

E mail : Pensee lefebvre@aol.com

Site Internet :

www.Espaces-Marx.eu.org/SomReste

Abonnement : versement unique de
20,00 Euros. Chèque à l'ordre de :
« Association la somme et le reste »

Président de l' « Association la somme et le reste » : Armand Ajzenberg

Rédacteurs(trices) – correspondants(antes) :

Ajzenberg Armand (F), Andrade Margarita Maria de (Brésil), Anselin Alain (Martinique), Beaurain Nicole (F), Benyounes Bellagnes (F), Bihl Alain (F), Carlos Ana Fani Alessandri (Brésil), Damiani Amélia Luisa (Brésil), Devisme Laurent (F), Gromark Sten (Suède), Guigou Jacques (F), Hess Rémi (F), Joly Robert (F), Kofman Éléonore (Royaume Uni), Labica Georges (F), Lantz Pierre (F), Lenaerts Johny (Belgique), Lufti Eulina Pacheco (Brésil), Martins José de Souza (Brésil), Monferran Jean-Paul (F), Müller-Schöll Ulrich (Allemagne), 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).

ACTUALITÉS - PUBLICATIONS



Un membre du Comité de rédaction, et un ami, nous a quitté. Il s'agit de Jean-Paul Monferran, emporté par une rupture d'anévrisme le 4 janvier 2003. C'était un pilier de la rédaction de *L'Humanité*. Personnellement, j'appréciais beaucoup les dernières pages de *L'Huma* qu'il animait – je commençais toujours sa lecture par la fin, remontant les pages en sens inverse.

C'était un homme ouvert et de grande culture qui ne cédait jamais à la facilité. Il avait accepté, avec émotion, je m'en souviens, d'être au Comité de rédaction de *La somme et le reste*, parce qu'il appréciait à sa juste valeur la pensée d'Henri Lefebvre. Je crois qu'en la matière nous étions complices. Aux moments des colloques, il avait largement rendu compte de ceux-ci et fait passer à l'occasion, dans le journal, des communications. Le 24 septembre 2002, il avait publié un extrait de *La conscience mystifiée* de Norbert Guterman et Henri Lefebvre, une partie de celui que nous avons publié dans le No 1 de *La somme et le reste*. Nous reproduisons ci-après son texte d'introduction.

Armand Ajzenberg

La révolte et le crime

En 1934, Henri Lefebvre et Norbert Guterman tentaient de cerner ce qu'il en était alors des «formes de l'aliénation» et de la «conscience mystifiée». Un texte, réédité par Syllepse, qui résonne aujourd'hui.

La «révolte» et le «crime», les «rapports inhumains entre les hommes», les aliénations produites par ce que Lucien Bonnafé nomme «l'idéologie immensément dominante»: «Nous appelons mystification ce moment de

la conscience sociale – de l'idéologie – où d'anciennes formes en voie de dépassement deviennent mensongères», écrivaient Henri Lefebvre et Norbert Guterman en 1934, dans la *Conscience mystifiée*, ouvrage réédité en 1999, et aujourd'hui encore (1), dans lequel ils se proposaient de tenter de démonter les mécanismes qui permettent aux pouvoirs dominateurs d'imposer des représentations inverses aux réalités. «D'où vient le pouvoir des idéologies? Comment concilier ce pouvoir avec la thèse selon laquelle la pratique est à la fois la base, le fondement, le point de départ, la vérification du savoir?» demandaient-ils encore...

Questions situées, explicitement, dans une époque qui est celle de la montée des fascismes de l'entre-deux-guerres, mais dont Lefebvre et Guterman soulignaient, dans une préface écrite en 1979, qu'elles visaient aussi «le marxisme vulgarisé, dogmatisé, idéologisé», celui dans lequel «la conscience de classe» n'est que le reflet à peu près mécanique de la place des individus dans «les rapports sociaux».

Bien sûr, tout à changé depuis: le monde, le capital, les modes de domination, la «société», comme on dit, la «politique» – évidemment – et tant d'autres choses, qui font qu'il s'agit de lire ce texte moins pour ce qu'il pourrait dire à notre époque, que pour ce que le début de ce troisième millénaire – «11 septembre», «21 avril», «fracture politique», thème du «retour des identités», logique du «bouc émissaire», etc. – peut dire, éventuellement, à ce que notaient Guterman et Lefebvre il y a près de trois quarts de siècle...

Eux se proposaient, alors, d'élargir la théorie de «l'aliénation» de Marx: «Fétichisme, aliénation, mystification sont trois termes presque équivalents, trois aspects d'un seul fait.» Pas si loin de cette idée qu'Henri Lefebvre développera autour de 1968, de l'installation du changement comme «état constant de la société». Ici, avec Norbert Guterman, immigrant de Varsovie et «sans-papiers» de la France des années trente, il travaille «la culture des potentiels de contraste», il parle d'éveiller «les facultés ensommeillées» pour dépasser l'état de

choses et l'ordre – les désordres existants, il dénonce «les rejets du dissemblable». Singuliers échos, si tant est que «nul n'est irresponsable de ce qui se passe dans le monde, si ce n'est en approfondissant la conscience de «Je est un autre», de chacun et les autres».

Jean-Paul Monferran

1 - *La Conscience mystifiée*, Norbert Guterman et Henri Lefebvre, réédition Syllepse.



Pour parler de l'actualité, j'avais demandé à Lucien Bonnafé un article. Le 7 mars, il me rendait son travail. Je ne me doutais pas que neuf jours plus tard c'est lui qui ferait l'actualité. En disparaissant.

Armand Ajzenberg

DIVISER POUR REGNER ?

Lucien Bonnafé

Devant les passions dominatrices ici et maintenant si menaçantes, il convient de persévérer où nous engage la lecture de MARX pour le vagabondage de l'esprit. Il importe d'explorer comment opère la fabrication des mentalités par « *la tradition et l'éducation* ». La fécondité de cette voie est très formulée par Henri Lefebvre, dont on ne rappellera jamais assez le : « *Mythes et réalités semblent doués d'une puissance réelle : la puissance que les hommes leur ont conférée et qui n'est que leur propre puissance retournée contre eux-mêmes* ». Et Freud nous aide à explorer comment « *l'intelligence humaine s'égaré trop facilement à notre insu et nous ajoutons aisément foi, sans se soucier de la vérité, à ce qui favorise nos désirs et nos illusions* ».

Par définition, le LANGAGE est à explorer en profondeur pour une connaissance des rapports humains moins

égarée qu'il n'est dans l'ordre établi. Son usage DOMINATEUR, avec les moyens de la DIVISION, est bien *tradition et éducation* qu'il est le plus fécond d'analyser.

Le savoureux y est l'évocation d'un fait aux leçons inépuisables : Il est vrai qu'autant s'applique t'on à l'esquiver, l'emploi du mot SUFFRAGETTE pour nommer les femmes demandant le droit de vote fut inscrit dans la tradition, en France jusqu'après la Libération de 45. Parler le diviser pour régner dans ce « *sexisme* » (mot qui dit clairement dans cette tradition la force du sexe fort !), est plein de sens, un sens qui s'enfle avec l'« *oubli* » commun de cette balourdise ordinaire « *inavouable* ».

Au plus radical, on trouve comment la puissance de la parole porte au plus plein de sens, quant à se servir des mots pour faire « *entrer dans les têtes* », « *mettre dans la peau* », le vécu du monde. Je cite mes « *Verbes Actifs* » :

« On ne saura jamais quel est le premier imbécile qui a lancé dans les médias le mot « *AMALGAME* » au sens aberrant d'assimilation abusive. Là n'est pas la question ; son importance est qu'en quelques années, dans un de ces mouvements où le vent de la mode souffle comme la tempête, cette dérive prend sur le discours public pour devenir un des grands tics d'une époque.

« *Amalgamer* », c'est-à-dire faire une réalité autre avec des éléments différents, hétérogènes, est assurément une visée assez terrifiante pour toute tendance robotisante, face aux problèmes humains. Cette image subversive sera donc, dans le conformisme d'une certaine société, détournée dans le sens péjoratif d'une activité répréhensible.

Mais, il n'y a pas de dérive du sens qui soit innocente »...

Pour bien se faire entendre, il est sans doute bon de fournir une donnée de base sur : Comment, dans « *nôtre* » langue française, fonctionne le matricage des mentalités par la puissance de la parole. :

L'----ISME est l'instrument de base du conditionnement des rapports humains : L'individualISME est aussi antagoniste, quant aux rapports aux autres individus que soi-même, que nationalISME à l'égard des autres nations. C'est si fort que, quand les SUJETS soumis cherchèrent la résistance aux



oppressions dans un socialISME , en nommant communISME leur idéal de solidarités, ils parvinrent à engendrer des inhumanités dont il est vain de se demander si elles sont moindres ou pires que les autres, car ce qui a du sens c'est que ce sont les plus aberrantes : comme perversion des aspirations de solidarités, d' « unissez vous », en contraste avec les exaltations des aspirations antagonistes qui ont marqué les autres..

Car c'est d'ABERRATIONS qu'il s'agit ici et maintenant.

Pour comprendre ce qui peut se faire après les immensités d'inhumanités, avec leur comble dans la Shoah , il faut explorer plus qu'il n'est d'usage le sens d'ANTAGONISME, avec ses inéluctables RECIPROCITÉS.

Le comble de tragico-burlesque se montre de nos jours atteint quand des gosses formés par une certaine culture, de trempe islamique, se livrent au plus ahurissant brouhaha antisémite. C'est bien mal compréhensible avec les modèles mentaux nichés dans les bas-fonds du racisme.. Il y a plus d'intelligence à considérer où peuvent mener les inéluctables RECIPROCITÉS des INTOLERANCES.

C'est bien dans les usages de CLERICALISME qu'on perçoit le plus clairement ces forces antagonistes. Ce mot qui signifie : « doctrine prétendant soumettre la société civile à l'église », qui se disait genre « calotin » en français populaire, est communément si dérangeant que, dans toute pensée imprégnée de foi dominatrice, « anticlérical » est équivalent à « antireligieux », à l'insu des réalités sur les concurrences des églises accumulées dans l'histoire en y imprégnant profondément les mentalités des puissances de division et d'hostilité entre cultures.

La dérive du sens qui fait masquer les effets de ces grands morceaux d'histoire en dit long sur la mise aux oubliettes de :

Les plus résolus dans la résistance au comble de méchante connerie qu'est l'ANTISEMITISME ont vécu le sionisme comme TRAGEDIE. Menace tragique de susciter de nouveaux antisémitismes, après la déliquescence des anciens. Car, en prenant le relais de la colonisation britannique quand celle-ci avait à faire face aux grandes

aspirations à l'indépendance que la geste de Lawrence d'Arabie avait fortement stimulées, la rançon antisémite était fatale, à partir des réactions des occupés à l'occupation de leurs sols. Rien ne manque à montrer la malfaisance du colonialisme, y compris les vertus des occupations de sols par des apports progressistes. Au plus dominateur, l'enseigne cléricale de « croyance » attestant le POUVOIR d'une version de l'« être suprême », signifiant la « toute-puissance », ne pouvait qu'imprégner la réciprocité anticolonisatrice d'un climat de guerre de religion.

Entre les cléricalismes des monothéismes rivaux, dans la possession des sols et la soumission de la société civile, les grands drames historiques font leurs métamorphoses :

Quand le cléricalisme qui fut le plus dominateur et persécuteur, le chrétien, foyer de l'antisémitisme, va jusqu'à entrer en repentance, et encourager en son sein les résistances au cléricalisme calotin, ça ne liquide pas les drames entre monothéismes. La RECIPROCITÉ qui définit les antagonismes a engendré chez les anciens SOUMIS, à travers ce monde, l'exaltation de doctrines islamiques de « domination de la société civile », en « états musulmans » ; ceci pendant que la souche fondatrice du monothéisme, victime de la pire proscription, au-delà de l'héritage ghetto, fondait en concurrence de « domination de la société civile », un « état juif », implanté dans le foyer des guerres de religion.

La « tradition et éducation » conditionnant à NE PAS DIRE la vérité dérangeante que moi, tous mes copains juifs et tant d'autres rebelles aux cléricalismes, avons fait la prophétie de ce drame, avec toute la DISCRETION qu'imposait la conscience de s'avancer loin du sens commun, mais sans l'avoir tenu secret, est grand signe des imprégnation par les façons de penser, et de parler ou se taire, sur la « nature » antagoniste des rapports humains. En résistance, ça aide à comprendre le malheur de notre temps, où cacher cette vérité est mauvaise action, comme tout effacement des résistances aux divisions.

Et mieux comprendre ce qui joue dans ces ténèbres est la grande perspective contemporaine d'entr'aide.



Il y a grand besoin d'amplifier les solidarités résistantes aux lourdes emprises par façons de parler, imprégnant les « traditions et éducations », des façons de penser et modèles mentaux faisant prévaloir, dans la « nature humaine », les potentiels d'intolérances contre ceux de solidarités. Contre le REGNE de cet esprit de DIVISION s'impose une vision contemporaine d'« unissez-vous », dont les développements actuels restent beaucoup trop faibles. Cultiver ces résistances dans toutes cultures, en privilégiant celles où opèrent les passions dominatrices exaltant les antagonismes, dans les bellicismes d'ici et maintenant, est le grand problème du jour. Le : « QUELLE CONNERIE, LA GUERRE » est la plus sage parole de RESISTANCE aux effets des PUISSANCES DOMINATRICES DE LA PAROLE (et des silences !) modelant la « nature humaine » en antagonismes réciproquement concurrents, faiseurs de partitions, sécessions, discriminations, exclusions, ségrégations, etc., sous le REGNE de la DIVISION.

post-scriptum :

IL EST DANS L'ESSENCE DES SYMBOLES D'ETRE SYMBOLIQUES

Un des grands mérites d'André Breton est d'avoir présenté avec : « Cet homme fut mon ami » les « Lettres de Guerre » de Jacques Vaché, où figure la formule qui nous dit le sens profond de ce qu'il a voulu faire voir : l'infinie diversité des objets différents, hétérogènes, dont la réunion SYMBOLISE au plus haut les vertus du : « *Cet amalgame indéfinissable que nous nommons notre individualité* » de Baudelaire et l'ampleur possible du « JE EST UN AUTRE ».

