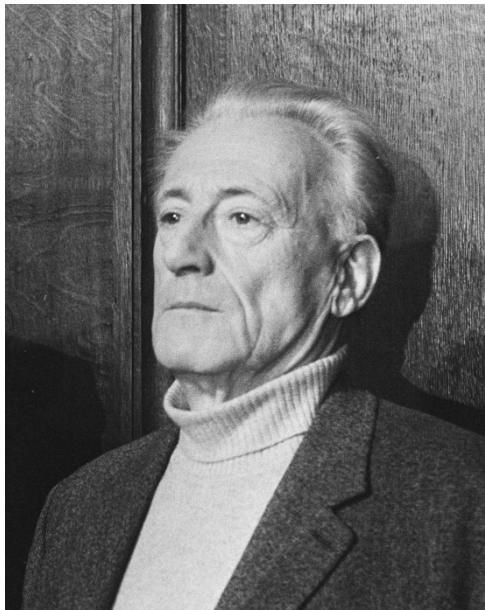


**HENRI LEFEBVRE**

**CRITIQUE DE LA VIE  
QUOTIDIENNE**

**T. II : FONDEMENTS D'UNE SOCIOLOGIE DE LA  
QUOTIDIENNETÉ**

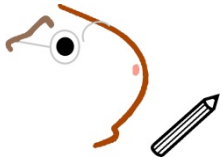


**1961**



*Les cobayes lettrés*

## Le mot du cobaye



Il s'agit pour nous de diffuser des ouvrages intéressants et utiles ou rares sans aucun autre but que de faire de nous des cobayes *lettrés* et *critiques*, dans un sens différent de la pseudo-critique circulaire émanant des analyses d'une « littérature » qui rôde autour de nos cages, et qui ne fait rien de plus que nous enfermer en nous faisant croire que nous sommes dehors.

Cette édition consiste en un simple scan de l'édition de référence (voir ci-dessous). Le résultat final a été « optimisé » afin de produire un fichier plus léger, plus clair et plus ou moins « cherchable ».

### Edition de référence :

LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne, t. II : Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche, 1980, 357 p.

### Parution originale :

LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne, t. II : Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche, 1961, 357 p.

HENRI LEFEBVRE

CRITIQUE  
DE  
LA VIE QUOTIDIENNE

II

*Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*

*« le sens de la marche »*

---

L A R C H E  
E D I T E U R  
A P A R I S

Droits de traduction, reproduction, adaptation  
réservés pour tous pays.

© 1961, L'Arche Editeur,  
86, rue Bonaparte, Paris VI<sup>e</sup>

## MISE AU POINT

1.

Suffit-il de lancer des idées, de risquer des hypothèses, parfois fécondes, souvent stériles ? Non. Pour faire œuvre de connaissance, il faut assurer la cohésion interne d'un ensemble de concepts. La cohérence, pour le savant comme pour le philosophe, est une exigence primordiale. Toutefois, que cette exigence sorte de certaines limites, d'ailleurs bien difficiles à déterminer, elle devient esprit de système ; elle restreint la portée des idées et l'invention théorique. Elle risque aussi de négliger les modifications de l'objet.

L'impératif de la recherche, dans toutes les sciences et spécialement dans les sciences sociales, se présente donc doublement garantissant la cohérence de la pensée et des concepts utilisés ; tenir compte de ce qui peut survenir de nouveau, voire d'imprévu, dans l'objet de connaissance et dans les instruments conceptuels. Il n'est pas toujours facile de répondre à cette exigence double et de passer entre l'esprit systématique et l'essayisme, notamment dans une époque comme la nôtre où beaucoup de choses changent, mais non pas toutes ni également.

La difficulté est sensible dans un grand nombre d'œuvres contemporaines. Dans les unes, le lecteur constate que l'on s'attache surtout à la cohérence. L'auteur a détaché un thème, le traite jusqu'au fond ou tente de le traiter avec ses implications et conséquences sans jamais le déborder. Il tire de sa théorie une œuvre

claire (au moins en apparence), cherchant ainsi à mettre de l'ordre logique dans l'énorme confusion des idées et l'immense désordre des faits. Le succès de certaines notions (celle de « structure » entre autres) et l'influence de certaines œuvres sont dus à ce souci. La stricte thématization, qui garantit l'unité et la cohésion de la connaissance, ne risque-t-elle pas de laisser échapper une partie des réalités et des nouveautés, à savoir ce qui ne se laisse pas aisément thématiser, conceptualiser à l'aide de concepts éprouvés, et réduire à la cohérence logique ?

D'autres œuvres par contre, plus essayistes, montrent un souci de saisir la complexité, les transformations accélérées et multiples du monde moderne. Ici, les auteurs n'ont pas tort. Ils courent d'autres risques celui de surestimer le changement et de ne pas voir ce qui stagne ou régresse, celui de composer une œuvre rhapsodique et discontinue, sans lien interne entre les parties. Ils ne cherchent ni un fil conducteur pour avancer dans la complexité labyrinthique du monde moderne, ni une définition ou évaluation précise de cette complexité.

## 2.

L'objet de notre étude, c'est la vie quotidienne, avec la pensée ou plutôt le projet (le programme) de la transformer. Or, qu'est-il arrivé ? En quinze années la vie quotidienne a subi de grandes transformations. On a donc pu se demander si ce projet ne se trouvait pas réalisé, d'une façon imprévue et remarquable, par la pratique elle-même. On a également pu se demander si la quotidienneté, précédemment définie (1), ne se résorbait pas soit dans la technicité, soit dans l'historicité ou les modalités de l'histoire, soit enfin dans la politique et les vicissitudes de la vie politique. Ces objections ont assailli ceux qui défendaient notion et projet et l'auteur lui-même. Nous aurons à répondre, une première réponse ayant été à son tour débordée par les circonstances. L'auteur ne songe pas à dissimuler que ces obstacles semés sur le chemin ont ralenti le cheminement.

Il n'est pourtant pas besoin d'une méditation tellement longue, ni d'une documentation très considérable pour constater que la quotidienneté, certes modifiée, et contradictoirement modifiée, n'a

1. — *Critique de la vie quotidienne*, Introduction, Grasset, 1946. Deuxième édition augmentée d'un avant-propos, L'Arche, 1958.

pas disparu. Ni la culture, ni l'histoire, ni la politique, ni la technicité ne l'ont absorbée. En tant que quotidienneté, sa situation se renforce et s'aggrave. Il est vrai que les techniques la pénètrent bien plus qu'il y a dix ou vingt ans, et l'on ne peut nier l'importance des arts ménagers ; mais l'on sait aussi que les techniques et arts ménagers n'ont pas supprimé les aspects les plus triviaux de la vie quotidienne ; réduisant le temps consacré à des travaux fastidieux, ces techniques posent avec acuité le problème du temps disponible et libre. Elles n'ont pas métamorphosé la quotidienneté en activité créatrice supérieure, mais plutôt creusé un vide. Autre exemple les transports aériens ont changé la vie d'assez peu de gens et ne l'ont qu'assez peu changée. En sera-t-il de même pour les transports interplanétaires ? Sans doute. Pendant un laps de temps difficile à prévoir, ces voyages seront réservés à une « élite » technique, sociale et politique. On peut fort bien imaginer qu'un jour « les hommes » auront dépassé les frontières du soleil, alors que sur terre d'autres hommes, des paysans, continueront à travailler à la houe, à transporter des fardeaux sur des mulets ou des ânes, et peut-être à souffrir de la faim. *L'inégal développement*, sur lequel nous aurons beaucoup à apprendre et à dire, reste la grande loi du monde moderne. Entre le quotidien et la haute technicité, il y a la même distance — le même abîme — qu'entre les crédits investis dans la production de guerre ou l'exploration cosmique et les crédits accordés à la construction de cités nouvelles et de « grands ensembles ».

Seuls les jours révolutionnaires, les journées « qui équivalent à vingt années ordinaires » (Lénine) permettent à la vie quotidienne de courir après l'histoire et parfois de la rattraper momentanément. Elles ont lieu, ces journées, lorsque et parce que les gens ne veulent plus et ne peuvent plus vivre comme avant ; la quotidienneté établie ne leur suffit plus et ne les satisfait plus. Alors, brisant les limites du quotidien, le vécu et l'historique se rapprochent. Ils coïncident un moment, puis se séparent, du moins selon notre expérience de la vie et de la société dites « modernes ». Les grandes effervescences, les pulsions créatrices d'événements révolutionnaires sont des phénomènes totaux. Elles font converger momentanément les éléments de la totalité. Après quoi ces éléments se disjoignent. Les résultats de l'histoire diffèrent des intentions poursuivies et des buts projetés, ce que nous appellerons la « dérive de l'histoire ». Certains éléments de la totalité s'affirment et deviennent quasi auto-

nomes arts, techniques, politiques, sciences. Le quotidien se replie sur lui-même. Pour comprendre ces rapports complexes, on peut partir soit de l'historique et du politique, soit du quotidien. C'est la seconde voie que nous choisissons ici. La première n'est ni fausse ni mauvaise ; elle aboutit parfois à une impasse. Tantôt le théoricien politique conseille de laisser mûrir lentement les situations pour que le vécu et l'historique se rejoignent à nouveau ; la patience a des vertus révolutionnaires. Tantôt le même théoricien de l'histoire politique conseille de se hâter, puisque l'humanité se pose seulement les problèmes qu'elle peut résoudre, que les moments historiques sont rares et courts et que celui qui les laisse passer paie cher son manque d'impatience et d'imagination...

Enfin, dernier point, la vie publique (politique) et la vie privée se sont indéniablement pénétrées. La vie privée est aujourd'hui imprégnée d'informations générales, sociales et politiques. Réciproquement, la vie publique et politique s'est « personnalisée », comme on dit. Que ressort-il de cette interaction ? Nous le montrerons : une incontestable « re-privatisation » de la vie pratique et sociale, un repli sur l'existence familiale, c'est-à-dire sur une quotidienneté « privée » (1).