Mais il y a les porteurs du petit « diviser pour régner » qui leur fait maudire, avec leur contre-sens sur « amalgame », la passion de faire du neuf avec du différent, hétérogène. Leur coup de malfaisance affairiste devant ce monument d'ouverture du sens constitué et montré par André Breton, SYMBOLISE au plus haut, à leur insu, la dangerosité de leur mode de fabrication des mentalités.

LA PRESSE EN A PARLÉ

Libération

Le philosophe Henri Lefebvre a eu en France et dans le monde, quand la pensée marxiste était dominante, son heure de gloire. Depuis sa mort en 1991, sa pensée n'a cependant travaillé que de façon souterraine, bien qu'on ait réédité la plupart de ses ouvrages.

Aujourd'hui, une revue, dont le premier numéro vient de sortir, lui est consacré : *La somme et le reste*. Elle rendra compte des colloques, des livres, et de toutes « les recherches utilisant les outils, les concepts lefebvriens ».

La diffusion de la revue, lancée par Armand Ajzenberg, se fera par courrier électronique...

12 décembre 2002

L'HUMANITÉ

Une nouvelle revue ? Oui. Henri Lefebvre disparu en 1991, il semblait, depuis, que sa pensée, en France – ailleurs (au Brésil et en Allemagne notamment) il en allait un peu différemment – allait être oubliée. Les livres d'une œuvre importante – plus de 60 livres – se faisaient de pratiquement introuvables. Épuisés. Parfois, dans des publications, on pouvait reconnaître sa marque. Mais on le pillait plus qu'on ne le citait ou, on tendait à réduire sa pensée aux seuls domaines, certes importants, de l'urbain et de la ville. Oubliant que ceux-ci s'inscrivaient dans une pensée globale : philosophique, sociologique, politique... Pensée globale nourrie de Nietzsche, de Hegel mais surtout, d'un Marx non dogmatisé. Pensée dérangeante hier, et encore aujourd'hui ? Depuis quelques années, en France, les choses changent. Déjà, plus de la moitié des ouvrages d'Henri Lefebvre sont à nouveau disponibles en librairie.

Des revues le re-découvrent. Des colloques consacrés à sa pensée se succèdent et s'accroissent : *Traces de futurs* à Saint-Denis en 1994, *La pensée d'Henri Lefebvre* à Paris (Espaces Marx) en 2000, *Centenaire d'Henri Lefebvre* à Paris VIII – Saint-Denis en 2001, et un colloque à venir, en Sorbonne, en 2003. Par ailleurs des ouvrages s'annoncent, non plus des rééditions ni des livres sur l'homme et son œuvre, mais des recherches utilisant les outils, les concepts lefebvriens. C'est de cette actualité que *La somme et le reste* rendra compte, ce sont les actes de ces colloques qu'elle publiera...

5 décembre 2002



COLLOQUES**(St-Denis - Paris VIII - juin 2001)****LES TEMPORALITÉS DE L'HISTOIRE DANS LA DIALECTIQUE DE LEFEBVRE****José de Souza Martins**

«...la difficulté consiste en ce qu'il faut montrer que les fragments ne se dispersent pas et ne s'isolent pas mais convergent dans un projet de transformation du monde. Ce projet se rattache à un travail sur la pensée de Marx, travail qui d'une part cherche à restituer cette pensée dans son intégralité et qui d'autre part cherche à la prolonger et à la développer en fonction de ce qu'il y a de nouveau depuis un siècle dans le monde moderne.»

Lettre d'Henri Lefebvre à José de Souza Martins (28.11.1977)

1 . Le retour à Marx

La citation de Lefebvre figurant en **L**exergue, extraite d'une lettre à l'auteur, résume le projet qui unifie son œuvre considérable de plus de 60 volumes : le retour à Marx, le retour à la dialectique. Mais, un retour critique, c'est-à-dire à un Marx daté, situé dans le temps et dans l'Histoire. Le Marx d'une œuvre inachevée, et de ce fait pleine de précieux fils dénoués, qu'il fallait et qu'il faut reprendre.

Ce retour diffère, par conséquent, de la conception courante du "retour à Marx", qui présuppose un Marx achevé, conclu – un système, comme dit Lefebvre. Une puissance, un instrument de pouvoir, aurait-il pu dire. Lefebvre garde à l'esprit, et refuse, un Marx faussement achevé, artificiellement conclu, fétichisé. En fait, récupéré par le pouvoir, obligé de le présenter comme l'inventeur d'un système – un Marx marxiste, adepte et

justificateur du marxisme officiel, du marxisme d'État. Mais, pas marxien. C'est-à-dire, pas un Marx de son propre temps, qui non seulement réfléchissait et produisait des idées, mais qui vivait et s'engageait dans une pratique de transformation de la société, et qui en même temps était impliqué dans les processus de reproduction de cette même société .

Lefebvre, au fond, revient au résiduel de ce Marx, à l'irréductible de sa personne et de son temps. À un Marx de l'Histoire, personnage, penseur, homme de combats, d'incertitudes et non pas de certitudes. Et non pas à un Marx au-dessus de l'Histoire, supra-historique. Le Marx que Lefebvre rencontre dans sa minutieuse recherche est un Marx mortel, comme tout un chacun.

Ce Marx humain est au centre du retour et au centre de la quête de Lefebvre. C'est un Marx non conclu, qui ne s'est pas donné la tâche de penser seul les ruptures de l'Histoire et la transformation du monde dans le sens du progrès de l'universalité de l'homme. Ce n'est pas un Marx messianique, bien que ce soit un Marx utopique et prophétique. Différent des monuments du marxisme officiel, ce Marx était mortel car il n'avait pas de pouvoir. Chez ce Marx, Lefebvre rencontre l'homme qui a commencé à construire et à faire une synthèse des recherches historiquement fondamentales de son temps, des questions non répondues et des interrogations non résolues de l'époque qui commence avec lui.

Lefebvre ne revient pas simplement aux concepts de Marx, mais à la relation entre un mode de pensée et une pratique, c'est-à-dire à un projet dans la praxis qui définit le trajet d'une vie. La méthode dialectique est au centre de ce retour. Mais une méthode qui s'est définie tout au long de l'œuvre de Marx, méthode qui combine des moments de

¹. Cf. le riche recueil de textes de Marx et de documents sur Marx organisé par Eugene Kamenka, *The Portable Marx*, Penguin Books, Harmondsworth, 1983.



recherche et des moments d'analyse; et qui culmine avec l'analyse inachevée sur les classes sociales, c'est-à-dire sur la première triade: travail, terre et capital, ou encore salaire, rente et profit. La pensée de Marx n'était pas binaire, comme l'a présentée plus tard le marxisme vulgaire, mais bien triadique.

Engels se réfère aux intentions pédagogiques de certaines réductions et simplifications qui figurent dans son œuvre commune avec Marx. Il en cite les conséquences interprétatives, surtout en ce qui concerne le temps historique et le rythme de l'histoire. Dans un de ses premiers travaux, plus en tant que scientifique qu'en tant que militant, Lénine a dû, lui aussi, expliquer que sa conception de l'Histoire et des transformations sociales n'avait pas le caractère linéaire et évolutionniste que lui imputaient ses lecteurs.

Au cœur de ces préoccupations, la question primordiale de la constitution de l'humanité de l'homme, dans sa relation avec la nature. Mais, cent ans après Marx, Lefebvre ne voit pas les besoins de l'homme satisfaits, bien qu'il constate que les forces productives se sont développées au-delà du réel et de l'immédiat. Dans cette non-coïncidence entre le réel et le possible, surgit une nouvelle pauvreté, complètement différente de la pauvreté de ces temps-là, qui se définissait elle par des insuffisances matérielles immédiates, plus que par d'autres insuffisances. La nature médiatrice de la constitution de l'humain a aussi été récupérée: aujourd'hui le problème de la nature seconde est posé, créée par l'homme lui-même, retournée contre lui – une nature qui ne s'humanise pas plus qu'elle ne libère l'homme de limitations et de restrictions.

2 . La notion de formation économique-sociale

Dans ce retour à Marx, on trouve le retour au noyau explicatif du processus historique: la relation entre l'homme et la

nature; l'homme qui, dans l'activité par laquelle il agit sur la nature pour se satisfaire, pour répondre à ses besoins, modifie la nature et modifie ses propres conditions de vie, en modifiant en même temps sa relation avec la nature. Cessant, par conséquent, d'être répétitif et réactif. Mis au défi d'imaginer et de créer, modifiant ses conditions de vie et se modifiant en même temps, se constituant en tant qu'humain, s'humanisant. Lefebvre a découvert que cette thèse de *L'Idéologie Allemande* prend corps à travers une notion mal formulée dans l'œuvre de Marx: celle de formation économique-sociale. Il s'agit d'une idée qui apparaît ponctuellement dans l'œuvre marxienne, uniquement esquissée, pour rendre compte de la sédimentation des moments de l'histoire humaine, de l'histoire de la constitution de l'humanité de l'homme, de l'histoire de la praxis. Dans la découverte de Lefebvre, cette notion porte déjà en elle le projet de la datation des rapports sociaux, l'indication que les rapports sociaux ne sont pas uniformes et n'ont pas le même âge. Dans la réalité coexistent des rapports sociaux datés et qui, par conséquent, sont dans une relation de discordance temporelle et de non-coïncidence. Tous les rapports sociaux n'ont pas la même origine. Ils sont tous des survivances de moments différents et de circonstances historiques spécifiques.

Cette notion, dans un premier temps, était uniquement un recours métaphorique pour appuyer une conception interprétative. Marx s'est régulièrement servi de métaphores pour exprimer ses idées, comme l'a constaté le vénézuélien Ludovico Silva dans son excellent ouvrage sur le style littéraire de Marx. Les considérations de cet auteur peuvent être élargies. De nombreuses désignations métaphoriques présentes dans l'œuvre de Marx ont été fétichisées par ses vulgarisateurs et transformées en concepts. production, est utilisé par Marx lui-même de manière élastique et, parfois, imprécise. Quant il s'agit du mode de production capitaliste, tantôt il se réfère au procès de

². Cf. Henri Lefebvre, *Une Pensée Devenue* Le plus connu d'entre eux, celui de mode de *Monde*, Fayard, Paris, 1980, p. 179 et suiv.; Henri Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche*, Casterman, Paris, 1975, pp. 1-59.

³. Cf. Henri Lefebvre, *La Révolution Urbaine*, Gallimard, Paris, 1970, p. 38.

⁴. Cf. Henri Lefebvre, *La Pensée de Lénine*, Bordas, Paris, 1957, p. 207.

⁵. Cf. Ludovico Silva, *El Estilo Literario de Marx*, 4^a. edición, Siglo Veinteuno Editores, México, 1980, p. 52 et suiv.



travail, tantôt au processus de valorisation, tantôt il s'y rapporte avec une certaine connotation anthropologique, se référant à une façon de faire, mais plutôt dans le sens d'un procédé culturel que dans celui d'une référence structurelle.

La redécouverte de la notion de formation économique-sociale par Lefebvre a de larges implications, car c'est une notion qui «a une signification profonde et double: méthodologique et théorique». Elle a été reprise et approfondie par Lénine dans certaines de ses études sur le développement du capitalisme, dans ses années de jeunesse. Lénine, au moment de son étude sur le développement du capitalisme en Russie, ne disposait pas de l'œuvre intégrale de Marx. Il n'avait pas non plus accès aux textes qui seraient publiés dans les années trente et qui furent les ébauches pour la rédaction du livre fondamental de Marx. Le premier volume du *Capital*, cependant, traite du *développement égal du capitalisme*, comme l'a observé Lefebvre. Cela lui créait des difficultés pour exposer et expliquer la réalité historique de la Russie "attardée" où se combinaient des rapports sociaux capitalistes avec des rapports sociaux et des institutions qui n'avaient pas encore été profondément atteints par la dissémination et le développement du capital. Lénine a fait appel à la notion de formation économique-sociale discrètement présente dans certains travaux de Marx. Elle lui permettait d'élargir le concept de capitalisme, au-delà des limites de la notion de mode de production, en y incluant les rapports basés sur la production mercantile simple.

La notion de formation économique-sociale chez Marx et Lénine a deux dimensions: elle désigne aussi bien un segment du processus historique – la formation économique-sociale capitaliste – que l'ensemble du processus historique. Plus qu'une imprécision, cette dualité nous renvoie au principe explicatif de totalité et, en

même temps, à celui de l'unité du divers. De nombreux vulgarisateurs de l'œuvre de Marx ont vu dans la diversité de cette unité une simple différence et, par conséquent, les termes de la contradiction comme contemporains. Dans l'examen de la genèse et du parcours de la notion, Lefebvre découvre, toutefois, que le divers n'est pas ou n'est pas nécessairement contemporain: «La notion de *formation économique-sociale* reprise et approfondie par Lénine enveloppe celle d'*inégal développement*, comme elle enveloppe celle des survivances dans la structure capitaliste des formations et structures antérieures». *Le Capital*, en particulier le premier tome, cache précisément cet important aspect de l'interprétation marxienne, dans la mesure où le développement du capitalisme y apparaît comme un développement égal, c'est-à-dire un développement dans lequel les contradictions sociales sont analysées comme si les rapports qui en résultent étaient des rapports de même date, et donc, contemporains.

Néanmoins, la loi de la formation économique-sociale est la *loi de l'inégal développement*: «Elle signifie que les forces productives, les rapports sociaux, les superstructures (politiques, culturelles) n'avancent pas également, simultanément, au même rythme historique». Cette idée, cependant, était déjà clairement présente dans l'œuvre de Marx et c'est certainement un des aspects les moins connus et débattus de son travail. Quand il se réfère aux pays coloniaux et aux sociétés périphériques liées à l'économie anglaise, Marx montre la médiation qui donne sens au développement politique même de l'Angleterre. Dans ses études sur l'Irlande, il fait référence au lien entre le destin politique de l'aristocratie anglaise et la réalité de l'affermage des terres irlandaises: «L'Irlande est la citadelle de l'aristocratie foncière anglaise. L'exploitation de ce pays ne constitue pas seulement l'une des sources principales du bien-être matériel de cette aristocratie, elle est aussi sa plus grande force morale. Elle représente en fait la domination de l'Angleterre sur l'Irlande. L'Irlande est donc le moyen principal par

⁶. Cf. Henri Lefebvre, *La Pensée de Lénine*, op. cit., p. 208.

⁷. Cf. V. Lénine, «À propos de la question dite des marchés», in *Œuvres*, tome 1, Éditions Sociales/Éditions du Progrès, Paris/Moscou, 1966; V. Lénine, «Ce que sont les 'Amis du Peuple' et comment ils luttent contre les social-démocrates», in *Œuvres*, tome 1, op. cit.; V. Lénine, *Le Développement du Capitalisme en Russie*, Éditions Sociales/Éditions du Progrès, Paris/Moscou, 1974.

⁸. Cf. Henri Lefebvre, *La Pensée de Lénine*, op. cit., p. 231.

⁹. *Ibidem*, p. 248.



lequel l'aristocratie anglaise maintient sa domination en Angleterre même. (...) La destruction de l'aristocratie terrienne anglaise est, en Irlande, une opération infiniment plus facile qu'en Angleterre même car, en Irlande, la question agraire a été jusqu'ici la forme exclusive que revêt la question sociale parce que c'est une question d'existence, de vie ou de mort, pour l'immense majorité du peuple irlandais, et aussi parce qu'elle est inséparable de la question nationale» .

Dans ce retour, se trouve aussi une conception particulière de la relation entre le spatial et le temporel, entre l'espace et l'Histoire. La question de la sphère d'activité des processus sociaux, c'est-à-dire de leur référence spatiale, est suggérée de manière réitérée dans l'œuvre de Marx et elle réapparaît avec force dans l'œuvre de Lefebvre. Si d'un côté Marx, pour la rédaction de son œuvre fondamentale, a choisi Londres comme observatoire privilégié et stratégique, d'un autre côté il a pleinement reconnu la nécessité théorique et interprétative de découvrir ce qui à ce poste stratégique s'engendrait et prenait sens dans le déploiement de ces processus en Irlande, en Espagne, en Inde, en Russie, aux États-Unis, en Amérique Latine. Une grande équivoque d'interprétation a fait que la dimension spatiale et géographique des processus historiques considérés par Marx ait été traitée en tant que simple lieu de dissémination et de répétition des processus sociaux caractéristiques qui se développaient et se développent en acquérant une visibilité typique dans certains lieux, comme les pays métropolitains. Marx avait à expliquer comment le même processus de reproduction amplifiée du capital prenait des formes sociales diversifiées en des lieux aussi différents que l'Amérique esclavagiste, l'Irlande et la Russie paysannes, l'Inde à la civilisation ancienne, mais subjuguée, avec son système de castes intégré à la logique capitaliste du profit et de la raison.

Cependant, là encore, la loi de l'inégal développement a été interprétée dans une perspective economiciste qui a réduit la qualité des contradictions qui intègrent et opposent différentes sociétés à une simple

gradation de la richesse, en une dichotomie insuffisante entre développement et sous-développement. En vérité, «la loi de l'inégal développement a une multiplicité de sens et d'applications» . Dans l'interprétation de Lefebvre, «elle signifie que les forces productives, les rapports sociaux, les superstructures (politiques, culturelles) n'avancent pas également, simultanément, au même rythme historique» .

Lefebvre comprend que l'inégalité des rythmes du développement historique résulte de la non-coïncidence qui dans la praxis fait de l'homme le producteur de sa propre histoire et, en même temps, le fait divorcer d'avec elle, ne fait pas de lui le maître de ce qu'il fait. Son œuvre acquiert une vie autonome, devient objet et objectivation qui assujettit à son tour son créateur. La formation est économique et sociale parce qu'elle comprend simultanément ces deux sphères d'activité de la praxis: la nature (l'économique) et la société (le social). En cherchant à satisfaire ses besoins, l'homme agit sur la nature à travers son activité sociale. Il construit des rapports sociaux et des concepts, des idées, des interprétations, qui donnent sens à ce qu'il fait et à ce qui lui manque. Il reproduit, mais il produit également, c'est-à-dire qu'il modifie, révolutionne la société, base de son action sur la nature et sur sa propre nature. Il se modifie, édifie son humanité, en agissant sur les conditions naturelles et sociales de son existence, sur les conditions économiques proprement dites.

C'est là justement que la non-coïncidence entre l'économique et le social dans la société capitaliste exprime l'avance de l'économique par rapport au social, le retard de ce dernier par rapport au premier. L'économique annonce des possibilités que la société ne réalise pas ou réalise avec retard. Marx indiquait déjà comme contradiction fondamentale de la société capitaliste la contradiction entre la production sociale et l'appropriation privée des résultats de la production. Avec le capitalisme, la façon de produire la richesse et les conditions de vie de l'homme s'organise sur des bases sociales avancées,

¹⁰. Cf. lettre de Karl Marx adressée à Meyer et Vogt le 9 avril 1970, citée par Jean-Pierre Carasso dans *La Rumeur Irlandaise*, Éd. Champ Libre, Paris, 1970, p. 45-46.

¹¹. Cf. Henri Lefebvre, *La Pensée de Lénine*, op. cit. p. 247.

¹². *Ibidem*, p. 248.



c'est-à-dire suivant un mode de vie et d'être, suivant une sociabilité qui implique que chaque homme se reconnaisse dans l'autre, agent et médiation de l'humanisation de tous. Le fait que l'humanité de l'homme s'objective dans les réalités qu'il crée, et qu'il se crée lui-même dans la médiation de telles objectivations, ouvre un abîme entre lui et son œuvre, cause du retard entre la création de la possibilité de son humanisation croissante et cette humanisation elle-même. La pauvreté, dans cette réinterprétation de Lefebvre, acquiert une signification bien différente par rapport au concept limité de pauvreté matérielle qui était caractéristique à l'époque de Marx. La pauvreté est celle de la réalisation des possibilités créées par l'homme lui-même pour se libérer des insuffisances qui le placent en-deçà du possible. Dans une société et dans un temps d'abondances possibles, y compris et particulièrement abondance de temps pour jouir des conditions d'humanisation de l'homme, où la nécessité du temps de travail est immensément moins grande qu'elle ne l'était il y a un siècle, une des grandes pauvretés est la pauvreté de temps.

La notion de formation économique-sociale est reprise par Lefebvre dans le sens précis de la coexistence des temps historiques. Et aussi dans le sens où cette coexistence embrasse non seulement le passé et le présent, mais également le futur, le possible. Quelles sont les racines structurelles de cette coexistence ? Le retard du réel par rapport au possible, du social par rapport à l'économique. L'exploitation même du travail, de l'homme par l'homme, a pour effet de receler à l'homme, à tout homme, y compris à celui qui exploite, les conditions matérielles de son développement. Elles existent, mais détournées de la finalité de faire de l'homme l'objectif de l'homme lui-même, employées à d'autres fins que l'homme lui-même. La réification des rapports sociaux favorise l'aliénation de l'homme par rapport à son œuvre, fait en sorte qu'il se présente en tant que chose et objet, et non pas *sujet*, de sa propre œuvre, qu'il se présente comme objet et non pas comme objectif de ce qu'il fait. Dans une de

ses études les plus intéressantes, sur le cybernanthrope, Lefebvre montre que les immenses possibilités technologiques et scientifiques de notre temps arrivent dans la vie quotidienne des hommes en tant que pluies résiduelles de ce qui fut prioritairement destiné à la constitution et à l'alimentation des systèmes de pouvoir et non pas au bénéfice de l'homme lui-même.

3. La méthode régressive-progressive

Les implications méthodologiques de la redécouverte chez Marx de la notion de formation économique-sociale sont exposées dans deux articles que Lefebvre a publié dans les *Cahiers Internationaux de Sociologie*, en 1949 et 1953. Sartre, avec qui Lefebvre a polémique pendant une bonne partie de sa vie, a reconnu avec précision l'importance de son interprétation de la méthode: «...c'est un marxiste, Henri Lefebvre, qui a donné une méthode à mon avis simple et irréprochable pour intégrer la sociologie et l'Histoire dans la perspective dialectique matérialiste. (...) Nous n'avons rien à ajouter à ce texte si clair et si riche...»

Dans ces deux courts textes Lefebvre commence par la reconnaissance d'une double complexité de la réalité sociale: horizontale et verticale. Dans son œuvre cette double complexité se manifeste avec plus de vigueur dans le choix du monde rural en tant que référence initiale la plus riche en implications méthodologiques, car c'est là que l'on trouve la plus grande diversité et la plus grande tension de temps historiques et de rapports sociaux datés. C'est pourquoi il n'est pas surprenant que, bien que philosophe, Lefebvre ait justement élaboré une thèse de doctorat en sociologie rurale. Et qu'il y ait fait une reconstitution de mille ans d'histoire d'un village des Pyrénées

¹⁴. Cf. Henri Lefebvre, *Vers le Cybernanthrope*, Denoël-Gonthier, Paris, 1971, pp. 13-15.

¹⁵. Cf. Henri Lefebvre, «Problèmes de Sociologie Rurale», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, volume VI, aux Éditions du Seuil, Paris, 1949, pp. 78-100; et Henri Lefebvre, «Perspectives de Sociologie Rurale», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, volume XIV, 1953, pp.122-140.

¹⁶. Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, tome I, 2^e édition, Gallimard, Paris, 1985, pp. 50-51.

¹⁷. Cf. Henri Lefebvre, *La Vallée de Campan* (Étude de Sociologie Rurale), Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

¹³. Cf. Henri Lefebvre, *Une Pensée Devenue Monde*, *op. cit.*, p. 32.



françaises pour y retrouver des persistances révolutionnaires et le sens de confrontations politiques centenaires, des conceptions de la vie et de l'Histoire basées sur des périodes de temps qui ne seraient pas identifiées à partir de procédés résultants de l'idée d'étapes et de successions d'étapes historiques.

Cette double complexité permet de développer des procédés méthodologiques qui identifient et resituent des temporalités non-coïncidentes et, néanmoins, coexistantes. La complexité horizontale de la vie sociale peut et doit être reconnue dans la description du visible. Il revient au chercheur de reconstituer, à partir d'un regard informé sur le plan théorique, la diversité des rapports sociaux, en identifiant et en décrivant ce qu'il voit. C'est le moment *descriptif* de la méthode. La temporalité propre à chaque rapport social n'y est pas encore identifiée. Le chercheur procède plutôt comme un ethnographe. Le second moment est *analytico-régressif*. À travers lui nous plongeons dans la complexité verticale de la vie sociale, celle de la coexistence de rapports sociaux qui ne sont pas de même date. La réalité y est analysée, décomposée. C'est le moment où le chercheur doit s'efforcer de la dater avec précision. Chaque rapport social a son âge et sa date, chaque élément de la culture matérielle et spirituelle a aussi sa date. Ce qui à première vue semblait simultané et contemporain se révèle alors être une survivance d'une époque spécifique. Si bien que dans le vécu s'effectue de fait une combinaison pratique de choses, de rapports et de conceptions qui en réalité ne sont pas contemporains. À ce moment-là, l'importance de la maîtrise de disciplines spécialisées devient évidente – la sociologie, l'anthropologie, l'histoire, l'économie, la statistique, etc. Sans lesquelles la reconstitution effectuée resterait indéfinie, emprisonnée dans l'impossibilité de datation de ses différentes composantes.

Le troisième moment de la méthode de la dialectique de Lefebvre est *historico-génétique*. Le chercheur doit s'efforcer d'y retrouver le présent, «mais élucidé, compris, expliqué». Le retour de la réalité sociale à la superficie phénoménale élucide le perçu par le conçu théorique et définit les conditions et les possibilités du vécu. À cette étape régressive-progressive, on est alors en mesure de découvrir que les contradictions

sociales sont historiques et ne se réduisent pas à des confrontations d'intérêts entre différentes catégories sociales. Au contraire, dans la conception lefebvrienne de la contradiction, les non-coïncidences sont aussi des non-coïncidences de temporalités et, par conséquent, de possibilités. Dans la découverte de la genèse contradictoire de rapports et de conceptions qui persistent se trouve la découverte de contradictions non résolues, d'alternatives non consommées, de besoins insuffisamment satisfaits, de virtualités non réalisées. Dans la genèse de ces contradictions se trouve de fait la gestation de virtualités et de possibilités inaccomplies. Car c'est la non-coïncidence des temporalités de ces rapports qui fait qu'un rapport social en opposition à un autre est l'indication d'un possible au-delà du réel et du réalisé.

Cette double complexité n'est pas extérieure à l'homme, à chaque être humain. Les paroles, les gestes, les intonations, les modes de relations, les non-coïncidences entre le dit, le perçu et le fait, tout enfin doit être concrètement vécu, même si ce n'est qu'au seuil du perçu. Ce sont ces non-coïncidences qui donnent sens à la praxis, la rendant répétitive, mimétique ou innovatrice, dans le même acte, dans le même mouvement. C'est pourquoi, faire de l'Histoire n'est pas seulement dans l'acte intentionnel de créer le nouveau en détruisant l'ancien. Une Histoire de la sorte est, au fond, une Histoire sans tensions, sans vie, une fausse Histoire. Dans le vécu, la praxis est contradictoire. Elle reproduit des rapports sociaux. Mais, Lefebvre en fait l'observation, il n'y a pas de reproduction de rapports sociaux sans une certaine production de rapports, il n'y a pas de répétition sans une certaine innovation.

À l'intérieur de la société et à l'intérieur de chacun s'agite l'effervescence de cette coexistence de modes, de mondes, de rapports, de conceptions, qui ne sont pas contemporains. Ou encore, la

¹⁸. Cf. Henri Lefebvre, *Une Pensée Devenue Monde*, op. cit., p. 101.

¹⁹. Cf. Henri Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, surtout pp. 20-48.

²⁰. Cf. Henri Lefebvre, *La Survie du Capitalisme* (La reproduction des rapports de production), Éditions Anthropos, Paris, 1973, p. 14.



contemporanéité de la superficie ne correspond pas à l'âge de ce qui coexiste. C'est de cette tension que naît la possibilité de la praxis révolutionnaire. Praxis qui se fonde sur la reprise et l'unification politique des résidus – concepts et rapports résiduels qui n'ont pas été capturés par le pouvoir, qui sont restés dans les souterrains de la vie sociale, virtualités bloquées. Alternatives du processus d'humanisation de l'homme immobilisées par le blocage du pouvoir qui domine la superficie – l'espace, mais aussi le perçu, "l'horizontalisé", uniformisé, rationalisé par les équivalences qui résultent des échanges et de l'égalitarisme abstrait du contrat social et de la raison.