Bien entendu, nous reviendrons sur ces thèmes et ce n'est ici qu'une première réponse à ceux qui, sociologues, historiens, politiques, ont contesté et contestent l'importance des problèmes de la quotidienneté dans le monde moderne et jusqu'à son existence. Refus qui constitue, à l'examen, un étonnant paradoxe dont il conviendra de chercher les raisons et le sens. En attendant, soulignons à nouveau l'effort de la littérature, du cinéma et même de quelques spécialistes des sciences sociales, pour se rapprocher du « vécu », pour éliminer les transpositions arbitraires du quotidien, pour saisir « l'extraordinaire de l'ordinaire », et « le sens de l'insignifiant ». Ce qui, en dehors de toute appréciation sur la valeur de tel roman ou de telle théorie esthétique ou de tel film (2), confirme la validité d'une étude critique de la vie quotidienne.

1. Cf. infra, et Jean Lacroix, *Cahiers I.S.E.A.*, série M, n° 10, « Le public et le privé » (1961).

2. — Par exemple, pour 1961, *Les petits enfants du siècle*, de Christiane Rochefort, ou *Chronique d'un été*, film de Jean Rouch et Edgar Morin. Cf. également la définition donnée du « roman » par Lucien Goldmann « La forme romanesque nous paraît être la transposition sur le plan littéraire de la vie quotidienne dans la société individualiste née de la production pour le marché... » (*Méditations*, II, p. 149).

## 3.

L'Introduction à la *Critique de la vie quotidienne* proposait un programme de recherches empiriques et théoriques, et d'abord l'élaboration d'une *théorie du besoin*.

Ce programme s'est révélé difficile à accomplir, pour des raisons que nous allons immédiatement exposer, en toute clarté, d'autant qu'elles ne compromettent à notre avis ni le concept de quotidienneté, ni le programme. Au contraire elles les consolident, en mettant l'accent sur les problèmes réels et complexes qui leur sont liés.

Il est facile de manipuler des concepts établis et un peu usés. L'étude empirique de la réalité sociale demande plus de patience ; elle n'est pas plus malaisée. La véritable difficulté commence lorsque la réflexion confronte de nouveaux concepts, encore mal explicités, avec une abondante documentation empirique, et qu'elle refuse simultanément de renoncer aux concepts pour accepter une poussière de constatations et de renoncer aux faits pour accepter une abstraction conceptuelle. Selon son programme, l'étude analytique et critique de la vie quotidienne se prête particulièrement à la jonction des faits et des concepts. Cela ne signifie pas qu'elle ait devant elle une voie royale et tracée d'avance, mais au contraire qu'elle doit se frayer son chemin entre les méditations philosophiques et les recherches parcellaires et spécialisées.

Quand on sait manier les concepts généraux, on peut définir l'homme comme « être de besoin » et construire une théorie sur le besoin et le monde du besoin.

On montrera comment, par le besoin et le manque et la conscience du manque, l'homme et sa conscience sortent de la nature, de l'enfance, de la féerie magique, non sans nostalgie et regrets. C'est par la privation que la conscience se découvre jetée dans la vie et le monde, obligée de créer son monde dans une distance vis-à-vis de l'être initialement donné (naturel) et vis-à-vis de soi-même, astreinte à toujours recréer et à toujours franchir cette distance. L'étonnement divin des yeux qui s'ouvrent au monde et la merveille des premiers sourires ne suffisent pas. Il faut à l'homme éprouver le manque pour travailler et créer. Sans le besoin et le manque éprouvés, sans la privation et le dénuement subis ou possibles, pas d'émergence de l'être-conscience, pas de surgissement de



la liberté. L'être reste prisonnier de sa patrie natale la « nature » et l'inconscient. C'est dans et par le besoin que la liberté naît et trouve l'occasion de s'exercer, en découvrant la fissure dans le réel qui lui permet de pénétrer ce dur réel et de le modifier. C'est enfin à partir du besoin comme manque que l'homme explore un monde de possibilités, les crée, choisit entre elles et réalise. Il devient historicité. Sa conscience ne peut se clore. Des consciences individuelles s'ouvrent sur les consciences sociales et inversement, et la multiplicité des consciences humaines s'ouvre sur le monde.

Cet ensemble de propositions peut se réclamer de textes classiques, et notamment d'un grand nombre de textes de Marx, les uns très connus, les autres moins (1). Le résultat d'une telle élaboration théorique (qui pourrait longuement se développer) ne manque pas d'intérêt ; mais c'est de la philosophie au sens admis et classique une philosophie du manque et du besoin, unilatérale et abstraite comme toute philosophie. Elle « mondifie » le besoin.

Quittons sans l'oublier cette élaboration conceptuelle ; regardons du côté de ce qu'on appelle le « concret » (à tort il y a aussi du concret dans l'abstraction philosophique). Dans la presse, dans la publicité (images ou textes), dans les comptes et budgets de ménage, ou plus simplement dans le langage, on relève aisément l'expression d'un nombre immense de besoins. Ces besoins sont précis, ainsi que les biens (les objets) proposés ou imposés pour leur satisfaction. Ce n'est plus le besoin en général que nous considérons, c'est le besoin de ceci ou de cela, défini donc par rapport avec « ceci » ou « cela » (l'objet, le produit, le bien — son absence ou sa jouissance). Remarquons que le concept apparemment clair de satisfaction et d'accomplissement d'un besoin — le besoin de *ceci* ou de *cela* — est en réalité très obscur. L'être entier se sent concerné par le besoin, que ce dernier soit ou non satisfait. Allons-nous nous contenter de décrire, de classer, de « typifier » ces besoins ? C'est ce que fait l'économiste spécialisé dans l'étude de la consommation, ou le sociologue purement empirique. Le vrai problème, pour nous, c'est de passer du *besoin en général* (comme forme d'existence, comme manifestation de l'être) au *besoin de ceci ou de cela* (c'est-à-dire au désir social et individuel à la fois, tel qu'il se manifeste dans la vie quotidienne). Ce passage théorique se révèle non pas impossible, mais d'une prodigieuse complexité. Il nous faut joindre une analy-

1. — Cf. le livre de Dionys Mascolo *Le Communisme*, qui les contient presque tous. (Editions Gallimard).

tique des besoins à une détermination dialectique des désirs. Le problème est alors de ne pas perdre en route le concept générique ou général, celui de l'homme comme « être de besoin », en affrontant la masse des faits actuels, pour parvenir à une théorie des situations (concrètes, évidemment) de l'homme social.

Ne craignons pas d'anticiper et de déflorer la partie de cet ouvrage qui sera explicitement consacrée à ce problème. Ici pas plus qu'ailleurs nous n'éviterons les répétitions, les reprises du même thème, les éclairages différents sur le même objet ou les saisies d'objets différents avec le même concept. Que donne l'expérience sociale ? Des *désirs*, et des désirs fugitifs et multiples, avec leurs « motivations ». Malgré le caractère indécis de ce dernier concept, ou plutôt à cause de ce caractère, il désigne quelque chose de diffus, d'obscur et de réel. Surestimer les « motivations » des désirs et les désirs eux-mêmes, c'est tomber dans le subjectivisme, le psychologisme et l'idéalisme classique. Les négliger, c'est tomber dans le matérialisme et dans le déterminisme simplifiés et vulgaires, en oubliant les profondeurs obscures de l'homme et de son développement. Il y a des désirs innombrables, avec des motivations parfois étranges. Il y a peu de besoins fondamentaux la faim et la soif, le sexe, peut-être le jeu, peut-être le simple besoin de dépenser l'énergie accumulée. Les théoriciens ne sont d'accord ni sur la qualité et la quantité des besoins « élémentaires », ni sur la possibilité de les réduire à un seul, initial, primordial, fondamental libido, « Trieb », pulsion, volonté d'être ou de puissance, etc. Comment passer du besoin ou des besoins aux désirs ? C'est-à-dire *que se passe-t-il entre eux*, dans le *passage* des uns aux autres ?

Le besoin se détermine biologiquement, physiologiquement. Il est « générique » : il appartient à l'espèce humaine. Le désir est individuel et social à la fois, c'est-à-dire reconnu — ou exclu — par une société. Le besoin se détermine quantitativement ; un organisme humain a besoin de tant de calories, de tant d'heures de sommeil, etc. Une industrie a besoin de tant d'énergie et de tant de matières premières, de tant de machines. Le désir serait plutôt qualifié ou qualitatif. Mais ces énoncés sont trop simples. Le besoin est aussi spontanéité, vitalité, donc profondeur et rapport avec la profondeur. Ainsi le besoin sexuel apparaît génériquement lié à la reproduction ; dans l'individu il ne se sépare pas d'un organe, de son fonctionnement, d'une certaine quantité déterminée de matière organique, sperme ou ovule. En même temps, dans ce besoin, à tra-

vers lui, ce n'est pas seulement le drame des rapports de l'individu avec un autre (ou l'autre) individu qui s'esquisse et s'annonce, ce n'est pas seulement le drame du rapport de l'individu avec l'espèce, c'est l'universalité qui se propose ou se refuse. Ce sont les problèmes (ou comme disent les philosophes la problématique) de l'amour. Le fait biologique et organique apparaît tantôt comme un noyau initial et singulier de l'être, tantôt comme particularité des groupes (la famille), tantôt comme généralité des problèmes relatifs à l'espèce, tantôt enfin comme universalité proposée. Nous ne pouvons nous en tenir au fait organique ou biologique ; comme tel, il est aussi abstrait que l'idée en soi et absolue de l'Amour...

D'autre part, il est encore trop simple de déclarer qualitatif le désir et quantitatif le besoin — psychologique et sociologique (ou psychosocial) l'un, biologique et physiologique l'autre. Il y a des besoins sociaux, objectifs, quantifiables besoins de tant de ressources énergétiques, de tant de logements ou d'écoles, etc. Les économistes, les sociologues connaissent bien ces besoins. Au niveau sociologique (pour employer ce terme encore inéclairci, le « niveau ») besoin et désir se dédoublent encore. Une même réalité humaine apparaît sous deux aspects, l'un brutalement objectif, le besoin social (de ceci ou de cela) — l'autre subtilement subjectif, le désir (de ceci ou de cela ou d'autre chose à travers ceci et cela, ou même de rien et d'infini et de pure surprise) avec les motivations qui donnent un sens à l'objet désiré et au désir lui-même.