Dans les résidus et dans le virtuel se trouvent les besoins radicaux, besoins qui ne peuvent être résolus sans changer la société, besoins insupportables, qui agissent en faveur des transformations sociales, qui annoncent les possibles contenus dans les utopies, dans le temps qui n'est pas encore, mais qui peut être. Pour cela il faut réunir les fragments, donner du sens au résiduel, découvrir ce qu'il contient comme possible non réalisé. C'est dans ce sens qu'il implique un projet de transformation du monde: «Nous terminerons par la décision fondatrice d'une action, d'une stratégie: le rassemblement des "résidus", leur coalition pour créer poétiquement dans la praxis, un univers plus réel et plus vrai (plus universel) que les mondes des puissances spécialisées.»

(Trad. par Sylvie Massat)

²¹. Cf. Henri Lefebvre, *La Proclamation de la Commune*, Gallimard, Paris, 1965, p. 36. «Le passé devient présent en fonction de la réalisation des possibles impliqués dans ce passé» : cf. Henri Lefebvre, *Au-delà du Structuralisme*, Éditions Anthropos, Paris, 1971, p. 86.

²². Cf. Henri Lefebvre, *La Proclamation de la Commune*, op. cit., p.20.

²³. Cf. Agnes Heller, *La Théorie des besoins chez Marx*, trad. Martine Morales, Union Générale d'Éditions, Paris, 1978, p. 107 et suiv.

²⁴. Cf. Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1965, p. 18.

HENRI LEFEBVRE :

tous les livres disponibles en France

Anthropos : *Méthodologie des sciences* (2002), *Contribution à l'esthétique* (2001), *Rabelais* (2001), *La fin de l'histoire* (2001), *L'existentialisme* (2001), *Du rural à l'urbain* (2001), *Espace et politique* (2000), *La production de l'espace* (2000), *Actualité de Fourier* (1975), *Trois textes pour le théâtre*.

Arche éditeur : *Critique de la vie quotidienne*, Vol. 1, 2 et 3 (1977-1983), *Diderot ou les affirmations...* (1983), *Musset* (1970).

Aubier : *Lukacs 1955* (1986).

Cairn : *Pyrénées* (1999).

Denoël : *Vers le cybernanthrope* (1971).

Fata Morg. : *Le jeu de Kostas Axelos* (1973).

Fayard : *Une pensée devenue monde...* (1980).

Gallimard : *Morceaux choisis de Hegel* (1995), *Le manifeste différentialiste* (1970).

Méridiens : *La somme et le reste* (1989), *Le nationalisme contre les nations* (1988).

Minuit : *Introduction à la modernité* (1977).

Seuil : *L'idéologie structuraliste* (1975).

Stock : *Le temps des méprises* (1975).

Syllepse : *Métaphilosophie* (2001), *La conscience mystifiée* (1999), *Mai 68, l'irruption...* (1998), *Éléments de rythmanalyse* (1992), *Du contrat de citoyenneté* (1991).

À paraître en 2003 chez Syllepse : *Nietzsche*, préface de Michel Trebitsch



LEFEBVRE ET LES FONDEMENTS THÉORIQUES DES REPRÉSENTATIONS

Eulina Pacheto Lutfi



"Professeurs et élèves oeuvrant au surgissement de sens du possible l'inépuisable"

Introduction

Avoir à s'occuper de l'expression écrite ou orale des jeunes constitue une tâche qui met en jeu des approches du langage bien différentes de celles auxquelles notre formation de professeur de portugais nous a habituellement préparés.

L'insuffisance des réponses traditionnelles nous a amené, pour mieux rendre compte des problématiques qui se dégagent de nos pratiques, à faire appel à d'autres propositions de théoriciens du 20^e siècle, parmi lesquels, Mikhaïl Bakhtine, philosophe du langage, Lev Semenovitch Wygostki, psychologue du langage, et Henri Lefebvre, philosophe et sociologue français. Ceux-ci, en effet, présentent en commun une réflexion sur les modalités de l'inscription des temporalités linguistiques dans la langue. Ils accordent donc une importance particulière au JE historique, collectif, l'interaction, au flux qui fait violence à la norme, et ne cherchent pas évacuer les phénomènes qui présentent des contradictions en rupture avec les principes d'une stricte logique binaire - logique du "ou noir ou blanc". Ainsi considèrent-ils le tiers inclus, et prennent en compte les médiations, résultant de l'interaction entre les termes.

Le sens du mot, font-ils observer, se donne en contexte, s'instaure du dialogue. Non seulement le contenu du mot se modifie historiquement, mais également son mode de généralisation de la réalité. Le sens du mot est inépuisable et se produit au carrefour des formes linguistiques et des actes sociaux.

Construit socialement et transmis culturellement, le langage est traversé par des visions du monde, par des représentations plus proches ou plus éloignées de la réalité vécue. Les articulations à trois termes que propose Lefebvre, vécu - perçu - conçu, et représentant - représentation - représenté, permettent de rendre compte du mode de mise en place de ces représentations.

Représentations, dialogisme, interactions

Le langage humain est l'une des questions centrales sur lesquelles s'est penchée la pensée critique du 20^e siècle. On peut, à grands traits, distinguer, dans l'ensemble de ces travaux, deux lignes théoriques d'approche de la conception de l'activité de langage, qui sous-tendent deux manières d'étudier et d'enseigner la langue.

D'une part, une conception que l'on peut qualifier de saussurienne, dans la mesure où elle se fonde sur la division établie par Saussure (Saussure : 1974) entre langue et parole (discours), et où elle donne la primauté à l'étude de la langue - elle seule susceptible de standardisation, de systématisation - tandis que le discours - fait d'écarts, et donc impossible à fixer - n'est pas pris en considération.

D'autre part, à l'opposé de cette conception saussurienne, une ligne qui se consacre à l'étude des variations propres de l'activité de langage en tant que celle-ci répond aux nécessités humaines, conception qui s'inaugure, entre autres, chez Bakhtine (Bakhtine: 1992).

Bakhtine, prenant en compte la dimension historique du langage, la polyphonie (dans JE il y a NOUS) et l'importance du dialogue (nous dialoguons avec les cultures du passé et du futur, en un processus de longue durée), critique tout autant la dichotomie établie entre parole individuelle et langue collective, que la mise à l'écart de la parole.

Il établit ainsi une double dynamique de relations entre le système (la langue) et l'usage individuel de la parole, dans laquelle le sujet parlant, à la fois se reconnaît comme membre d'une communauté linguistique, et



transgresse la norme dans l'exigence de s'exprimer en tant qu'individu.

Il est possible d'identifier chez Bakhtine de nombreux éléments de pensée que l'on peut retrouver chez Lefebvre et chez Wygotski quant à la conception de l'activité de langage : ainsi, son caractère médiateur, entre l'individuel et le collectif, puisque celle-ci se réalise exclusivement dans le dialogue; la charge de représentations portée par sa mise en oeuvre individuelle, ainsi que son caractère de permanente inscription en rupture à la norme.

Le langage, nous rappelle Lefebvre, est chargé de valeur, car on ne peut, en effet, nommer sans représenter. Les représentations prennent leur source dans le vécu, elles sont le fait du mot, elles traversent le langage. "Les représentations ont toujours un support social et un contenu pratique irréductible. (...) Elles ne sont pas de simples faits (...) Ce sont des faits de parole (ou si l'on veut de discours) et de pratique sociale." (Lefebvre: 1980, p. 84), ou, dans les termes de Bakhtine: "le mot est toujours chargé d'un contenu ou d'un sens idéologique ou de l'expérience vécue." (Bakhtine: 1992, p. 95)

Il n'est pas difficile de retrouver des échos de ces affirmations chez Wygotski, pour qui il n'y a pas de langage sans interaction. La parole intérieure, dès les premières manifestations verbales telles qu'elles sont vécues par l'enfant, vient du dialogue avec l'adulte, et ne fait que le poursuivre en une tentative de réorganisation. Ainsi la nature du monologue lui-même est-elle dialogique.

Pour Vitgosky, les fonctions mentales supérieures sont socialement formées et culturellement transmises. Le langage apparaît donc comme un processus à la fois personnel et social et Vitgosky rappelle que le mot n'acquiert son sens que dans le contexte où il surgit; tout changement de contexte entraînant la modification du sens. L'évolution historique du langage, à ce titre, apporte des modifications tant à la structure même du signifié qu'à sa propre nature psychologique. Puis à partir des généralisations primitives, la pensée verbale s'élève au niveau des concepts plus abstraits. "Le signifié d'un mot enregistré par le dictionnaire n'est rien d'autre qu'une pierre à l'édifice du sens; il ne constitue qu'une

potentialité qui se réalise sous des formes diverses dans la parole. (Wygotski: 1989. p. 125)

La médiation du contexte, entre le mot et son sens, occupe un lieu central dans les études de psychologie de Vitgosky, mais on peut également la repérer chez Bakhtine sous la forme de l'interaction : le sens d'un énoncé dépend de son interaction avec d'autres voix, porteuses des discours sociaux et institutionnels propres à chaque société.

Pour Bakhtine, la communication ne peut se réduire au flux de parole du locuteur en activité reçu passivement par un auditeur, mais elle est échange, dialogue entre un JE culturel de voix sans nombre (supposant un TU) et un TU tout aussi culturel et polyphonique (qui lui-même suppose un JE).

"Le locuteur est aussi "répliqueur", puisqu'il n'est pas le premier locuteur, celui qui rompant pour la première fois le silence brise le mutisme de toute éternité. d'un monde. Mais quelqu'un qui présuppose non seulement un système de langue dont il fait usage mais aussi l'existence d'énoncés antérieurs (qui émanent de lui-même et d'autrui) avec lesquels son propre énoncé entretient des relations (en lesquels il se fonde, contre lesquels il polémique) et qui sont supposés connus de l'auditeur. Chaque énoncé est un maillon de la chaîne complexe des autres énoncés." (Bakhtine: 1992. p. 238)

Le sens apparaît donc comme enjeu de l'échange, support de ce dialogue polyphonique.

La prise en considération de la dimension de l'énoncé, permet à Bakhtine de réintroduire la vie dans le langage - et inversement le langage dans la vie - et l'énoncé devient ainsi, dans cette double dimension de l'interaction entre langue, et idéologies et visions du monde, le lieu même de la production du sens, où se manifestent la raison et le désir qui l'ont produit.

La corrélation langage et vie est également un aspect très présent dans les études de Lefebvre, pour qui le sens se produit dans la relation entre les formes linguistiques et les actes sociaux. Lefebvre, à l'instar de Vitgosky et de Bakhtine, ne conçoit de sens au mot que dans la dimension de l'insertion du mot dans le groupe de mots, dans le rapport du groupe de mots à d'autres groupes de mots, dans



leur entrecroisement, d'où surgissent les transitions, les passages, les possibilités (et donc les choix). Le sens, donc, est pour Lefebvre, inépuisable. (Lefebvre: 1966. p. 238)

"Le sens renvoie de tous côtés à autre chose: d'une part, au passé, à l'acquis, à l'actualité, à la mémoire. De l'autre, au virtuel, aux possibles. (...) Il découle du mot, des liens entre les mots et les oeuvres, comme les oeuvres littéraires." (Lefebvre: 1966. p. 239)

On peut également rapprocher la conception du sens chez Lefebvre, comme orientation des phrases et de leur enchaînement, de celle de Bakhtine qui considère que le sens du texte motive son élaboration et sa réélaboration (ce qu'il dit, ce qu'il a voulu dire, à qui il s'adresse et sous quelle forme).

Selon Lefebvre, il est toujours possible de poser la question de la vérité du sens, mais pour ceci il est important de prendre en compte la corrélation entre langage (parole) et praxis.

Après avoir fait remarquer que la praxis ne tient pas toute dans le langage, il rappelle que, en restituant les référentiels mis à l'écart dans cette réduction, dans ce mouvement de réduire-restituer, il faut prendre en considération la dimension (non la fonction) symbolique du langage, pour atteindre le sens. Le langage met en jeu le perçu (le sensible et l'affectif) et le conçu. Ainsi, dans la quête du sens, les résonances culturelles des mots ne peuvent être ignorées, tout comme ne peuvent être écartés les symboles, et la force de leur ambiguïté, car même si le sens se modifie au cours de sa trajectoire historique, ceux-ci continuent présents dans leur complexité. (Lefebvre: 1966. p. 334-362)

Le langage est important pour Lefebvre car il naît de la vie quotidienne et c'est par lui que la temporalité linguistique vient s'inscrire dans la langue, nous rappelant que c'est quelqu'un, non un anonyme qui prend la parole et que, au travers de cet individu qui parle, il est possible de prendre conscience de la praxis, de rechercher le sens de ce qui est dit ou écrit.

Wygotski, étudiant les rapports entre langage et pensée, mentionne également cette caractéristique réductrice du langage verbal, qu'il identifie dans l'incapacité du mot et de sa signification à exprimer l'amplitude des

sens caractéristique de la pensée. Wygotski nous permet de réfléchir à cette inlassable quête du langage humain, faite du désir de parvenir à rompre les limitations du mot, à la recherche de l'expression de l'ineffable.

Wygotski, dans le domaine de l'interaction, de la psychologie de l'apprentissage; Bakhtine par les voies du dialogisme du langage, qui, pour lui, ne possède de limites ni vers le passé ni vers le futur; Lefebvre, dans sa recherche de l'élucidation des relations entre praxis et langage - qui provoqua une vive polémique avec les structuralistes - sont amenés tous trois à considérer que la vitalité du langage oral contamine la langue en tant que modèle établi.

Dans la recherche du sens, de ce qui est dit ou écrit, tous trois considèrent le tissu du langage pris dans l'espace et le temps, dans le mouvement ininterrompu de la vie. Ils sont amenés à considérer la parole en tant que constitution de l'humain surgissant dans la communication entre les hommes, se produisant en des moments d'un temps antérieur, simultané et postérieur au texte.

Lefebvre et les fondements théoriques des représentations

Les penseurs qui défendent l'idée qu'il faille prendre en considération l'imprévisibilité des faits et des phénomènes, effectuent une révision des Principes de la raison et introduisent, dans la connaissance, au-delà des vieilles dualités de la logique formelle, "ou noir ou blanc", vrai ou faux", des médiations. C'est ainsi que Lefebvre met en place diverses triades, parmi lesquelles celle du vécu-perçu-conçu.

La triade lefebvrienne vécu-perçu-conçu nous aide à comprendre la relation entre Représentation et connaissance, Représentation et langage. Lefebvre (Lefebvre: 1978 et 1980) dans sa contribution à la théorie critique des représentations rappelle que, bien que celles-ci fassent partie du langage, il ne suffit pas d'étudier le langage pour comprendre les représentations; il faut également y inclure les actes, mettre ensemble discours et vécu.

Si l'on pense le langage dans ses médiations, et si l'on admet que, c'est au sein de la société que naît et se transforme ce trait culturel, l'idée de Représentation, traversant



le langage, devient intrigante, car nous vivons aujourd'hui un monde peuplé de représentations qui, de par leur caractère ambigu, sont vécues comme des non-représentations, manipulant la vie, faisant obstacle à la connaissance. La représentation, terme tiers inclus, compose la triade Représenté-Représentation-Représentant, permettant un mouvement incessant entre les trois termes. Cependant, si le représentant s'éloigne du représenté, la représentation tend à s'en désolidariser, devenant ainsi fautive à l'égard de ce représenté. Cet éloignement cependant n'est pas toujours clairement apparent.

"Parmi les représentations, les unes sont engendrées par rapports et par le mode de production"; elles les servent, s'élaborant en idéologie et scientificité. D'autres lui viennent de plus loin, de plus profond" : de sociétés antérieures, des mythologies, des religions. Profondément modifiées, ayant perdu (...) les caractères profonds d'archétypes symboliques. Devenues représentations elles ne servent pas moins en dissimulant, en simulant autre chose. Ces représentations sont donc dans toutes les têtes.(...)" (Lefebvre: 1980. p. 69)

Représentation: une médiation entre le vécu et le possible

"Tant d'années et tant de choses sont passées (...) mais parfois je rêve des années 30, à Buenos Aires, à l'époque de l'école normale, et bien sûr, soudain à Nito et moi la nuit où nous nous sommes glissés dans l'école (...) l'idée de se glisser de nuit dans l'école anormale (nous l'appelions ainsi par jeu et pour d'autres raisons plus concrètes) était de Nito. (...) Mon premier commentaire consista à lui dire qu'il était plus fou qu'une poule nonobstante - à cette époque nous écrivions ainsi, désorthographiant la langue par quelque désir de vengeance qui devait avoir aussi à voir avec l'école. (Cortazar: 1985. p. 77)

Connaissant l'existence de ces tristes désirs de vengeance chez les élèves, je cherche à découvrir, dans leurs rédactions, la présence de l'individu à travers le texte: les connaître par l'écriture, par le dessin de la disposition de l'écriture sur la page, par les traits personnels qui marquent leur phrase,

dans la récurrence de certaines expressions, dans la façon dont ils reproduisent, ou cherchent à fuir, les modèles de rédaction appris à l'école. Ce sont là, signes de présence qui émergent du texte, parsemés entre les idées, entre les références aux faits, aux situations vécues, remémorées, désirées ou imaginées.

Je me donne donc pour objectif de dépasser la couche réductrice des phrases morcelées et qui révèlent trop peu de ce désir de dire, qui n'éclairent que peu leur situation dans leur temps et leur espace. Il s'agit d'aller au-delà de ces opacités dues à leur tentative de se mouler à un formalisme épuré, à une convenance du bien-dire, aux modèles de cohérence et de cohésion internes au texte qui viennent brouiller ce JE, ses intentions, ses imbrications culturelles.

Je m'efforce de m'orienter par ce que l'élève a indiqué mais qu'il n'a pas été capable de bien exprimer, de rechercher ce qui pourrait le faire mieux associer sa spontanéité à ce qu'il a intériorisé du jeu du langage et lui permettrait ainsi de s'écrire en une situation qui mette en oeuvre d'autres moments, qui ne soient pas seulement ces moments que produisent habituellement les consignes des travaux scolaires, comme l'élaboration de textes libres.

La rédaction acquiert ainsi un autre caractère, permet au professeur une rencontre avec lui-même, avec l'élève et son monde. Sa présence dans son texte, ses traits personnels laissent entrevoir son conçu, indiquant les raisons pour lesquelles il dit ce qu'il dit et la façon dont il le dit, c'est-à-dire son processus d'élaboration. Et si les conditions pour le dialogue entre le professeur et l'élève sont réalisées, le professeur peut être véritablement le médiateur entre les élèves et leurs textes, leur fournissant les conditions pour qu'ils puissent mieux connaître le sujet que les idées qu'ils cherchent à exposer vont aborder, et les arrangements de phrase possibles qu'ils ont à leur disposition.

Quant aux signes qui indiquent que les idées ne sont pas clairement exprimées, il serait plus facile de les appréhender si le professeur, petit à petit, puisse connaître ce que pensent ses élèves; comment ils se situent dans le monde; les distances et les proximités entre leurs représentations et leur quotidien.



Il y a cependant des indices qui ne seront pas visibles, et dépendront de l'intentionnalité de les reconnaître à la lecture.

En tant que professeur, responsable de l'apprentissage de la langue, nous nous trouvons confrontés au besoin qu'a l'être humain de se faire entendre, d'avoir la parole dans son dialogue avec son monde immédiat ou lointain, et nous avons la tâche de lui fournir l'accès à ces liens que la polyphonie lui offre dans cet entrecroisement des cultures et des temps.

Si nous tenons compte du fait que sa condition d'élève de nos cours n'est que transitoire, nous pourrions le percevoir dans sa dimension d'individu, de citoyen, et nous souvenons que nous touchons à un bien très précieux: son langage. Nous ne pouvons perdre de vue que nous avons affaire à son individualité, à sa capacité de s'affirmer dans ce qu'il pense, à sa façon d'orienter sa pensée, d'exprimer des sentiments forts, confus, nouveaux; au mode d'organiser ses idées face à un problème difficile à résoudre. Nous avons pour tâche de lui fournir les moyens de mieux utiliser le langage pour épancher ses joies, pour s'unir aux amis; pour intervenir dans le monde; pour écrire un sentiment esthétique ou une quête de la beauté. Nous pouvons même contribuer à ce que son expression soit plus belle.

En essayant de mettre à jour la relation entre l'homme et sa propre expression, nous trouvons fréquemment, dans les rédactions scolaires, une véritable schizophrénie, une séparation entre ce que les élèves expriment et leur vécu; un écart qui n'est pas le lointain des utopies, mais bien la distance du détachement du possible, écart entre les perceptions que l'homme a de lui-même dans sa relation aux faits et de ce que l'on peut en percevoir clairement.

Cet écart est devenu aujourd'hui la préoccupation essentielle de notre recherche sur l'enseignement et la langue, et par ce biais nous touchons au problème des représentations.

L'importance de la dimension historique dans la recherche du sens de ce qui est dit ou écrit peut être illustrée par les déclarations d'un seringueiro de l'État de l'Acre, qui, bien que passant le plus clair de son temps au fond de la forêt d'hévéas, imprégné de son milieu au point de parvenir

à s'orienter de nuit en pleine forêt, bien que n'ayant à sa disposition que des moyens rudimentaires pour exprimer ses affects et ses luttes, voulait s'alphabétiser.

Il voulait, disait-il, pouvoir lire les paroles des chansons, des histoires, envoyer et recevoir des nouvelles, comprendre les lois.

Ayant traversé le 20^e siècle, les théories des auteurs que nous avons examinées ont contribué à l'élaboration de la pensée critique sur les langues. Mais ce n'est pas seulement leurs théories. Les textes de nos élèves que nous lisons, durant toutes ces années, constituent des défis pour la compréhension du langage, mais ils signalent combien est important ce qui est en jeu dans l'expression, combien il est important que l'enseignement de la langue maternelle puisse offrir à l'élève la possibilité de se découvrir capable de dire, capable de fabuler, capable de poétiser.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAKHITINE, M. Esthétique de la création verbale. Paris, Gallimard, 1984.
- Marxismo e filosofia da linguagem, 6TM ed. SP : Hucitec, 1992.
- CORTAZAR, Julio. "A escola de noite". In Fora de Hora. SP : Nova Fronteira, 1985
- FREIRE, Paulo. SHOR, I. Medo e ousadia. 3TM ed. RJ : Paz e Terra, 1991.
- LEFEBVRE, Henri. La présence et l'absence. Paris : Casterman, 1980.
- Au-delà du Structuralisme, Claude Lévi-Strauss et le Nouvel Eleatisme. Paris : Anthropos, 1971.
- "Critique et crise de la représentation". In De l'État, vol. IV. Paris: Union Générale d'Éditions, 1978.
- Le langage et la société. Paris: Gallimard, 1966.
- LUTFI, Eulina Pacheco. Outras palavras ... n., o sÛ palavras: linguagens em suas mediações. SP, FE-USP, 1995. (Thèse, Doctorat en Sciences de l'Éducation)
- JAHNEL.SOCHACZEWSKI. "As representações e o possível". In Henri Lefebvre e o retorno à dialética. Martins, J.S. (ORG). SP: Hucitec, 1996.
- SAUSSURE, F. Curso de Ling. Istica Geral. Trad. Antônio Chelini. 6TM ed. SP: Cultrix, 1974.
- VYGOTSKY (Wygotski). A formaç., o social da mente. 3TM ed. SP: Martins Fontes, 1989.
- Pensamento e linguagem. Trad. Camargo, J. L. 2TM ed. SP: Martins Fontes, 1989.



TRAVAIL, FAMILLE ET LOISIR
RELATION ET REPRÉSENTATION DANS LA VIE DES EXCLUS SOCIAUX*
Ana Cristina Arantes Nasser



Le projet initial de cette étude est né de l'inquiétude à l'égard du thème de la construction de la représentation du travail dans l'univers masculin, tout en recherchant, cependant, à analyser la question dans sa *négativité*; c'est à dire, en essayant de saisir comment des hommes exclus du marché du travail représentaient la catégorie *travail*.

Cependant, on ne peut pas penser l'exclusion sociale seulement en ce qu'elle se réfère au domaine du travail, sans considérer ses dédoublements à partir de la relation entre le travail et les autres niveaux de la pratique sociale. De ce fait, la question originale s'est amplifiée, soulevant alors le besoin de rechercher ce qui peut arriver au *quotidien* de certains individus, qui, même en faisant face à des privations sur le plan matériel, social, politique, éthique, esthétique, ne parviennent pas à satisfaire, même comme virtualité, le premier des besoins humains, c'est à dire le *travail*, parce qu'ils sont sans cesse exclus du marché du travail.

Il ne s'agit pas cependant d'étudier les représentations construites par des individus temporairement et récemment au chômage, mais, par des individus proscrits qui n'existent plus en tant que travailleurs *prescrits*, selon les lois du marché du travail formel, mais qui ne font que survivre, en satisfaisant de façon précaire leurs besoins d'existence par l'*assistencialisme*.

Il s'agit donc d'individus qui vivent un processus d'exclusion qui n'est pas passager,

mais au contraire, qui s'amplifie et se reproduit en se rénovant et en même temps se perpétuant, dans le domaine des différents niveaux de la pratique sociale.

Le processus d'exclusion vécu par ces hommes, dans et à travers le marché du travail, se répercute, sous la forme de pertes successives dans la totalité de leur vie, en tant qu'individus sociaux. Du fait de *ne plus avoir/ou de ne pas encore avoir de rapports* avec le travail en tant que travailleurs formels, ils n'ont pas de rapport également avec l'argent (en tant que rémunération pour la vente contractuelle de sa force de travail), ils n'ont généralement pas d'existence légale (puisque'ils ne possèdent pas les papiers d'identité qui les identifient en tant que citoyens) et n'ont pas de demeure (compris simultanément comme espace physique et espace des relations personnelles et sociales). Ce sont des hommes qui ont rompu tout lien avec la famille, les voisins, les amis d'autrefois, avec le quartier, la ville ou l'Etat d'origine, avec les espaces institutionnels et de loisir qu'ils occupaient avant, mais également avec les références symboliques qui orientaient leurs principes moraux et religieux.

On est parti de la pré-supposition selon laquelle le rapport dialectique entre les trois éléments qui composent, dans la société capitaliste, la *vie quotidienne* - c'est à dire, le travail, la famille et le loisir - est un rapport qui se manifeste dans sa *négativité*, dans l'univers des exclus et, cependant, n'existe seulement qu'au travers des *représentations* qu'ils ont construites.

Dans l'analyse d'Henri Lefebvre, auteur extrêmement préoccupé par la révélation de l'importance de l'étude du *quotidien* par le biais de la construction de sa critique, les *représentations* constituent le *perçu* qui interprète le vécu et la pratique, car "on ne peut pas comprendre et vivre une situation, sans se la représenter". Les représentations, sous la forme de signes et symboles, occupent la place des choses, comme un substitut de la *présence* dans l'*absence*. Par le



langage, il devient possible de désigner un objet absent, en comblant son absence par ses propres représentations.

Dans le domaine de cette analyse théorique, on a pris donc, comme univers empirique, des hommes (célibataires, séparés ou veufs) qui, étant donné l'interruption ou la rupture, en général simultanées de leurs relations familiales et de travail, ont quitté leur domicile et vivent seuls aujourd'hui, dans la ville de São Paulo, sans logis et sans emploi, en donnant à leur trajectoire de vie et de travail un caractère nomade et transitoire. Il m'a semblé opportun de réaliser une recherche dans un endroit qui, comme la façon de vivre de ces individus, a aussi un caractère transitoire en dépit de la recherche de relations permanentes. Il s'agit d'un Gîte d'Accueil Nocturne, où ils logent temporairement en essayant de réaliser leur (ré)intégration dans le monde du travail et le (ré)établissement de leurs liens familiaux, et aussi de parvenir à se libérer de l'alcoolisme.