Entre besoin et désir, il y a beaucoup de médiations. A vrai dire, il y a tout la société entière (activités productrices et modalités de la consommation), la culture, le passé et l'histoire, le langage, les normes, les injonctions et les interdictions, la hiérarchie des valeurs et des préférences. Le désir ne devient tel que pris en charge par l'individu à travers ses conflits, voulu et accepté, confronté consciemment avec le « bien » (l'objet) et la jouissance apportée par ce bien. Il ne devient vraiment désir qu'en devenant puissance vitale et spirituelle, acceptée et exercée par l'individu, vie métamorphosée en conscience créatrice, créante et créée en redevenant besoin. Initialement, le besoin est nature ; il devient œuvre et s'achève en œuvres.

C'est là un immense trajet, coupé d'obstacles et d'embûches, de lacunes et d'abîmes. Une telle définition du désir semble s'imposer, parce qu'elle condense l'expérience. Et cependant, si on l'accepte, elle indique une limite, une sorte d'horizon. On peut se demander

s'il y a jamais eu un désir vrai ou même un vrai désir véritablement accompli. Kant, théoricien de l'acte vertueux, se demandait si jamais il y avait eu action vertueuse conforme à son concept. Tout au long de l'immense trajet, que de risques d'échecs, de déviations, de régressions, d'erreurs réparables ou non ! Seulement, il existe des systèmes d'auto-régulation, des *feed-backs*, fragiles peut-être mais réels dans des cadres et des structures déterminés ; un équilibre global s'établit entre besoins divers, entre satisfactions et insatisfactions, comme entre offres et demandes. Psychiquement par contre l'auto-régulation ne paraît pas exister. L'équilibre des désirs, toujours relatif et remis en question, se conquiert et se reconquiert sans cesse. Sans cesse nous menacent le pathologique et l'anormal, dans le tissu de la quotidienneté.

Les rêves, avec leurs discontinuités, leurs surprenants « suspenses » et leurs absurdités apparentes résumant le passage du besoin au désir. Ils refont le chemin de la certitude du besoin à l'incertitude du désir. Ils condensent dramatiquement une énorme histoire dramatique, sociale et individuelle, jalonnée de symboles. Ils ne montrent pas seulement les échecs et le risque de l'échec possible, mais devant l'échec possible la solution illusoire qui rend inévitable un autre échec plus grave : nostalgie de la tiède patrie perdue, retour en arrière vers l'originel sans problèmes, répétitions, recours aux symboles pour s'y réfugier, fuites vers l'être naturel pour éluder les problèmes de l'être à conquérir. Dans un « digest » spontané du drame du désir, le rêve signale en les aggravant les lacunes et les déviations. S'il re-produit la naissance incertaine du désir, celui-ci ne doit-il pas pour se produire au dehors suivre les lignes du rêve, en allant au-delà de la surface critique qui sépare le sommeil de la veille et les images de la quotidienneté ?

Nous entrevoyons un mouvement dialectique infiniment complexe, que nous résumerons pour l'instant en quelques propositions :

a) Le désir est profondément différent du besoin. Il peut même aller jusqu'à lutter contre le besoin, jusqu'à s'en affranchir.

b) Pourtant, initialement, il n'y a pas de désir sans un besoin qui soit son noyau, son point de départ, sa « base » ou son « fondement ». Un désir sans besoin, purement factice, n'est qu'un cas-limite, que les valeurs morales ou esthétiques les plus subtilement affinées, ou les comportements les plus éloignés du naturel, parviennent mal à réaliser.

c) Le désir retourne tôt ou tard vers le besoin pour le reprendre

et s'y reprendre, pour s'y réinvestir en retrouvant la spontanéité et la vitalité. Il traverse ainsi l'objectivité, l'impersonnalité, l'indifférence du besoin social proprement dit, accepté et reconnu comme tel.

Ce mouvement dialectique parcourt la quotidienneté. Il l'anime. C'est en elle qu'il se déroule ou se bloque, dans un mélange toujours surprenant d'opacité et de transparence, de clairvoyance et d'aveuglement, de déterminabilité et de fugacité.

Il y a donc passage, tantôt ininterrompu tantôt rompu, du besoin au désir à travers le social et la société entière. Entre moi-même et moi, ou si l'on veut entre « je » et « moi », ou plutôt entre « moi » et « je » pris dans la vie quotidienne, il y a tout, et d'abord le langage qui permet d'atteindre la conscience du désir et de l'insérer dans la praxis (sociale).

Mais cette vision est encore trop simple. La transition du besoin au désir et le retour vital du désir au besoin pour s'y retremper, cette transition déjà difficile en raison de la complexité du cheminement est de plus faussée par des interventions étrangères. Nous vivons dans une société déterminée (bourgeoise ou capitaliste, la société socialiste étant différente et d'ailleurs trop mal connue pour que l'étude de sa quotidienneté puisse être abordée). Dans la « société de consommation » prétendument fondée sur la consommation de masse et la production massive pour les besoins, les fabricants de produits et de biens à consommer s'efforcent aussi de fabriquer les consommateurs. Ils y parviennent dans une large mesure.

Le consommateur ne désire pas. Il subit. Il a des « comportements » bizarrement « motivés ». Il obéit aux suggestions et aux ordres que lui donnent la publicité, les services de vente ou les exigences du prestige social (sans compter les préoccupations de solvabilité, qui ne sont pas négligeables). Le circuit du besoin au désir et du désir au besoin est constamment rompu ou déformé. Ces « ordres » venus du dehors se traduisent dans la subtilité abstraite, la dispersion et l'absurdité concrète des « motivations ». Les désirs ne correspondent plus à de vrais besoins ; ils sont factices. Le besoin ne se métamorphose plus en désir. Le processus se complique ou se défait. Il ne disparaît cependant pas ; il va toujours du vital au social, du manque à la capacité, de la privation à la jouissance, même si sa nature n'est pas connue et reconnue. Pourtant, le « système des besoins », dans lequel Hegel voyait la substance et le ciment de la vie sociale, ne semble plus un système

cohérent. Il est dissocié ou brisé. La vie quotidienne, selon l'expression énergique de Guy Debord (1), est littéralement « colonisée ». Elle est menée à l'extrême aliénation, c'est-à-dire à l'insatisfaction profonde, au nom des techniques récentes et de la « société de consommation ». Or, ces techniques rendraient possible une quotidienneté autre et différente. D'autre part, ces mêmes causes produisant partout les mêmes effets, nivellent les besoins sociaux, alignent les « désirs » les uns sur les autres ; elles remplacent les anciens « genres de vie » si divers, par des quotidiennetés analogues sinon identiques.

*Donc, pas de connaissance de la quotidienneté sans connaissance de la société entière. Pas de connaissance de la vie quotidienne, ni de la société, ni de la situation de la première dans la seconde, ni de leurs interactions, sans une critique radicale de l'une et de l'autre, de l'une par l'autre et inversement.* Pour cette connaissance, les concepts *négatifs* (distance et lacune, insatisfaction, frustration, ou plus généralement *aliénation*) sont aussi indispensables que les notions *positives* utilisées par les sciences parcellaires.

#### 4.

L'Introduction à la *Critique de la vie quotidienne* annonçait également un tableau de la situation des femmes dans la société moderne. Deux séries de considérations appuyaient ce projet. En premier lieu, la vie quotidienne pèse de tout son poids sur « les femmes » en général ; elles la subissent plus que « les hommes », malgré de très notables différences selon les classes sociales et les groupes. Leur situation résume la quotidienneté. Secondement, cette situation désigne et mesure le degré de réalisation (ou de non-réalisation) de l'humain dans une pratique sociale déterminée, c'est-à-dire à un certain niveau de développement économique et social, à un certain degré de culture et de civilisation.

Or, depuis dix ans, ce thème (« la situation des femmes » ou « la condition féminine ») est tombé dans la banalité littéraire et journalistique. Il a donné lieu à des polémiques aussi vagues que violentes, et à des études très spécialisées sur des points intéressants mais d'une importance minime.

Les polémiques ont eu ceci de particulier qu'elles se reliaient directement à des questions politiques et à certaines positions poli-

1. — *Internationale Situati iste*, 1961, n° 6, p. 20-27.

tiques étonnantes (1). Comme dans toute polémique, la mauvaise foi s'en mêle. Exigence d'option, c'est-à-dire de choix, prise de parti, esprit partisan, esprit de parti font une confusion inextricable. Chacun excelle à saisir les faiblesses de l'autre. Ainsi les partisans des femmes n'ont aucune peine à montrer, chiffres et textes en main, à quel point notre société persiste à les défavoriser. Les adversaires de ce néo-féminisme n'ont aucune peine à montrer, chiffres et textes en main, qu'une sorte de matriarcat ou de gynécocratie moderne nous menace.

Il était difficile d'intervenir sans prendre parti dans des polémiques mal engagées. Misogynes et gynolâtres se sont affrontés. A quoi bon intervenir ? La critique de la vie quotidienne a le temps pour elle ; elle suppose de la patience ; elle favoriserait plutôt ceux qui laissent mûrir les situations (mais elle s'écarte de ceux qui les laissent pourrir, et qui sont d'un autre type humain).

L'étude de la réalité féminine implique d'abord l'intervention de concepts encore peu élaborés, par exemple celui d'*ambiguïté*. Nous disons ici que ce concept est peu élaboré, car on confond souvent l'intuition confuse de situations obscures avec un concept. Si l'objet du concept d'ambiguïté se révèle confus et trouble, le concept ne doit en être que plus clair et mieux explicité (2). Qu'il y ait dans « l'être » ou « l'existence » ou dans la « vie » ou dans la « praxis », du trouble et de l'obscur, qui le nie aujourd'hui.

1. — Rappelons les discussions passionnées, à incidences pratiques et politiques, sur le contrôle des naissances et le « *planning familial* ». L'opposition au « *birth control* » des marxistes officiels et du parti communiste a été pour beaucoup dans les divergences aggravées au cours de cette période. Cette attitude a un grand intérêt théorique. Elle montre notamment que dans le mouvement marxiste et communiste officiel, l'idée du pouvoir (technique) de l'homme sur la nature et le monde extérieur a supplanté jusqu'à nouvel ordre l'idée marxiste de *l'appropriation* par l'homme de la nature et de sa propre nature.