J'ai interviewé 28 personnes hébergées : deux fonctionnaires (le concierge et le cuisinier - eux-mêmes auparavant accueillis dans des gîtes d'accueil), la directrice et l'assistante sociale de l'Institution, et aussi deux des plus anciens membres volontaires de l'équipe d'accueil. Le nombre des interviews n'avait pas été déterminé a priori, mais il le fut seulement parce que le fameux "point de saturation" avait été atteint.

C'est seulement comme recours formel d'analyse, que j'ai divisé les occupants du Gîte d'Accueil en quatre "groupes":

- a) un "groupe" composé exclusivement de migrants anciens ou récents, qui sont venus à la métropole dans le but de devenir maîtres de la vente de leur propre force de travail, tout comme de sa rémunération à travers sa vente libre dans le marché du travail;
- b) un "groupe" composé exclusivement de jeunes célibataires, migrants ou non, qui ont abandonné la maison à suite de la mort de leur mère;
- c) un "groupe" composé d'hommes mariés qui ont abandonné leur foyer à la suite de la rupture non-officielle de leur mariage pour migrer dans une autre ville ou un autre État;
- d) un "groupe" composé d'individus issus des classes moyennes, ayant une formation universitaire ou technique (complète ou non)

et qui résident dans la Ville de São Paulo depuis longtemps. A certains moments de la recherche, ces individus ont été analytiquement intégrés "aux groupes" des ex-mariés ou des célibataires orphelins, étant donné les ressemblances des histoires de famille et de travail.

L'étude de l'univers social de ces exclus a porté sur la thématique de "sortir vers le monde" - une expression créée par les interviewés eux-mêmes, pour définir les différents moments de rupture qui marquèrent leur vie. "Sortir vers le monde" signifie rompre les liens sociaux anciens et partir à la recherche de nouvelles relations personnelles et de travail, tout en délimitant, donc, non seulement l'acte de la migration géographique, mais aussi le moment de l'abandon de l'emploi et/ou de l'activité professionnelle, ou encore l'abandon de la maison paternelle et/ou le rôle de chef de famille.

Mais quel était donc ce monde que les habitants des gîtes d'accueil recherchaient? Quel monde ont-ils trouvé? Et quel est le monde qu'ils espèrent encore trouver?

En sortant vers le monde, ces hommes cherchèrent à rompre l'oppression de la routine familiale et à obtenir le libre exercice de leurs activités de loisir, comme contrepartie de la tentative d'insertion dans les relations régulières et formelles du travail.

Cependant, le passage de la maison à la rue, ou du connu vers l'inconnu - une transition qui devrait être un *moment* daté et localisé de rupture - fini par se perpétuer en tant que tel. Les habitants des gîtes d'accueil sont donc des hommes qui se caractérisent par une situation de *nomadisme permanent*. Ils se trouvent aujourd'hui, comme au moment où ils "sont sortis vers le monde", dans une *situation-limite* qui transverse tous les niveaux de leur pratique sociale.

Ils vivent une situation-limite entre le travailleur qu'ils ont été et le mendiant qu'ils craignent de devenir. C'est pour cela qu'ils cherchent à vivre de façon circonstancielle dans les rues, et de préférence dans les gîtes d'Accueil, conçus comme espaces-limites entre la maison et la rue, entre le public et le privé, où ils considèrent encore possible de reproduire certaines caractéristiques basiques de leur vie d'autrefois, surtout avec la possibilité de maintenir la propreté du corps



et des vêtements, d'avoir un endroit où dormir, tout en disposant d'un temps pour chercher du travail.

De ce fait, si dans le passé, ils se qualifiaient de façon substantive comme "travailleurs", ils se représentent aujourd'hui de façon adjective comme "hommes-travailleurs" : hommes qui, du fait d'aimer le travail, s'opposent au mendiant, dans la mesure où ils cherchent encore à être en rapport avec le monde par le travail.

Bien que, dans le présent, le travail soit concrètement vécu comme synonyme de "être en activité" - même à travers la soumission au marché informel ou illégal du travail - demeure cependant la représentation de la valorisation du travail salarié établi contractuellement. C'est au travers de l'insertion dans le marché formel du travail, qu'ils jugent possible de rétablir leurs liens sociaux et de reconstruire leur vie quotidienne.

Pour cela, même si le mendiant est leur guide pour l'utilisation de la ville - dans la mesure où il les oriente pour parcourir les divers points de la ville, à la recherche de l'abri et de l'alimentation - le mendiant est également celui qui les tourmente et à qui ils doivent s'opposer sans cesse dans le but de préserver leur identité de *travailleurs*.

Les habitants des Gîtes d'Accueil "sortirent vers le monde" pour chercher à obtenir, comme ils ont l'habitude de le dire, une "amélioration de vie". Dans leurs représentations, une telle "amélioration de vie" ne signifie pas l'accès à un monde radicalement nouveau, mais seulement qualitativement différent de celui qu'ils ont voulu abandonner : le monde rêvé signifiait la réalisation d'un quotidien où le travail ne constitue plus l'extension de l'unité familiale, où chacun a son propre coin pour vivre et où le moment de la fête n'est pas contrôlé et surveillé par la famille.

Le monde rêvé se construit, donc, comme une *critique spontanée* du monde d'où ils sortent. Une telle critique naît au moment de l'exclusion, c'est à dire au moment où ils *sont sortis du monde* et vivent l'absence de relations avec le travail, la famille et le loisir, mais où ils sont cependant capables d'élaborer des représentations sur le quotidien qu'ils ont abandonné avant de "sortir vers le Monde", qui soit-dit en passant,

n'était pas encore pleinement constitué dans sa positivité.

C'est donc à partir de la critique spontanée, établie au niveau des représentations, qu'ils prétendent atteindre la réalisation de leur quotidien, au travers de la pleine occupation des espaces de leurs vies par le temps du travail, de la famille et du loisir. C'est donc pour cela qu'aucun d'entre eux ne veut revenir à la convivence familiale dans le même foyer qu'ils ont abandonné, aucun d'entre eux ne veut répéter les expériences des relations informelles du travail, et tous espèrent obtenir un temps libre (non oisif) dédié au loisir.

Aujourd'hui, ils espèrent atteindre à la fois l'équilibre et la séparation entre ces trois temps, par la médiation du travail. Dans le passé, cependant, même si l'insertion dans des rapports capitalistes du travail était représentée comme *projet* pour atteindre "l'amélioration de vie" tant rêvée, la *stratégie* utilisée pour rompre momentanément la prédominance oppressive des temps du travail et de la famille a consisté dans l'élargissement démesuré du temps de la fête.

C'est ainsi que l'ancien loisir, consistant à boire en dehors de la maison, dans les bars avec les amis et des gens de la famille, a cédé la place au *vice* solitaire et a occupé de plus en plus d'espace dans les autres temps de la vie de ces hommes.

A la détérioration du loisir en *vice* - en général déjà présent dans la vie des interviewés avant même qu'ils migrent de chez eux vers le monde - ce sont ajoutées les conditions de vie retrouvées dans la métropole, où ils n'ont pas réussi, pour la plupart, du travail. Dans ce monde nouveau de privation, la liberté de jouir d'un temps dédié au loisir, quoique sous la forme du *vice*, cachait alors l'exclusion réelle vécue dans les temps du travail et de la famille.

Sans travail, sans foyer, sans famille et sans loisir (puisque'ils ne vivaient plus le temps libéré du travail, mais seulement de l'absence de travail), ces individus sont devenus des exclus sociaux.

Si avant, la plupart d'entre eux ne vivaient pas le quotidien dans sa pleine constitution, mais seulement dans sa limite, aujourd'hui, d'une façon encore plus dramatique, ils ne vivent le rapport avec le travail, la famille et le loisir que sous la forme



de représentations, c'est à dire, en tant que substitut de la présence dans l'absence.

Pour cela, quand ces habitants des gîtes de nuit trouvent (comme ils ont l'habitude de le dire) du temps pour réfléchir sur leur vie, ils se représentent le travail comme la seule issue possible à leur exclusion du quotidien capitaliste.

Le grand souhait de ces exclus est celui de (ré)établir leur relation avec le travail pour concrétiser, à travers celui-ci, leur relation-avec la famille et le loisir. En ayant été privés du travail, ils ont été aussi privés du quotidien, c'est à dire du monde même à la recherche duquel ils sont partis.

Aujourd'hui, ils ne vivent pas la vie quotidienne; ils survivent seulement sous elle et *en-dessus* d'elle (c'est à dire, d'une façon souterraine et inférieure à celle-ci), dans une région obscure qui lui est marginale, même si elle est produite par celle-ci. Pour cela, ils se soumettent à l'intermittence des travaux informels et illégaux, qui, à leur tour les rendent constamment nomades et tout en leur permettant de fuir la faim et le désespoir. Pour cela aussi, ils se cachent, le soir, dans des gîtes de nuit et essaient de combler dans ces lieux l'absence d'un foyer, de même qu'ils se cachent pendant la journée, dans les cinémas, dans les églises, dans les trains et les autobus ou alors se cachent au milieu d'autres personnes, sur les places et dans les parcs publics, à la recherche de distractions et de divertissements.

Les hommes de la nuit n'ont pas de quotidien (dans le sens spécifique assumé par cette expression dans la société capitaliste) et ils ne font qu'organiser leur survivance quotidienne, dans les ombres et dans les restes du quotidien. Pour cela,

réfléchir sur le quotidien des exclus signifie saisir leur stratégie et leur forme de survivance cycliquement construite au jour le jour. Alors que dans le même temps le quotidien des inclus se définit, au contraire, par le temps linéaire du travail établi dans les rapports capitalistes de travail.

Les exclus ont une survivance journalière mais ils ne vivent pas d'une façon quotidienne, même s'ils se mettent en rapport avec ce quotidien au travers de la reproduction de leurs représentations.

Cela veut dire que, même s'ils sont privés du quotidien, les hommes de la nuit ne sont pas privés des représentations qui leur permettent de survivre dans et par rapport au monde d'exclusion où ils vivent maintenant.

Tant qu'ils pourront reproduire la seule chose dans la vie dont ils ne sont pas exclus, c'est à dire, leurs représentations, ces hommes pourront toujours se distinguer des mendiants et pourront toujours rechercher leur réalisation, pour la première fois ou à nouveau, en tant que travailleurs formels.

Tant qu'ils pourront reproduire ces représentations, il y aura pour les hommes de la nuit, l'espoir de quitter les ombres et de conquérir le quotidien, c'est à dire, le monde dont ils ont tant rêvé et dont ils rêvent encore.

Ana Cristina Arantes Nasser
Docteur en sociologie
Université de SAO PAULO

* Le texte de cette communication est basé sur la Thèse de Doctorat. de même titre. soutenue dans le Département de Sociologie de la FFLCH/IJSP, en 1996.

Cette communication est le résultat d'une recherche pour une thèse. Il en est résulté un livre. Hélène Hirata, sociologue (CNRS) l'a lu. Voici son avis :

« L'ouvrage présente le monde peu étudié des « exclus » au Brésil, à partir d'une structure d'accueil pour les sans famille et sans emploi de la mégapole de São Paulo...

...On est confronté à une analyse particulièrement surprenante des hommes et de la masculinité à partir et à travers les exclus (...) : le fil tenu qui sépare la figure du travailleur de la figure de l'assisté (ou du mendiant) est aussi la frontière qui démarque la virilité et l'abandon de tout souci de soi.

Dans cette analyse où l'entrée est la vie quotidienne, avec ses moments de loisir, de travail, de rapports familiaux, Lefebvre constitue le cadre théorique de référence. (...) Ce livre contribue au débat sur les représentations du travail et sur le concept de travail et sa centralité, par le biais de ceux qui sont privés de travail. »

Sortir vers le monde. Travail, famille et loisir dans la vie des exclus
São Paulo: Editora Hucitec/FAPESP, 2001



TEXTES**JUSTICE ET VÉRITÉ****Henri Lefebvre**

Cet extrait d'un article d'Henri Lefebvre a été publié, en 1959, dans la revue *arguments*. On pourra le lire dans son intégralité dans le *Nietzsche* qui va être réédité aux éditions Syllepse avant l'été 2003.

*

Parle-moi, fille de l'espérance de l'âge d'or,
parole échappant à la mort.

Oedipe Roi.

I

« Dieu est mort ! », Que signifie cette parole ? (1)

Versions faibles, faciles et opposées : celle du philosophe traditionnel : « la phrase de Nietzsche indique la fin de la pensée platonicienne qui situait la vérité dans le suprasensible; - celle de l'athée-matérialiste : « la superstition religieuse disparaît, la puissance de l'Église lui survit mais diminue et la croyance se réduit à une attitude individuelle. Il n'y a pas de Dieu et l'on a fini par s'en apercevoir. Une morale définitive, profane, laïque, humaniste, va pouvoir se constituer... >> ; - celle du croyant : « la foi s'estompe dans le monde moderne. Avec elle la moralité. Avec la morale disparaissent les interdits, les sanctions, les craintes. L'immoralité l'emporte et nous entrons en effet - hélas ! - dans le désespoir, dans le nihilisme... ».

Une version plus obscure, plus profonde, plus poétique (cosmologique) attribuée à Nietzsche l'originalité d'une doctrine surprenante, contestable à coup sûr : « Dieu a existé, il est mort ».

Essayons cette hypothèse forte. La religion donc n'aurait pas été seulement une institution fondée sur la bêtise ou la faiblesse humaines, ni la projection fantomale par les

hommes au-dessus d'eux sur l'écran des nuées de leurs propres puissances. Le sacré et le divin, la religion et la théologie ne pourraient se réduire à la superstructure, à l'idéologie, à la systématisation des illusions primitives.

Selon cette hypothèse poétique-cosmologique, il y eut quelque chose de plus. Dieu a été vécu par l'humanité. Quelqu'un ou quelque chose - qui n'était ni tout à fait quelque chose ni tout à fait quelqu'un - essayait de naître, dans le monde, à travers le rapport de l'humain et du monde. De ce monde infini tenta de naître la conscience d'un être infini. Brisée et disséminée dès son principe, cette conscience dut bientôt s'incliner devant la loi du monde : la finitude de ce qui naît dans le monde et du monde infini (univers). La présence du sacré et du divin dans l'histoire montre un Dieu qui tenta d'être. Dieu fut - et reste - la tentative et la tentation (car Dieu égale le diable et inversement, comme chacun sait, et le sacré contient en l'excluant le maudit).