2. — Simone de Beauvoir a eu le mérite d'introduire ce concept dans la philosophie et dans l'étude de la situation des femmes. Elle ne l'a pas éclairci. Jusqu'aux œuvres de Simone de Beauvoir, les femmes — entendons par ce mot les lectrices de philosophes et leur entourage — refusaient d'être des « choses » ou des « marchandises ». Depuis la parution de ces œuvres, les mêmes femmes se disent des « sujets » qui ne veulent pas être traités en « objets ». Par malheur, l'observateur peu complaisant remarque que beaucoup d'entre elles jouent sur les deux tableaux : celui de l'objet (elles se veulent belles, parées, désirables, désirées) et celui du sujet (elles se veulent libres, reconnues comme telles). D'où une ambiguïté supplémentaire, due au vocabulaire philosophique, et qui a d'ailleurs l'agrément d'un jeu. Au surplus, comme l'a dit une femme d'esprit « Le plus objet des deux n'est pas toujours celui qu'on pense... »

d'hui ? Si le concept du trouble et de l'obscur reste trouble et obscur, si donc il n'est pas un concept, l'irrationalisme l'emporte. Si le concept du trouble et de l'obscur peut s'éclaircir, un rationalisme (relatif) domine.

L'étude de la presse féminine, et surtout de la presse dite « du cœur », révèle un monde féminin d'une ambiguïté singulière. La promotion sociale des femmes, à la fois évidente et incertaine, ne paraît pas avoir dépassé certaines particularités (elles-mêmes ambiguës) du groupe social sans contours bien définis qu'elles forment. Dans le « monde féminin » l'analyste note d'innombrables résurgences de mythes, de symbolismes cosmologiques ou anthropologiques, périmés du point de vue de la technique et de la science modernes. Les résurgences ne se séparent pas de faits analogues à un niveau plus élevé apparemment que celui de la « presse du cœur » ; dans la littérature, l'art et la culture, on a vu renaître les mythes, en même temps qu'une critique plus fine qu'autrefois s'attaquait à ces mythes ; on a vu apparaître des symbolismes, notamment au cinéma, cependant que les vieux symboles se discréditaient et que l'anti-symbolisme se répandait sous couleur de réalisme ou de néo-classicisme.

L'analyste s'interroge sur ces phénomènes contradictoires. Il se demande quel est le rapport entre le quotidien et l'imaginaire dans des publications qui paraissent à des millions d'exemplaires. D'un côté il cherche à discerner des thèmes (la chance et la malchance, le hasard et le destin, le bonheur et la fatalité) avec leurs combinaisons, rapportées à leur cadre de référence cosmologique : les astres et leurs conjonctures. D'autre part, il cherche à saisir la tonalité affective que ces lectures entretiennent. Il découvre un mélange ambigu de textes très pratiques et de textes relevant de l'imaginaire. Il a l'impression que souvent les textes pratiques (telle recette de cuisine, telle composition de repas, tel patron de robe...) se lisent sur le mode du rêve et qu'inversement les textes imaginaires se lisent à l'instar du pratique, dans un va-et-vient perpétuel de l'un à l'autre, dans une incessante équivoque qui s'entretient elle-même indéfiniment.

Le sens de cette ambiguïté n'est pas facile à définir. Symptômes de faiblesse et d'infantilisme persistant chez un grand nombre de femmes ? Victoires de l'obscurantisme et de la superstition ? Preuves d'une mauvaise intégration de ce groupe social, « les femmes », à la société globale où nous vivons ? Signes de résistance au primat



de la technologie et de l'idéologie rationaliste dans la société industrielle ? Ou bien au contraire protestation confuse contre les déficiences de la technique ? Perception confuse mais profonde du rôle joué par l'aléatoire ? Nous aurons à répondre à ces questions.

On peut soutenir que ces faits et ces symptômes disparaîtraient au sein d'une société vraiment rationnelle dans laquelle l'intégration des femmes serait achevée et parfaite, où elles travailleraient normalement dans des conditions qui auraient résolu leurs problèmes propres. On peut aussi penser que ce « monde féminin », avec ses mythologies et ses cosmologies (horoscopes, systèmes de correspondances et d'interprétations), montre la permanence d'un besoin ou d'un désir profond, celui de démentir la trivialité du quotidien en l'ouvrant sur le merveilleux et sur une espèce de poésie, tantôt fruste, tantôt subtile, que l'art et la littérature retrouvent à leur manière mais ne parviennent pas à investir dans la quotidienneté. Ce désir d'une autre dimension du quotidien et du social s'adresserait à des représentations révolues. Il n'en serait pas moins légitime, comme un jeu sérieux, comme un esthétisme pour les gens privés d'art.

Plus concrètement, l'analyse des textes et des préoccupations spécifiquement féminines révèle la persistance des *temps cycliques*, d'origine biologique et cosmique, au sein des temps linéaires (rompus ou continus) imposés par la technique et le travail industriel. Or, le rapport du quotidien avec le cyclique et le temps cyclique, celui des jours et des nuits, des semaines et des mois, des saisons et des années, est évident. En outre, la vie physiologique et sociale des femmes les situe à la jonction du secteur dominé et du secteur non dominé, ce qui explique le rôle joué dans leur conscience par les idées de chance, de malchance, de destin. Le lien du « monde féminin » avec la vie quotidienne apparaîtra mieux sous cet éclairage. Il se révélera plus profond que ne le disent les études (indispensables) sur les budgets-temps, sur le travail des femmes hors du foyer familial et dans la famille, etc.

Nous voici à nouveau renvoyés des faits particuliers à la société globale, de l'analyse à la totalité. L'étude séparée de la « condition féminine » recèle plus d'un piège. A partir d'indiscutables particularités, elle risque de reconstituer une entité métaphysique et une qualité occulte — le féminin, la féminité — ou bien au contraire de dissoudre ces particularités en considérant comme

mineurs de grands problèmes quotidiens. Pour éviter ces deux risques, nous ne consacrerons pas à la « condition féminine » une étude distincte. Nous répartirons cette étude dans l'ensemble de la critique de la vie quotidienne. Le programme initial est donc ici remanié. Alors que nous maintenons le projet d'une *théorie du besoin*, nous écartons le thème de la condition féminine pris en soi et séparément.

5.

Les obstacles rencontrés par la recherche critique sur la vie quotidienne n'auraient que le mince intérêt d'anecdotes, s'ils ne constituaient une expérience théorique. Nous sommes ici dans le domaine du mouvement, en même temps que dans le plus fortement « structuré ». Il a fallu, on vient de le voir, reconsidérer le concept de la vie quotidienne, l'approfondir, le modifier en fonction de réalités nouvelles, le situer dans la société globale. La recherche portait sur un immense amas de faits empiriques (tels que l'apparition de nouveaux besoins) et sur un immense amas de documents (tels que la « presse féminine » et ses thèmes). En même temps, une difficile conceptualisation — comme on dit dans le jargon des sciences sociales — devait se poursuivre.

La recherche dans le domaine des abstractions scientifiquement nécessaires (des *concepts*) a pris un triple aspect. Il a fallu soumettre à l'épreuve des faits un certain nombre de notions et d'instruments méthodologiques déjà admis mais pas toujours mis au point. Exemple la notion de *niveau*, à laquelle un paragraphe spécial sera consacré pour montrer comment la vie quotidienne est un *niveau* de la réalité sociale. Il a fallu introduire aussi des concepts neufs, mais correspondant à une certaine étape de la connaissance et par conséquent recoupant d'autres préoccupations et d'autres recherches que celles relatives à la vie quotidienne. Exemple le concept du *champ sémantique (global ou total)* auquel sera également consacré un long paragraphe. Corrélativement, il a fallu *dialectiser des concepts*, connus et admis ou non. Enfin, il a fallu tenter de mettre un peu d'ordre dans l'immense confusion théorique et pratique qui semble un aspect peu négligeable de la modernité en général et des sciences sociales en particulier. Cette confusion tient à la fois à la profusion des hypothèses, au nombre considérable des travaux, à leur fécondité fort inégale. En essayant d'y mettre un peu d'ordre et de clarté, il faut se garder

de la technologie et de l'idéologie rationaliste dans la société industrielle ? Ou bien au contraire protestation confuse contre les déficiences de la technique ? Perception confuse mais profonde du rôle joué par l'aléatoire ? Nous aurons à répondre à ces questions.

On peut soutenir que ces faits et ces symptômes disparaîtraient au sein d'une société vraiment rationnelle dans laquelle l'intégration des femmes serait achevée et parfaite, où elles travailleraient normalement dans des conditions qui auraient résolu leurs problèmes propres. On peut aussi penser que ce « monde féminin », avec ses mythologies et ses cosmologies (horoscopes, systèmes de correspondances et d'interprétations), montre la permanence d'un besoin ou d'un désir profond, celui de démentir la trivialité du quotidien en l'ouvrant sur le merveilleux et sur une espèce de poésie, tantôt fruste, tantôt subtile, que l'art et la littérature retrouvent à leur manière mais ne parviennent pas à investir dans la quotidienneté. Ce désir d'une autre dimension du quotidien et du social s'adresserait à des représentations révolues. Il n'en serait pas moins légitime, comme un jeu sérieux, comme un esthétisme pour les gens privés d'art.

Plus concrètement, l'analyse des textes et des préoccupations spécifiquement féminines révèle la persistance des *temps cycliques*, d'origine biologique et cosmique, au sein des temps linéaires (rompus ou continus) imposés par la technique et le travail industriel. Or, le rapport du quotidien avec le cyclique et le temps cyclique, celui des jours et des nuits, des semaines et des mois, des saisons et des années, est évident. En outre, la vie physiologique et sociale des femmes les situe à la jonction du secteur dominé et du secteur non dominé, ce qui explique le rôle joué dans leur conscience par les idées de chance, de malchance, de destin. Le lien du « monde féminin » avec la vie quotidienne apparaîtra mieux sous cet éclairage. Il se révélera plus profond que ne le disent les études (indispensables) sur les budgets-temps, sur le travail des femmes hors du foyer familial et dans la famille, etc.

Nous voici à nouveau renvoyés des faits particuliers à la société globale, de l'analyse à la totalité. L'étude séparée de la « condition féminine » recèle plus d'un piège. A partir d'indiscutables particularités, elle risque de reconstituer une entité métaphysique et une qualité occulte — le féminin, la féminité — ou bien au contraire de dissoudre ces particularités en considérant comme

mineurs de grands problèmes quotidiens. Pour éviter ces deux risques, nous ne consacrerons pas à la « condition féminine » une étude distincte. Nous répartirons cette étude dans l'ensemble de la critique de la vie quotidienne. Le programme initial est donc ici remanié. Alors que nous maintenons le projet d'une *théorie du besoin*, nous écartons le thème de la condition féminine pris en soi et séparément.

5.

Les obstacles rencontrés par la recherche critique sur la vie quotidienne n'auraient que le mince intérêt d'anecdotes, s'ils ne constituaient une expérience théorique. Nous sommes ici dans le domaine du mouvement, en même temps que dans le plus fortement « structuré ». Il a fallu, on vient de le voir, reconsidérer le concept de la vie quotidienne, l'approfondir, le modifier en fonction de réalités nouvelles, le situer dans la société globale. La recherche portait sur un immense amas de faits empiriques (tels que l'apparition de nouveaux besoins) et sur un immense amas de documents (tels que la « presse féminine » et ses thèmes). En même temps, une difficile conceptualisation — comme on dit dans le jargon des sciences sociales — devait se poursuivre.

La recherche dans le domaine des abstractions scientifiquement nécessaires (des *concepts*) a pris un triple aspect. Il a fallu soumettre à l'épreuve des faits un certain nombre de notions et d'instruments méthodologiques déjà admis mais pas toujours mis au point. Exemple la notion de *niveau*, à laquelle un paragraphe spécial sera consacré pour montrer comment la vie quotidienne est un *niveau* de la réalité sociale. Il a fallu introduire aussi des concepts neufs, mais correspondant à une certaine étape de la connaissance et par conséquent recoupant d'autres préoccupations et d'autres recherches que celles relatives à la vie quotidienne. Exemple le concept du *champ sémantique (global ou total)* auquel sera également consacré un long paragraphe. Corrélativement, il a fallu *dialectiser des concepts*, connus et admis ou non. Enfin, il a fallu tenter de mettre un peu d'ordre dans l'immense confusion théorique et pratique qui semble un aspect peu négligeable de la modernité en général et des sciences sociales en particulier. Cette confusion tient à la fois à la profusion des hypothèses, au nombre considérable des travaux, à leur fécondité fort inégale. En essayant d'y mettre un peu d'ordre et de clarté, il faut se garder

de simplifier et d'introduire des cohérences factices. Ce risque a déjà été signalé. Nous le retrouverons à propos de notions indispensables, mais dont l'usage et l'abus faciles permettaient de substituer à la complexité des faits des cohérences séduisantes et superficielles. Exemples les notions de *structure* et de *totalité* auxquelles seront aussi consacrées quelques considérations méthodologiques.

6.

Parmi les obstacles, l'un d'eux mérite plus qu'une mention. Les controverses idéologico-politiques, inévitables, indispensables, ont troublé l'atmosphère de la recherche.

Le secteur des sciences sociales est lié à de trop grands intérêts pour éviter ces dégâts. Que les discussions y atteignent la plus extrême vivacité, c'est peut-être souhaitable. Tout compte fait, cela vaut mieux que la stagnation ou l'indifférence. Le pire, c'est que l'un n'empêche pas toujours l'autre et que stagnation et indifférence accompagnent parfois de virulentes polémiques, qui ne portent pas sur ce qui est vraiment en question.

Aucune connaissance dans aucun domaine (à plus forte raison en économie politique, en sociologie, en histoire) ne peut avancer sans controverses. Derrière les idées, il y a des hommes, et ces hommes ont des intérêts et des passions. Derrière les hommes, il y a d'autres intérêts plus vastes, ceux des groupes, des classes, des nations. Seul un naïf ou un académique réclamera, dans les sciences sociales, un climat d'aménité et d'agréable sérénité. Mais au-delà de certaines limites, le travail devient presque impossible.

Qu'y a-t-il donc de nouveau, depuis quelques années, dans les controverses ? Ceci. Il était admis comme un fait de civilisation et une acquisition de la culture, que les discussions dégénéraient quand elles employaient l'argument « ad hominem ». Or, depuis quelque temps, beaucoup de discussions sinon toutes (quand elles se déroulent publiquement et ne se bornent pas à des chuchotements et rumeurs) franchissent hâtivement et sans vergogne les limites. On commence par ce qui passait autrefois pour la fin. On vise la personne. On cherche à discréditer, à disqualifier, à déshonorer. De l'interlocuteur, on cherche à montrer qu'il n'est pas « valable ». On le dégrade. En même temps on se dégrade et on l'ignore ; on dégrade la discussion et on feint de l'ignorer.

Si la pensée de la bourgeoisie, le libéralisme y compris, cherche

artificiellement à se maintenir sur les hauteurs de la sérénité, ce qui lui évite les véritables discussions qui vont jusqu'au « fondement », le dogmatisme actuel et surtout le dogmatisme marxiste n'en a pas moins trop longtemps rompu avec les règles du dialogue pour que l'atmosphère s'assainisse rapidement. Les controverses sont devenues sous l'influence du stalinisme des opérations politiques menées avec les techniques de la propagande. Quand on se propose seulement de « neutraliser » l'adversaire, on est bien gentil avec lui. Plus fréquemment, on s'efforce de « l'écraser ». Ces procédés de guerre idéologique ont, comme toujours, largement débordé le cercle restreint de leurs initiateurs. Les mauvaises manières ont fait tache d'huile. Un peu désuètes, les bonnes manières libérales ont offert une résistance timide et faible.

Résultat un terrorisme généralisé qui mériterait une étude particulière et qui fait partie d'une contradiction assez grave et assez visible un peu partout entre l'effort vers une démocratie renouvelée et l'action qui sape cette démocratie par le fondement. Les esprits, les idées, les concepts sont « neutralisés » quand ils évitent « l'écrasement ». Dans la jungle idéologique le terrorisme sévit. Les uns et les autres se servent des mêmes armes : intimidation, menace, répression. Le terrorisme paralyse ; il stérilise. Libéraux ou non, les « résistants » en pâtissent ; les idées perdent leur fraîcheur et leur élan ; les hommes se fatiguent et vieillissent. Autant de gagné pour le dogmatisme et la tyrannie, quelle que soit leur appellation. La force et le pouvoir l'emportent. Procédés du mandarinat intellectuel et techniques du gangstérisme intellectuel se complètent, bien que ce ne soient pas les mêmes hommes qui les utilisent.

## 7.

Sans insister davantage, récapitulons les objections et fins de non-recevoir de ceux qui refusent la notion de « vie quotidienne » ou contestent son intérêt. Leurs arguments ont été formulés souvent verbalement (1), parfois par écrit. Nous résumerons ces arguments sans citer ni de noms ni de textes. Nous commencerons par les moins « intimidants » (entendons par là ceux qui se servent le moins de la méthode d'autorité).

*Objections du sens commun* (ne pas confondre le sens commun,

1. — En particulier dans les réunions du Groupe d'études de sociologie de la vie quotidienne (Centre d'Etudes sociologiques) et dans divers colloques.

reflet trivial d'une pratique parcellaire, avec le bon sens qui se rapprocherait de l'entendement analytique et de la raison cartésienne).

« La vie quotidienne, en général, d'abord ça n'existe pas. Il y a autant de vies quotidiennes que d'endroits, de gens, de façons de vivre. La vie quotidienne n'est pas la même à Tombouctou et à Paris, à Téhéran et à New-York, à Buenos-Aires et à Moscou, en 1900 et en 1960. En fait, qu'entendez-vous exactement par ces mots ? Ce qui se répète chaque jour ? Le fait d'ouvrir ou de fermer les portes ? de manger et de boire ? Seules les fonctions organiques correspondent à votre définition. Aucun intérêt.

« La vie quotidienne en art ? en politique ? C'est alors la vie quotidienne de l'artiste, de l'homme politique, ce qu'ils mangent, ce qu'ils boivent, comment ils digèrent. Aucune importance pour ce qui est de l'art ou de la politique. Votre matérialisme reste vulgaire... »

#### *Réponse.*

« Pensez-vous avoir réellement compris le sens de ces mots *critique de la vie quotidienne* ? S'agit-il de décrire, de comparer et de trouver ce qu'il y aurait d'identique ou de très analogue à Téhéran, à Paris, à Tombouctou, à Moscou ? Un tel dessein serait en effet voué à n'atteindre que l'élémentaire et le physiologique. Le projet d'une critique de la vie quotidienne est tout différent. Il s'agit de déceler ce qui peut et ce qui doit changer et se transformer dans la vie des gens, à Tombouctou, à Paris, à New-York et même à Moscou. Il s'agit de dire de façon critique comment ils vivent ou plutôt comment ils ne vivent pas, ou vivent mal. Iriez-vous jusqu'à prétendre que le quotidien ne peut changer ? Alors, vous détruisez votre argumentation, car vous avez déjà admis qu'il peut changer. La critique suppose des possibilités et des possibilités inaccomplies. A elle de montrer ces possibles et cet inaccomplissement. Pensez-vous que le physiologique — les fonctions organiques, comme vous dites — et l'élémentaire restent extérieurs à la vie sociale, à la culture, à la civilisation, donc immuables ou à peu près ? C'est une affirmation bien contestable et bien dangereuse. Au surplus, le terme « quotidien » vous abuse. Vous le prenez selon la lettre et non selon l'esprit. Pensez-vous que ce qui se reproduit chaque semaine ou chaque saison échappe à la vie quotidienne ? A plusieurs reprises, et nous y reviendrons, nous

avons pris comme un des contenus du quotidien les rythmes et les temps cycliques et tout ce qu'ils ordonnent et commandent, même brisés et morcelés par les temps linéaires, ce qui déborde le « quotidien » étroitement pris. Autre chose croyez-vous que l'art soit à ce point extérieur et supérieur à la vie réelle, que l'artiste crée sur un plan transcendant ? Pensez-vous que la politique et l'Etat soient également au-dessus de la vie quotidienne et en dehors de la société ? La critique de la vie quotidienne englobe la critique de l'art par la quotidienneté et de la quotidienneté par l'art, celle des sphères politiques par la pratique sociale quotidienne et inversement. Elle comprend aussi, dans un sens analogue, la critique du sommeil et du rêve par l'éveil (et inversement), la critique du réel par l'imaginaire et par le possible, et réciproquement. C'est dire qu'elle commence par établir des rapports dialectiques, des réciprocitys et des implications, et non, comme vous le faites, une hiérarchie sans rapports. Notez enfin que vos affirmations sur la diversité des vies quotidiennes est de moins en moins vraie. La civilisation technicienne ou industrielle tend à réduire les écarts des genres de vie (nous ne disons pas les écarts des niveaux de vie) dans le monde entier. Cela dit, votre argumentation a un sens et pose un problème. La vie quotidienne, serait-ce seulement le côté humble et sordide de la vie en général, de la pratique sociale ? Nous avons répondu et nous répondrons encore : *oui et non*. Oui, c'est le côté humble et sordide, mais ce n'est pas que cela. C'est aussi et simultanément le lieu et le temps où l'humain s'accomplit, à moins qu'il n'échoue, parce que c'est le lieu et le temps que ne saisit pas complètement l'activité parcellelle, spécialisée, scindée, quels que soient sa grandeur et son mérite... »