Dieu est mort. Il a fallu le tuer, acte inconcevable (au-delà ou en deçà de la conception). Il nous faut encore le tuer, à chaque instant peut-être. Car sa mort n'a pas pris fin. Beaucoup d'hommes servent encore Dieu, et le tuent. Parmi ces meurtriers de Dieu nous vivons encore la mort du divin. Le Christ ? c'est le dieu mort, tué rituellement chaque jour par ceux qui admettent sa présence et pour qui il est censé mourir. Ce qui confère un sens étrange à la Chrétienté. Pour connaître la naissance du divin dans l'historicité de l'homme, l'historien remontera en deçà du christianisme, vers l'Orient. Les Grecs vivaient le déclin du divin, et la parole : « Pan est mort » marque la fin de la jeunesse humaine avec celle du divin. Par conséquent l'histoire des religions doit se prendre avec une certaine littéralité laquelle n'exclut en rien une critique radicale mais l'inclut. De même l'histoire de la philosophie, qui fait aussi partie de l'histoire de l'être et de la conscience, donc de l'humain. Quel fut l'ultime secret de la Chrétienté, alors que les



chrétiens croyaient vivre la présence divine ? Pascal vivait la mort de Dieu - le mystère de Jésus - et le Dieu mort, non point la recherche du « Deus absconditus ».

II

Qu'est-ce qui meurt ? Ce qui définissait l'humain - ce qui le définissait par autre chose. Avec Dieu dépérissent : la Vérité, la Beauté, le Bien, les trois absolus. La Beauté qui se proclamait immortelle, elle aussi meurt. Comme aussi l'être, l'Être des théologiens et des philosophes, accessible à l'homme « hic et nunc » bien qu'au-delà de sa prise, l'Être qui n'était qu'être, l'être sans néant, l'infini sans finitude. Comme aussi ce qui fondait (Ou paraissait fonder) l'autorité sur les hommes, et ce qui définissait (ou paraissait définir) la perfection, le bonheur, la joie, les idées et les valeurs.

Avec Dieu, surtout, meurt la Justice. Plus encore que le garant du Vrai, le détenteur du Bien et le protecteur du Beau, Dieu était le Juste et le Juge. Il promettait le renversement final, le redressement des torts, la fin des mensonges et des violences dans le monde. Avec le Juste et le Jugement dernier, justice et injustice perdent fondement et sens. L'arbitraire du pouvoir a remplacé la justice et l'injustice. L'injustice autrefois devait par crainte du Juge se couvrir du masque de la justice, donc se cacher et mentir, donc prendre l'apparence de la justice, donc accepter des compromis et ne pas éclater en plein jour. Maintenant, l'arbitraire se démasque. La justice, ce n'est plus que la décision de la force. Il n'y a plus d'injustice. On l'a supprimée. Cependant avec le juge et le jugement, avec la justice et l'injustice, tombent les justifications. La justification de la force se dévoilant, la force cesse à jamais d'être justifiée.

Donc : avec l'aliénation de l'homme tombe ce qui définissait l'homme. Dieu est mort - tout est permis. Rien ne limite plus la cruauté, la violence, l'arbitraire. Tout est permis - tout est possible. Donc l'homme devient possible. Il avance dans le désert où la mort de Dieu l'abandonne ; il chemine dans la solitude cosmique à travers laquelle il porte encore sur ses épaules le cadavre de son Dieu. Il découvre sa terrible disponibilité.

III

En se rendant capable et coupable du meurtre de Dieu (acte et preuve de sa Liberté) l'homme s'oblige à être. Il s'oblige devant l'Être à atteindre l'Être. Il se délivre ou se dégage de l'être externe (autre par rapport à lui) et s'engage sur le dur chemin qui le conduit vers le Possible : son être libre.

La mort de Dieu signifie le meurtre de Dieu. Le meurtre de Dieu signifie la fin d'un monde, le divin, et la fin d'un moment de l'homme. La fin d'un moment aliéné de l'homme indique la naissance à soi de l'homme (ou plutôt : la continuation des fins et des naissances, des mondes en formation, des moments, des successions, des formes).

Naissance et mort vont ensemble. Le dépassement comprend ces deux termes. Quelqu'un ou quelque chose (qui n'est jamais ni totalement quelqu'un ni totalement quelque chose) naît et meurt. Par le côté mortel, ce qui naît perd quelque chose : de l'être, de la présence. Il s'éloigne, sort de l'être et le perd en surgissant. Mais il conquiert aussi quelque chose : et d'abord soi.

D'où l'usage nécessaire et difficile du concept d'aliénation. Le devenir-monde (monde en devenir et devenir du monde) est à la fois aliénant, aliéné, désaliénant - réalisant et déréalisant. Ce qui aliène en un sens par un autre sens réalise et désaliène en rendant possible la réalisation ou l'actualisation. Le combat contre l'aliénation peut se révéler chemin d'une aliénation plus profonde. L'aliénation ne se définit donc jamais ni par un des termes en présence (en conflit dans leur présence réciproque) ni par la douleur possiblement féconde du conflit, mais par l'arrêt du dépassement (le blocage du possible).

Comment une croissance dialectique se déterminerait-elle autrement ? Le schéma du devenir par un seul caractère, unilatéralement, par l'ascension et le perfectionnement, vient de la métaphysique aristotélicienne. Il aboutit au rationalisme facile, à l'optimisme naïf, à la théorie du progrès continu, au naturalisme, au matérialisme bourgeois, à l'évolutionnisme linéaire. Le développement, s'il y a dialectique, ne peut pas ne pas envelopper gain et perte, déchéance et ascension, croissance et déclin, mort et naissance.



IV

L'homme naît comme espèce en mourant au cosmos (à l'infini). Il tombe de l'infini dans le fini. Il apparaît ainsi dans la lumière, sur la terre, au terme d'un devenir sans limites assignables dans le passé et dans l'espace, devenir cosmique, physique, organique, avec l'apparence point entièrement fautive d'une finalité ; car il « est » bien la fin de ce que la réflexion appelle : processus évolutif, évolution.

Pour venir au monde, il meurt au monde : à la puissance inépuisable des forces cosmiques, à la spontanéité de la vie, à la naïveté et à l'innocence animales. Le monde cependant continue à entourer l'espèce humaine, et la vie spontanée ne l'abandonne pas. Cette première naissance dure longuement. Le monde garde un sens ; s'il n'en gardait point, le ciel et la mer, la terre et la lumière n'auraient plus pour nous de présence. Or le monde atteint les hommes doublement : par la lutte acharnée à laquelle il les astreint - et par sa douce et profonde présence (les deux aspects se mêlant, dans l'imaginaire, dans la praxis, dans la réflexion).

L'examen analytique des conditions matérielles de la vie organique, ou de son passage à la conscience, ou des conditions historiques (le travail, notamment) traduit dans un langage exact, celui de la réflexion, la description poétique de la totalité. Cette description poétique de la totalité rejoint et retrouve l'imédiateté du vécu (la naissance, etc.), ce qui l'authentifie. La description poétique n'atteindrait-elle pas « l'empirique universel », à condition d'avoir été purifiée par la réflexion et de dépasser cette réflexion ? L'exactitude efficace de la connaissance scientifique coexiste avec d'autres vérités, sur d'autres plans, à un autre niveau, à une autre échelle.

L'homme naît comme individu en mourant au monde maternel. C'est le second moment de l'individu, sa seconde naissance. Car sa naissance s'avère multiforme (en termes empiriques réflexifs : naissance biologique, physiologique, sociale, sexuelle, etc.). Par un singulier contraste, l'être humain individuel, ce produit et ce terme d'un immense devenir, naît prématurément : il vient au jour incapable de se suffire. Ce qui le

voie à la dépendance et joue un grand rôle dans sa formation. Il traverse son monde maternel qui plonge dans les profondeurs de la vie cosmique et animale, qui se prolonge dans l'enfance et plus longtemps encore dans les images. Pour naître à soi, l'individu ne peut se dispenser de vivre - à travers de nombreux conflits - l'effondrement et la mort du monde maternel. Pendant cette épreuve, il prend en charge son être (son corps, son sexe, ses facultés et aptitudes, son environnement et son temps) et son absence d'être (sa disponibilité, ses incertitudes, sa naissante conscience), en résumé ses buts individuels et sociaux, ses tâches, ses possibilités. Il traverse une expérience ambiguë : fin et commencement, mort du monde cosmique, archaïque, primitif, enfantin, imaginaire - accession à la liberté.

Est-ce tout ? Non. De quelles autres naissances, de quelles autres morts se charge l'humain allant vers soi, c'est-à-dire vers son possible et son être-libre ? Quels moments traverse-t-il en vivant l'effondrement nécessaire d'un monde partiel vécu comme total ?

Nietzsche l'a découvert : l'homme doit aussi traverser la mort de Dieu (du sacré et du maudit, du divin et du malin, de la beauté et de la laideur, etc.). Pourquoi ne pas ajouter à ces moments distincts et liés et mêlés - le cosmique, le maternel, le divin, - d'autres moments, d'autres épreuves, à savoir :

- la philosophie (qui définissait, comme Dieu, l'homme en l'aliénant par une vérité autre),
- l'économique et son histoire (jusqu'au communisme mondial inclus),
- la politique et l'État (même remarque : ils définissent l'humain du dehors et d'en haut),
- l'Art (qui définit l'homme par des éclairs éblouissants et l'humain par des instants exceptionnels, donc encore extérieurs, aliénants dans l'effort vers la délivrance).

Si la beauté se révèle mortelle, comment pourrions-nous croire en la pérennité de l'œuvre, en la divinité de l'Art ? Chaque grande époque de l'art ne fut-elle pas une fête funèbre en l'honneur d'un moment disparu ?

Chaque forme ou « structure » conquise par l'histoire et la civilisation comporte donc une certaine victoire en même temps qu'une certaine dégradation vitale.



V

Chacun de ces mondes ne devrait-il pas se vivre comme épreuve, donc jusqu'au bout : jusqu'à son terme, son effondrement ? D'où il s'ensuit que chacun d'eux ne s'effondre qu'en s'explicitant, en déployant toutes ses virtualités, et seulement lorsqu'il a tout rempli, tout appelé à lui : lorsqu'il s'est proclamé totalité à l'échelle humaine (donc finie). Au cours de ce déploiement, et seulement après cette illusoire et outrancière proclamation, la négativité que ce monde portait déjà et depuis toujours en soi s'affirme, le dément, le ronge, le démantèle, l'abat. Seule une totalité accomplie peut révéler qu'elle n'est pas la totalité. Telle se montre la loi du monde (le rapport dialectique entre l'infini et le fini). Chacun de ces moments ou de ses mondes s'est donc « mondialisé » ou va se mondialiser.

Avant que l'homme puisse achever sa traversée, venir à sa propre rencontre, s'apercevoir face à face, chacun de ces mondes devra se détacher, s'affirmer, s'absolutiser, se fétichiser, se généraliser, et prétendre au « mondial ». En ce sens, l'histoire de la religion éclaire l'histoire mondiale : elle contient l'index des luttes théoriques (Marx). Toute critique commence et recommence par la critique de la religion ; or toute critique radicale éclaire l'historicité de l'humain, c'est-à-dire la totalité du parcours : le destin - le destin de la liberté. Après la critique de la religion vient aussitôt la critique de l'État et de la politique. Elles se rejoignent (2) et se recourent.

La finitude de l'homme et son rapport avec le monde transparaissent dans la « mondialisation ». Ainsi le mondial-humain se voue à la dérision, au cours de chaque accomplissement. La religion a dominé le monde humain, et c'est ainsi que le divin se discrédita et se détruisit. « Mundus est immundus ». Dieu mondialisé et mondain a péri. La puanteur de la pourriture offusque encore nos narines. Mais déjà « autre chose » s'avancait, repoussait le cadavre pourrissant de Dieu, se proclamait bien supérieur au divin, se mondialisant à son tour. Quoi ? L'économique (le travail productif) et le politique. Donc l'État, un monstre mondial, le plus froid des monstres froids. Et l'esthétisme. Et la technicité.

VI

L'idolâtrie de l'État, le plus grand fétiche sur terre après Dieu, nous certifie la mort du divin. La mondialisation de la politique et de l'État se poursuit à travers la crainte et la colère, la haine et la révolte, dans les flots de sang, chemin jalonné de monuments de l'orgueil et de la démesure. Elle s'accompagne d'une critique radicale de l'aliénation politique (Marx), donc dès son ascension de la négativité radicale. L'histoire de l'État contient ainsi un résumé de l'histoire mondiale : le sommaire des luttes pratiques.

Il est d'autres mondes imaginaires et réels (que leur dépassement manifeste à la fois comme réels et comme imaginaires) : celui de l'imagination elle-même et de l'art, ou celui de l'abstraction philosophique.

Le devenir philosophique du monde et le devenir monde de la philosophie (Marx), déjà presque accomplis avec le Système hégélien et l'État qu'il justifiait, s'achève avec la philosophie officialisée dans les États socialistes, avec la mondialisation de l'État et de la politique. Nous vivons ainsi l'exaspération et le dépérissement de ces abstractions inséparables : la philosophie et l'État, la spéculation et la politique.

Nous traversons simultanément l'effondrement de cet imaginaire esthétique qui réactive les instants dépassés (primordiaux, cosmiques, archaïques, maternels, enfantins) du vécu. L'esthétisme aliène le vivre humain en le subordonnant à de tels instants. L'abstrait et l'imaginaire, mêlés, s'exacerbent et se vouent ensemble à la disparition (en termes plus proches de l'empirie : les mass-communications signifient l'énervement mondial de l'abstraction devenant sensible, de l'imagerie se confondant avec le vécu, de la politique et du public pénétrant le privé et le traquant. Ce qui signifie la profanation des fétiches, la souillure et la dégradation de l'abstrait sublime comme de l'imaginaire éperdu. Mystification : les communications de masse vont avec l'incommunicabilité des consciences, la scission interne du public et du privé...).