#### *Objections de l'historien.*

« La vie quotidienne, c'est un aspect de l'histoire, intéressant peut-être mais mineur. L'étudier en elle-même et pour elle-même, cela ne va pas sans danger. Ne revenez-vous pas, bon gré mal gré, vers l'anecdotique, à la fois hors de l'événement et hors des causes ou raisons profondes ? Vous avez, depuis quelques années, des volumes et même des collections entières consacrées à la vie quotidienne dans telle société, à telle ou telle époque. Ce sont parfois des œuvres d'historiens sérieux. Ne croyez-vous pas qu'elles passent à côté de l'histoire, qu'elles restent dans le marginal ou



l'anecdotique ? Sauf quand il s'agit de sociétés archaïques, et que des ethnographes les ont écrites, elles ajoutent peu à notre connaissance... »

*Réponse.*

« D'accord avec vous sur un point capital : l'histoire est une science fondamentale. L'être humain est historique et son historicité lui est inhérente il produit et se produit, il crée son monde et il se crée. Cela dit, ne simplifions pas le devenir historique, et gardons-nous de l'historicisme. Tout est historique, soit, mais tout n'est pas également historique. L'histoire comme science n'épuise pas l'humain. Elle ne supprime ni n'absorbe l'économie politique, la sociologie, la psychologie. Souvenez-vous de ce que nous appelons parfois la dérive de l'histoire, à savoir l'écart entre les intentions, les actes, les résultats. L'histoire ne va pas sans critique de l'histoire. Souvenez-vous aussi et surtout de l'inégal développement. Dans les rapports des hommes (groupes humains) avec la nature, celle-ci entre pour quelque chose, n'est-il pas vrai ? et pas seulement l'histoire, la culture, la civilisation... Plus nous nous éloignons de notre société « prométhéenne », plus nous remontons vers les sociétés archaïques, moins la vie quotidienne que nous pouvons reconstituer se distingue de la culture, de l'historicité (pour autant qu'il y ait eu histoire et historicité dans ces sociétés-là). Dans les groupes archaïques, la différence semble disparaître. Le quotidien s'y définirait-il comme le profane par rapport au sacré ? Mais celui-ci hantait celui-là, le moindre objet usuel n'étant pas un produit, encore moins une chose, mais une œuvre de culture et d'art, ébauchée ou parfaite, toujours porteuse de symboles et de significations multiples ! N'idéalisons pas ce passé. Ne tombons pas dans le romantisme ethnographique. Pour nous, ici, il s'agit du quotidien moderne. Nous constatons que l'histoire a eu ce résultat : séparer de l'historique comme tel cet autre aspect de l'histoire et de l'humain qui se nomme le quotidien. Dans notre société, aujourd'hui, vie quotidienne et culture, vie quotidienne et événement historique se dissocient (sans toutefois se désolidariser entièrement). C'est Marx qui a le premier aperçu ce caractère de l'époque. Relisez la *Critique de la Philosophie hégélienne de l'Etat*. Marx indique la scission moderne du privé et du public qui n'existait pas dans l'Antiquité ni au Moyen Age. « L'abstraction de l'Etat comme tel n'appartient qu'au

*temps moderne, parce que l'abstraction de la vie privée n'appartient qu'au temps moderne... L'opposition réfléchie n'appartient qu'au monde moderne. Le Moyen Age est le dualisme réel, le temps moderne le dualisme abstrait* »(1). Nous pourrions, dans cet éclairage, étudier l'histoire littéraire et notamment celle du roman. Nous y verrions le récit romanesque s'éloigner de l'épique et du tragique, comme la quotidienneté qu'il décrit s'éloigne de l'acte historique et de la totalité culturelle. Il est d'ailleurs vrai qu'à certains moments les résultats les plus importants de l'histoire, les institutions, la culture, les idéologies, sont pour ainsi dire ramenées de force vers la vie quotidienne au-dessus de laquelle elles s'érigeaient ; elles s'y voient mises en accusation, jugées et condamnées ; rassemblés, les gens déclarent que ces institutions, ces idées, ces formes d'Etat et de culture, ces « représentations » ne conviennent plus et ne les représentent plus. Alors les hommes réunis en groupes, en classes, en peuples, ne veulent plus et ne peuvent plus vivre comme avant. Ils rejettent ce qui « représentait » leur vie quotidienne passée et la maintenait en les y enchaînant. Ce sont les grands moments de l'histoire les effervescences révolutionnaires. Alors le quotidien et l'historique se rejoignent et même coïncident, mais dans la critique active et violemment négative que l'histoire accomplit du quotidien. Après quoi, la vague retombe et viennent le reflux et l'étalement. N'y a-t-il pas alors d'autres moments où la distance grandit entre ce que l'histoire rend possible et ce qu'elle a réalisé, comme entre ce que les hommes ont voulu, ce qui en résulte et ce qu'ils ont vécu ?... L'histoire, nécessaire, ne se suffit pas. D'autres formes de connaissance et de critique se glissent dans les hommes de cette historicité, qui, d'ailleurs, selon Marx, ne résume que la préhistoire de l'humain.

« En résumé, l'historien veut récuser au nom de sa science la critique de la vie quotidienne ; mais c'est la critique de la vie quotidienne qui récusera et accusera l'histoire comme suite de faits accomplis, en tant que l'histoire a mis la quotidienneté dans l'état où nous la trouvons ! »

#### *Objections du philosophe.*

« Attention ! Il y a des sciences particulières et il y a la phi-

1. — *Critique de la Philosophie hégélienne de l'Etat*, trad. Molitor, p. 71-72.

losophie. Chaque science sociale a son domaine, son vocabulaire, ses concepts spécifiques et ses techniques opératoires. La philosophie, elle, a ses concepts, sa terminologie et son propre projet. Elle veut soit atteindre l'être, soit totaliser le savoir, soit porter ceci ou cela qui lui échappait encore au langage, c'est-à-dire à la conscience et à la connaissance, soit enfin constituer un discours total et totalement cohérent. Votre critique de la vie quotidienne relève-t-elle d'une science sociale particulière ? Il ne semble pas, encore qu'elle laisse transparaître parfois un goût pour la sociologie et même pour un sociologisme unilatéral. Relève-t-elle de la philosophie ? Non, vous le dites vous-même. Elle prétendrait plutôt dépasser la philosophie en la démantelant et en lui dérobant quelques-unes de ses catégories. Bref, elle n'entre dans aucune discipline, étant admis et acquis que ces disciplines correspondent à des démarches théoriques précises et à une certaine structure générale de la connaissance et de la conscience humaines. Au surplus, ce que vous nommez vie quotidienne, c'est simplement le vécu, et le vécu inauthentique : le « on » ou le « ontique » de Heidegger, extérieur à l'ontologique ; c'est précisément ce que le philosophe écarte pour atteindre l'authentique ou pour dévoiler la vérité de l'être. Vous allez épaissir ces voiles au lieu de les soulever, sans pour autant contribuer à accroître le savoir positif et la connaissance du réel. »

### *Réponse.*

« Nous ne reviendrons ici que très brièvement sur la question générale de la philosophie, maintes fois débattue. Faute de se dépasser en se réalisant — ou de réaliser les projets et buts des philosophes en dépassant la pensée philosophique abstraite, — la philosophie se trouve dans une situation difficile. Elle continue en oscillant entre le système et l'essai, entre l'idéologie d'Etat et la critique anarchisante. S'il faut la redéfinir provisoirement, nous pouvons la définir autrement que vous, aujourd'hui comme une tentative pour faire entrer dans un ensemble de réflexions et de concepts la plus grande part possible de l'expérience humaine actuelle, celle de notre époque dite « moderne », aussi bien l'expérience pratique que celle de l'amour, de l'action politique ou de la connaissance. Nous sortons ainsi et de la tradition systématique et de la tautologie en honneur qui fait du discours philosophique une philosophie du discours. Dans cet effort vers une expérience totale (y compris celle des limites du discours) la philosophie com-

prend la critique de la philosophie, et la critique de la vie quotidienne y entre à plus d'un titre. D'abord, c'est un mode du « vécu » que nous n'avons pas le droit de négliger ou de mettre entre parenthèses au nom d'expériences supérieures ou prétendument supérieures. D'autre part, la situation de la quotidienneté après les grandes espérances que suscita la Révolution, n'est-ce pas une expérience spécifique et même une expérience politique ? Que voulait dire Marx quand il affirmait que l'heure venait de ne plus interpréter mais de transformer le monde ? Voulait-il parler seulement du monde extérieur ? Nous disons ici que non. Transformer le monde, c'était, pour Marx, aussi et surtout transformer le monde humain la vie quotidienne. En interprétant le monde, les philosophies apportaient des projets de transformation. Réaliser la philosophie, changer le devenir philosophique du monde en devenir-monde de la philosophie, n'est-ce pas métamorphoser la vie quotidienne ? Nous irons donc jusqu'à soutenir que la critique de la vie quotidienne, critique radicale visant sa métamorphose radicale, seule reprend et continue le projet marxiste authentique dépasser et réaliser la philosophie. Quant au problème que vous posez, celui de la « relevance » par rapport à telle science parcellaire, nous y reviendrons bientôt et plusieurs fois. Vous le posez étroitement, en proscrivant ce qui échappe à ces cadres fixes que vous vous imposez. Ce n'est d'ailleurs qu'un problème secondaire. Il est vrai que la critique de la vie quotidienne soulève la question d'authenticité, mais à sa manière. En soi, la vie quotidienne n'est ni l'authentique ni l'inauthentique. Elle définirait plutôt le milieu et le temps où ils se confrontent, où l'authenticité se vérifie et doit montrer ses titres. Ni l'amour dans la vie quotidienne, ni les rapports entre parents et enfants, pour prendre ici ces exemples, ne sont à l'avance frappés d'inauthenticité. Tout amour ne veut-il pas s'incarner dans le quotidien ? n'est-ce pas son vœu ? Si vous en jugez autrement, c'est que vous définissez l'authentique par l'exceptionnel et finalement par la solitude, l'échec et la mort. Contre cette hypothèse excessive et spéculative, la critique de la vie quotidienne lance son défi : « l'homme sera quotidien ou ne sera pas. Il sera quotidien en dépassant la quotidienneté d'aujourd'hui, ou bien il ne sera plus. Tant que la vie quotidienne n'aura pas radicalement changé, le monde n'aura pas changé et les changements apportés au monde relèveront de la critique radicale !... »

« Quant au « vécu », au « Lebenswelt », son introduction dans

la pensée philosophique marque une date ou plutôt un tournant. Dès lors, la philosophie doit choisir. Ou bien elle se maintient dans ses cadres habituels et conserve ses catégories traditionnelles ; elle se veut pure recherche de l'être par la méditation ontologie. Alors elle verse soit dans le dogmatisme, soit dans la pure et impuissante description de l'existant, soit enfin dans l'irrationalisme. Ou bien elle se métamorphose en une critique de la vie quotidienne qui utilise de façon nouvelle (à déterminer, non sans problèmes et difficultés) les notions anciennes, surtout celle de l'aliénation. L'option n'apparaît pas toujours et partout clairement. Les chemins se croisent. La notion d'inauthenticité, bien que confuse, est une notion critique, qu'à l'occasion nous pouvons reprendre en la modifiant et en lui donnant sens et contenu pratiques.

« Lorsque la philosophie essaie de mettre dans le terme « vécu » une expérience déterminable, elle se rapproche aussitôt d'une analyse critique de la vie quotidienne. Où se donne, où se saisit l'inter-subjectivité dont parle Maurice Merleau-Ponty dans sa dernière œuvre (1) ? La réponse, à notre avis du moins, ne fait aucun doute. Reste à lui ajouter la dimension négative, celle de la critique radicale.

« Peut-être oserons-nous davantage et dirons-nous « Il faut maintenant appeler ou porter au langage cette réalité insaisissable et prégnante, la quotidienneté. Menons au discours cohérent et clair, sans pour autant perdre de vue les limites du langage et du discours, ce qui fut le fonds et le contenu de tant de discours, sans que cela apparût explicitement et manifestement. N'est-ce pas une opération proprement philosophique ou ce qui fut d'après vous-même l'opération essentielle de la philosophie ? Ainsi procédèrent Freud avec le sexe, Marx avec la praxis, le travail et les rapports de production, Hegel avec les mouvements dialectiques, Aristote avec le langage, le Logos et la Logique, d'autres avec la vie politique, l'Etat, l'histoire, etc. A partir d'un tel acte théorique, d'autres créations qui le dépassent deviennent possibles... Serait-ce trop ambitieux ? »

#### *Objections des sciences parcellaires.*

« Les sciences sociales : économie, histoire, sociologie, psychologie, en sont au stade empirique et positif, à celui de la spéciali-

1. — « Philosophie et Sociologie *Signes*, p. 137-139, Gallimard 1960.

sation. Elles ont définitivement laissé en arrière les généralités empiriques et philosophiques. Le savant doit définir un *champ* aussi étroit que possible. Il doit ensuite l'explorer, l'approcher, puis le traiter de façon précise et dès qu'il peut le quantifier. Ce savant n'admettra donc pas plus le concept de « vie quotidienne » que n'importe quel autre concept général et global. A plus forte raison refusera-t-il une « critique » qui ne peut distinguer la valeur du fait positif, puisque par essence elle nie le fait au nom d'une valeur. Le savant se veut purement empirique et purement positif. »

### Réponse.

« Les spécialistes ont tous les droits, sauf celui d'imposer silence à la pensée critique au nom d'une conception du réel qu'ils explicitent rarement et qui ne s'impose en rien. La « positivité » de ce réel relève de la pensée critique, et celle-ci commence par établir que le négatif et le possible sont aussi « réels » que le réel positif. La conception d'une réalité qui appartiendrait au spécialiste qui s'en occupe produit une curieuse attitude un paternalisme, quand ce n'est pas un impérialisme. Rien n'autorise ces spécialistes à considérer de haut et de loin la vie quotidienne parce qu'elle ne leur paraît pas digne d'une spécialité. Il serait d'ailleurs facile de montrer que leurs spécialités mordent souvent sur la vie quotidienne : ils la découpent techniquement. Trop de spécialistes considèrent leur « champ » comme une propriété privée. Quant à leur « réel », ils ont une curieuse façon de le traiter, qui consiste à l'épaissir, à le rendre consistant, à le durcir jusqu'à ce qu'il ait l'air de tenir. Comme disent d'une crème ou d'une mayonnaise les ménagères ils le font prendre. Une fois « pris », ce réel n'est plus un petit champ ; c'est un domaine, une région, voire, si le traitement est habile, un petit « monde ». Ensuite, ses droits établis et ses titres de propriété en main, le spécialiste peut jouir en toute tranquillité de ses biens et penser à les transmettre par héritage. Il peut aussi vouloir arrondir son champ et l'étendre. Il devient un tantinet impérialiste. Ainsi fonctionne l'attitude aliénante et aliénée, réifiante et réifiée, du spécialiste devenu sans s'en apercevoir un technocrate. Toutefois, la meilleure réplique possible, c'est d'intégrer à une « élaboration conceptuelle » et à un ensemble cohérent les recherches empiriques. Nous pensons que l'étude (critique) de la vie quotidienne se prête particulièrement bien à cette confrontation entre les faits et

les concepts. Il va de soi que les concepts d'origine philosophique mais détachés des systèmes philosophiques (aliénation, totalité, cycle, répétition, devenir dialectique, etc.) se soumettront à l'épreuve des faits. S'ils résistent à cette épreuve, ils prennent rang parmi les concepts qui permettent de dominer la poussière des faits empiriques et de dépasser les recherches parcellaires parmi les concepts scientifiques. Une telle orientation ne va pas, on le sait, sans difficultés. Comment démembrer les philosophies, ces architectures puissantes ? Comment détacher des concepts d'une construction cohérente ? Ensuite, comment les confronter avec les faits et les rendre concrets ? Selon quels critères affirmer qu'ils deviennent expérimentaux et qu'ils passent de la philosophie spéculative à la connaissance scientifique ?

« Ces difficultés sont internes à notre recherche. Ce sont ses problèmes. De toutes façons, la critique de la vie quotidienne comporte à double titre (comme connaissance et comme critique) un double refus de la spécialisation parcellaire et de l'idolâtrie pour telle ou telle science comme somme de connaissances parcellaires (donc un refus du sociologisme, de l'historisme, du psychologisme). Nous pouvons sur un point précis rassurer les spécialistes. La critique de la vie quotidienne ne s'érige pas en spécialité nouvelle, en branche particulière de la sociologie. C'est une critique totale de la totalité qu'elle entreprend et assume. Les recherches les plus spécialisées et les plus techniques sont légitimes à une condition qu'elles ne se transforment pas en dictature technocratique dans les sciences sociales (et ailleurs) et que les spécialistes admettent la « positivité » de plusieurs concepts négatifs et critiques, qui n'introduisent pas des jugements de valeur extérieurs aux faits mais se révèlent nécessaires pour la connaissance des faits.

« Il se trouve que le réel, « épaissi » par le spécialiste jusqu'à devenir compact et donner l'illusion du parfait concret, n'est souvent que l'apparent. L'apparence se prête à ce traitement. On connaît la dialectique du réel et de l'apparence. Pas d'apparence pure, pas de phénomène qui ne serait que phénomène sans rien derrière lui. Le « réel » se déploie en phénomènes, en apparences. Il est la totalité des phénomènes, donc des apparences l'essentiel qui s'y manifeste. Toute apparence et tout phénomène contiennent donc une certaine réalité. Ils révèlent et ils dissimulent cette réalité. Pour atteindre l'essentiel, la connaissance doit à la fois le

saisir et l'écarter. Ajoutons dès maintenant que ces concepts de logique et de méthodologie dialectiques doivent se relativiser. L'apparence, *d'un certain point de vue*, est réalité *d'un autre point de vue*. Ainsi, pour le sociologue, le psychologique est *jusqu'à un certain point* de l'apparence ; et réciproquement.

« Dans l'analyse critique de la vie quotidienne, la « société de consommation » représente aujourd'hui une telle apparence. Elle cache une réalité plus profonde — la fabrication des consommateurs par ceux qui détiennent les moyens de production, qui produisent pour le profit et par conséquent n'envisagent les besoins qu'à travers le profit qu'ils peuvent en tirer. En même temps, cette apparence contient et révèle une certaine réalité — l'élimination des « genres de vie » traditionnels, le nivellement des besoins, la réduction des écarts entre les besoins et les genres de vie (ce qui ne signifie pas, faut-il le répéter, égalisation des niveaux de vie) ».