NOUS SOMMES TOUS DES HAITIENS

Alain ANSELIN



En juillet 1977, nous passâmes trois jours en compagnie d'Henri Lefebvre chez Serge Jonas, fondateur des Éditions Anthropos, qui venait d'installer son imprimerie à Méjannes-lès-Alès. Quand nous invitâmes Henri Lefebvre à venir continuer les discussions et leurs libations en Martinique, il déclina fermement l'invitation, mettant en avant qu'il ne foulerait jamais le sol d'un pays qui n'était pas libre. Nous étions bien pour notre part contraints d'y mettre les pieds, et nous rentrâmes donc au pays. Mais jamais cette fulgurance philosophique ne nous abandonna. Ni ce principe qui place plus haut que tout la liberté, sans quoi rien n'est possible à l'homme, et surtout pas l'humanité.

En wolof on dit couramment: qui saute dans le feu il lui reste un saut à faire! Nous avons imaginé une suite à l'histoire, fondée sur les mésaventures d'un autre philosophe, Henry Bernard. Indépendantiste guadeloupéen réfugié dans un petit pays voisin indépendant, il y fut quasiment livré par celui-ci à la police de l'État d.o.m.inant son pays. Le petit pays dans lequel nous situons cet épisode réel est évidemment imaginaire. Assez curieusement, depuis 15 ans, aucune revue n'a jamais accepté d'éditer ce petit conte.

Haïti, c'est d'abord Toussaint-Louverture, Dessalines et l'indépendance arrachée au boucher de l'Europe, Napoléon. C'est Jacques Roumain et les Gouverneurs de la Rosée, c'est Jacques Stephen-Alexis et Compère Général Soleil: la

liberté assassinée. C'est le lieu, où, dans les Amériques de Christophe Colomb et de Colbert Incorporated S.A., fut pensé pour la première fois, et enraciné, un autre modèle de civilisation et de culture que celui de la plantation. Haïti, c'est une pensée africaine d'un univers amérindien, avec ses loas du Bénin et ses marassas du Congo, une pensée marronne d'un monde colonial, avec ses lakous et ses abitans, une pensée caribéenne, américaine de l'histoire, du temps et des hommes. Un patrimoine intellectuel: une dialectique, dynamique, des marassa, si fluide que la dialectique figée et mécanique de Hegel en paraît mortuaire, si vivante, si dansante, qu'elle ne pouvait qu'échapper aux pesanteurs philosophiques exclusives d'un fossoyeur d'histoire.

Haïti, c'est selon le mot magnifique de Maximilien Laroche, "la découverte de l'Amérique par les Américains", mais aussi deux siècles où la liberté, repliée dans ses mornes, vit des peuples entiers sombrer dans "la gestion de leur propre esclavage": car l'indépendance n'est rien sans la démocratie - l'indépendance, qui leur est nécessaire, n'est rien sans citoyens pour l'habiter.

Haïti, c'est Anthéonor Firmin, publiant l'année du partage de Berlin, un pavé de cinq cents pages limpides annonçant Cheikh Anta Diop ou Nelson Mandela à longueur de chapitres: "De l'égalité des races humaines". L'année d'un dépeçage politique de l'Afrique qui continue de peser sur quatre cents millions d'hommes et de femmes et d'y hanter les dictatures, présidentielles ou non, comme trois siècles de plantation coloniale hantent toujours l'Amérique.

Et c'est l'urgence de la démocratie, où les peuples ne se verraient confisquer ni leur humanité, ni leur histoire, ni leur avenir.

C'est cette urgence que nous avons choisi de raconter dans le récit d'une journée présidentielle paisible.

Toute ressemblance avec Haïti et les personnages de l'État haïtien ne peut, ça va de soi, qu'y être involontaire et fortuite. Toute ressemblance avec tous les États semés



aux quatre coins des continents du cauchemar impérialiste, et leurs ogres d'opérette sanglants en uniformes galonnés est évidemment délibérée: parce que, depuis deux siècles, nous sommes tous Haïtiens.

Et que la vérité n'est pas un pavillon de complaisance.

Le Président monta trois marches jusqu'au micro. Il fit deux gestes amples de président, et le silence fut.

Mais pas la lumière.

Il chassa une grosse mouche d'un revers de main. C'était bien la première fois qu'il chassait lui-même quelqu'un du pays.

Camarade-peuple, commença-t-il, Camarade-peuple!

La foule venue par camions applaudit à tout rompre.

Camarade-peuple!

La foule applaudit à nouveau. On ne sait jamais.

Camarade-peuple! Nous avons chassé l'envahisseur il y a vingt ans.

Il chassa une autre mouche.

Notre peuple est libre. Notre peuple est libre.

Ovations.

Nos prisons sont pleines et nos ventres vides, souffla un quidam.

Nous défendrons notre pays jusqu'à la mort, tonitrua le Président.

Un joli mouvement de menton, emprunté à l'Occident, mais pas à la Banque Mondiale, ponctua l'envolée.

Nous défendrons notre pays de tous les envahisseurs jusqu'à la mort. Nous avons arraché notre indépendance dans le sang, nous la défendrons avec notre sang.

Ovations, ovations. On ne sait jamais.

Pendant que le quidam pensait, ce qui constitue un délit sans témoin et ne vous envoie à la geôle que si vous vous dénoncez vous-même, le Président tonnait sur son estrade avec des grands gestes de Président Diplômé.

Oui nous le défendrons jusqu'au sang tonna, comme je l'ai dit, de nouveau, le Président.

Le Président avait mal défendu son menton, aux si virils mouvements, contre le rasoir ce matin là. Une légère trace de coupure était visible, sous le maxillaire droit. Ca se voyait parce que le Président parlait debout sur son estrade au-dessus du camarade)peuple.

Vive l'indépendance ! vive le camarade-peuple!

Le camarade-peuple s'empressa d'applaudir. Porté par le rythme des applaudissements, le Président commença de retrouver le verbe du village, quand, il y a longtemps, longtemps, longtemps, il donnait la voix dans les veillées. *Nous défendrons! Ovations. Nous nous battons! Ovations.*

Le moment n'était plus de savoir contre qui.

L'intégrité du territoire national est intangible!

Le Président oublia de traduire dans la langue nationale. Le camarade-peuple applaudit à tout rompre.

Des individus sans scrupule ont violé le sol national. Ils ont violé l'espace aérien de notre pays avec un petit avion sans visa touristique.

Des étrangers dans notre beau pays! Le peuple frémit d'un seul frisson. C'était une invasion!

Des terroristes d'un petit pays voisin avec qui nous entretenons des relations de solidarité fraternelle ont débarqué sur notre sol.

Le beau costume du Président luisait sur l'estrade. Il me rappelait celui du gouverneur il y a trente ans. Le gouverneur le portait pareil. Bon, il y avait une différence, le gouverneur était blanc. Mais c'était le même costume. Peut-être même la même estrade. Pour le micro, je ne sais pas.

En tout cas, le gouverneur parlait la même langue que le président. Ca, je m'en souviens bien. La différence entre le président et le gouverneur, c'est que le Président est chez lui chez nous. Le Gouverneur faisait comme chez lui.

Le Président continua le verbe haut, un index levé.

Ces dangereux terroristes sont installés dans le meilleur hôtel de notre pays. Ils se sont installés dans notre meilleur hôtel! En toute impunité!

La foule frissonna d'un seul homme. Le camarade-peuple avait soudain mal à l'indépendance.

Je vais te dire quelque chose que j'ai appris ensuite: ils ont même osé payer leurs chambres! Les terroristes ne respectent rien: pas hak de déontologie comme on dit chez nous. Comme vous dites en Occident, "les vraies valeurs foutent le camp, c'est la merde".

Moi, Président de ce pays indépendant, j'ai décidé au nom du camarade-peuple ... qui applaudit ... de remettre ces dangereux terroristes à la police



du pays ami qu'ils ont quitté pour venir chez nous sans visa touristique!

Ovations.

Vive l'indépendance!

Ovations. Le camarade-peuple avait mal aux mains.

Un quidam se demanda un court instant pourquoi on allait remettre les indépendantistes du petit pays frère au pays démocratique qui régnait sur lui, mais le Président continuait déjà.

Un avion militaire du pays ami a déjà atterri sur notre aérodrome. Nous lui en avons accordé l'autorisation dès son atterrissage.

Les militaires du pays ami repartiront avec leur cargaison de malfaiteurs après être passés la prendre à l'hôtel.

Un quidam, c'est fou ce qu'une foule soumise peut cacher de quidams subversifs, se demanda de manière subreptice et suspecte pourquoi on faisait rentrer par la grande porte des gens qu'on avait jadis foutus dehors par la petite, et qui persistaient dans l'occupation du petit pays voisin, mais le Président continuait déjà.

Vive l'indépendance, vive la patrie, vive le Président! hurla le Président.

Vive le président! hurla la foule, prudente, avant de regagner ses camions.

Ca avait été un beau meeting populaire. Le Président redescendit l'estrade et s'engouffra dans une voiture officielle aux vitres fumées.

Le Président aimait le peuple.

Le Président aimait se pencher sur le peuple.

Surtout sur l'électorat féminin.

La voiture officielle dépassa une citoyenne à la croupe dansante et rebondie comme une urne un soir de vote favorable au parti unique.

Je voterais bien un petit coup, songea le Président.

Il fit ralentir la voiture à hauteur du mouvement de hanches et lui adressa un mouvement de menton.

On pourrait avoir un match, dit-il, l'œil de velours et le sexe de fer.

Peut-être, dit-elle en cambrant un court instant les reins et en baissant les yeux.

Il la couvait du regard.

Chez vous, dit-il.

A Wembley, jeta-t-elle entre ses dents.

Le soir tombait.

Il ne s'annonça pas, venu en toute simplicité dans la voiture officielle.

Il laissa le chauffeur et les deux gardes du corps siroter des bières dans la nuit moite.

Elle n'attendait plus rien, l'air absent, un sourire léger sur les lèvres.

Elle entrouvrit son pagne, à moins que ce ne fut sa robe qu'elle releva, je le sais, je n'y étais pas, et vous non plus, dégageant des cuisses longues, larges, rondes et dodues, un ventre chaud et lisse et quelques autres clichés.

Elle se renversa en arrière sur le canapé importé.

Le Président attarda son regard sur le sexe abandonné à sa convoitise.

Des cris d'insecte trouèrent soudain la nuit comme un coup de sifflet.

Le match allait pouvoir commencer.

Le gazon de la dame était jouable.

L'État c'est moi, dit le Président en tombant son pantalon.

Les dictatures sont des pantalonades où les peuples, tragiquement, font ceinture. Mais comme les pantalons, les dictatures finissent toujours par tomber.

les irrAIductibles

Revue interculturelle et planétaire d'analyse institutionnelle

Analyse institutionnelle et politique

ooooo

Pourquoi les irrAIductibles

LES IRRÉDUCTIBLES. « Chaque activité qui s'autonomise tend à se constituer en système, en "monde". De ce fait, celui-ci constitue, expulse, désigne un "résidu". Au cours de l'analyse qui essaiera de saisir le rapport des termes considérés (les systèmes- les formes, fonctions et structures- la praxis, la poésies, la mimésis) dans une esquisse d'histoire totale de l'homme, nous aurons l'occasion de montrer ces irréductibilités. Du même coup, nous montrerons ce que chaque élément résiduel (du point de vue de la puissance constituée en "monde") contient de précieux et d'essentiel. Nous terminerons par la décision fondatrice d'une action, d'une stratégie : le rassemblement des "résidus", leur coalition pour créer poétiquement dans la praxis, un univers plus réel et plus vrai (plus universel) que les mondes des puissances.»

Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, avant-propos.

Dans les *irrédutibles*, « AI » signifie, « Analyse institutionnelle » et « Analyse interculturelle ». Le Mondial, aujourd'hui, a besoin d'une analyse institutionnelle qui soit aussi interculturelle. Notre revue reprend le programme indiqué par Henri Lefebvre et tentera de le conduire à son terme.

(Suite page 29)



COURIER – DÉBATS

Lettre reçue

D'abord, félicitations. Je viens de découvrir aujourd'hui la revue *La somme et le reste*, c'est remarquable. L'œuvre d'Henri Lefebvre me touche beaucoup.

1) Je suis en maîtrise de philosophie à Paris 4. Je voulais avoir pour sujet de mémoire: L'amour : éros & philia, à partir de la théorie des moments de H. Lefebvre, mais on m'a conseillé de travailler à partir d'un auteur plus connu. Je travaille donc actuellement sur Hegel et l'amour sous la direction de Mr Bernard Mabille. Mais je n'ai pas oublié Lefebvre puisque ma démarche est de partir de sa réflexion sur l'amour pour essayer d'en trouver les sources chez Hegel. Cela me permet aussi de ne pas me limiter au jeune Hegel, il y a des choses aussi intéressantes sur l'amour dans *La science de la logique*.

2) Le bateau fantôme est un revue poétique que nous avons fondé avec des amis, elle est disponible à la librairie PUF, La Hune, l'écume des pages. Avec cet équipe, nous allons créer le premier volet de mon *Triptyque nuptial* dans le cadre du festival de théâtre de Paris 3. Le détonateur et l'argument de cette pièce est le très beau texte de Lefebvre sur l'amour (maintenir ensemble l'exigence éthique et la réification érotique) dans *La somme et le reste*, tome I, 3^e partie, chapitre 7.

Dans l'éventualité où vous seriez intéressée, je reste à votre disposition pour tout complément d'information.

Veillez agréer, je vous prie, mes salutations distinguées.

Sébastien RAOUL

les irréductibles

Salle A 428
Département des sciences de l'éducation
Université de Paris 8
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cédex 02
Prix du numéro : 10 euros

BULLETIN D'ABONNEMENT

L'abonnement, sous forme d'un versement unique (une fois pour toutes), est de 20,00 Euros.

Chèque à l'ordre de :
« Association la somme et le reste »

Adresse électronique :

Nom :

Prénom :

No et rue :

Code postal :

Ville et Pays :

Abonnement à adresser à :
Espaces Marx
La Somme et le Reste
64, Bd Auguste Blanqui
75013 Paris

les irréductibles

Directeur de la publication : Patrice Ville
Rédacteur en chef : Remi Hess
remihess@noos.fr
Rédaction : Benyounès, Jenny Gabriel,
Georges Lapassade, Marlène Seror, Patrice
Ville