*Objections des culturalistes et structuralistes.*

« Comme vous avez raison de critiquer les connaissances parcellaires apportées par les techniques spécialisées et de vouloir les intégrer à un ensemble de connaissances ! Mais alors, soyez cohérent ! Allez jusqu'au bout de votre pensée. Qu'est-ce qu'un ensemble de connaissances sans organisation, sans structure interne, sans systématisation ? Or, pour qu'un tel ensemble cohérent corresponde à la réalité, ne faut-il pas que les concepts généraux, les formes, les structures, soient déjà inhérents à cette réalité ? Toute connaissance se réfère à une totalité. La notion de totalité se situe au centre du réel comme de la connaissance. Seule elle assure une correspondance entre eux. De plus, cette ancienne notion philosophique se précise de nos jours. Les notions de structure, de forme, de signification, de culture, de conception du monde, la rendent plus concrète ; en la dégageant des systématisations proprement philosophiques, elles lui apportent la capacité d'explorer le réel. Assez profondes pour donner lieu à une explication inépuisable, ces notions sont cependant exhaustives à l'égard de l'humain — historique, économique, sociologique — qu'elles englobent. Dès lors qu'elle ne se réfère pas à une totalité, la critique de la vie quotidienne n'a pas d'objet... »

*Réponse.*

« Le prestige actuel du concept de *structure* vient pour une bonne part de la confusion générale. Comment un concept qui



introduit de l'ordre et des classements dans ce chaos ne serait-il pas le bienvenu ? Pourtant cette cohérence ne doit pas masquer le mouvement. Si le concept de structure dissimule sous son application logique les « destructurations » et « restructurations » qui s'opèrent, les changements et l'action du négatif, nous devons le soumettre à la critique radicale, lui aussi. Lorsque les théoriciens d'une science ont découvert un concept fécond, il arrive parfois qu'au bout d'un temps plus ou moins long, ils perdent la prudence scientifique. Ils oublient, eux aussi, les limites inévitables de tout concept et de toute technique. Alors, ils procèdent comme autrefois les philosophes, comme aujourd'hui les spécialistes et les techniciens. A partir d'une investigation strictement déterminée, ils extrapolent. Ils transforment le concept fécond en absolu, en principe ontologique. Ils deviennent eux aussi dogmatiques. Ainsi l'instrument de connaissance valable dans certaines conditions et dans une sphère déterminée, se change en fétiche. Nous assistons depuis quelques années à des superfétations qui fétichisent quelques concepts valables structure, signification, totalité. Fait d'autant plus remarquable que certains esprits qui s'égarent ainsi dans la voie du fétichisme et du dogmatisme ont combattu d'autres dogmatismes et d'autres fétichismes, et souvent d'une façon brillante et méritoire. On passe ainsi de l'usage méthodologiquement légitime de la « structure » à un structuralisme dogmatique, de l'usage valable de la « culture » à un culturalisme. La notion de *totalité*, plus particulièrement, contient la possibilité d'abus dogmatiques, dès que le théoricien croit la tenir et la détenir. Dès lors, ou bien il vous intègre à sa totalité, ou il vous rejette.

« L'excuse de ces théoriciens, c'est que les limites d'un concept ne peuvent se déterminer qu'à l'usage. Comment discerner à l'avance l'usage légitime et l'abus ? L'expérience montre qu'en usant on abuse vite. Pour tracer les frontières d'une notion, il faut en sortir. Pour atteindre ces frontières, il faut aller jusqu'au bout. Les extrapolations et superfétations sont inévitables. Tout compte fait, les dangers du dogmatisme qui prétend à l'avance fixer des bornes et signaler les zones dangereuses, sont plus grands que les dangers de l'unilatéralité spéculative. Ils risquent de s'ajouter dans une même tentation et dans une même illusion le dogmatisme, l'illusion ontologique.

« Théoriquement, tout concept s'épuise. Les excès, superfétations, extrapolations et fétichismes, contiennent donc en eux leur

propre critique (ce qui ne veut pas dire que les dogmatiques en viennent à l'auto-critique !). Pratiquement, les « milieux scientifiques », en tant que groupes humains, procèdent comme beaucoup d'autres groupes. Ils n'abandonnent un intérêt, une technique ou une idée qu'une fois *saturés*. Cette considération nous introduit prématurément dans la vie quotidienne de la science, dans la sociologie du mandarinat et dans celle de l'ennui. Laissons-la de côté. Conclusion il faut se résigner à voir les concepts utilisés jusqu'à l'épuisement, et par conséquent à assister à la saturation des milieux considérés. Nous pouvons généraliser par un aphorisme hégélien c'est au moment où un dogmatisme triomphe qu'il approche de sa perte.

« Cela dit, il est impossible de séparer « la vie » (la nature), la vie quotidienne, et la culture dans une sorte de tripartisme théorique. Cette distinction équivaldrait à la vieille théorie des trois éléments de l'homme le corps, l'âme et l'esprit.

« Mais ce ne sont là que des considérations préalables, un peu extérieures à notre propos et somme toute académiques. Allons au fond des choses. Oui, il y a des structures sociales qui maintiennent et cimentent, à différents niveaux d'existence et de conscience, la société « telle qu'elle est » (en l'alignant ainsi sur les choses, dont on sait si bien qu'elles sont ce qu'elles sont). Ces structures sociales ont notamment pour fonction de boucher les horizons de la vie quotidienne et de la faire apparaître, telle qu'elle est, comme du réel dans le réel.

« Oui, il y a une culture qui joue son rôle dans les structures, et à côté des autres superstructures qui portent des noms moins nobles. Elle a notamment pour fonction de rendre cohérente (en apparence) la vie quotidienne, d'établir sa cohésion avec elle-même et avec les normes et modèles dits supérieurs, de mêler jusqu'à les confondre « existence », « vécu », « quotidienneté », et cela jusqu'à boucher le possible et faire apparaître comme impossible la métamorphose du quotidien.

« A l'antique problème des philosophes « Comment peut être ce qui est ? », au problème de Kant « Comment pouvons-nous connaître ce que nous connaissons ? », au problème des penseurs plus récents « Comment peut naître ce qui naît ? », nous en ajoutons un, plus simple, aussi grave « Comment les hommes peuvent-ils vivre comme ils vivent, et pourquoi l'acceptent-ils ? ». Autrement dit, pourquoi chacun de nous n'imité-t-il pas cet homme

(ce bourgeois) dont parle Kierkegaard, qui tout à coup étouffe et se met à crier « Du possible ! Du possible ! » ? C'est là incontestablement un fait de culture et l'effet des structures.

« Le fétichisme de la structure et de la culture risque toujours, volontairement ou non, de porter à l'absolu ces structures et cette culture provisoires et contestables.

« Notre but avoué, c'est au contraire de dissoudre ces structures et plus précisément de montrer leur état de dissolution, dans l'accomplissement lui-même de leurs fonctions contraignantes. C'est aussi de montrer l'extrême décomposition d'une culture d'autant plus « négative » qu'elle se veut et se dit « positive », d'autant plus destructrice du possible qu'elle se prétend créatrice d'œuvres réelles.

« Là se situe le point du malentendu avec le structuralisme et le culturalisme, quelle que soit la bonne volonté scientifique de ceux qui manipulent inconsidérément ces concepts. Nous les utiliserons, contre leurs apologistes, et contre d'autres.

« Quant à la notion de totalité, le problème est encore plus complexe, et nous aurons à le considérer de très près.

« La notion de vie quotidienne n'a de sens que dans une totalité, mais dans une conception dialectique de la totalité. Pour qu'elle corresponde à quelque chose, il faut et il suffit que la totalité (la société globale, la structure sociale, la culture, etc.) admette et contienne des *niveaux* (ou si l'on veut des « degrés » ou des « paliers »). Elle se définit comme un *niveau* de la pratique sociale dans la totalité. Ou, pour parler un langage moins ingrat et plus poétique, comme un fragment quelque peu délaissé.

« Nous introduisons ici une raison supplémentaire d'élucider ce concept constamment utilisé et qui n'en est pas plus clair, celui de *niveau...* »

### *Le « point de vue de classe » et ses arguments.*

« La vie réelle, la vie quotidienne de la classe ouvrière n'a rien de commun avec celle de la bourgeoisie. Il est donc impossible de les connoter dans un même concept, de les étudier dans une même rubrique. C'est là déjà une déformation idéaliste le point de vue d'une sociologie qui néglige les contradictions de classe. De plus, s'il est vrai qu'il faut changer le monde et la vie, pourquoi étudier ce qui va changer, ce qu'il faut transformer ? La dure vie du prolétariat ne doit se considérer que pour soulever la honte et la colère, c'est-à-dire dans un but de propagande... »

*Réponse.*

« Les partisans du « point de vue de classe » oublient souvent que le prolétariat et la bourgeoisie font partie d'une même société, beaucoup plus complexe que la représentation de deux forces opposées, face à face, extérieures l'une à l'autre. Jusque dans les luttes et les conflits de classe, jusque dans les antagonismes, l'unité de la société ne disparaît pas (et c'est ce qui justifie ces termes qui n'auraient autrement aucun sens « la société », « la société globale », « la société comme un tout », etc.). Aux dogmatiques du point de vue de classe, qui tombèrent plus d'une fois dans le subjectivisme de classe, Staline en personne dut parfois rappeler cette petite vérité. Ajoutons, pour compléter, que « la société » ce n'est pas seulement la société française (ou américaine, ou russe, c'est-à-dire la société nationale), c'est aussi la société capitaliste (ou socialiste), la société industrielle moderne (ou technicienne) ; les sens et rapports exacts de ces termes restent à déterminer, le fait qu'ils désignent des unités ou des types plus larges qu'un pays ou qu'une nation étant admis.

« Les *besoins* de la classe ouvrière, dans une société déterminée (française et capitaliste par exemple), dans un certain état des forces productives, à un certain niveau de civilisation, diffèrent-ils absolument des besoins de la bourgeoisie ? Leur étude montre que non. Bien plus ces besoins se rapprochent, et comme on l'a déjà dit, c'est la part de réalité que contient cette notion par ailleurs mystificatrice de « société de consommation ». Les besoins ont un rapport avec les forces productives et leur niveau de développement. Bien plus encore : si le prolétariat, sous cet angle, diffère de la bourgeoisie, ne serait-ce pas par la vivacité, la complexité, la richesse des besoins et des désirs ? Certes, les satisfactions, quantitativement et qualitativement (les « niveaux de vie ») s'écartent, mais les besoins s'égalisent. Privation et frustration (avec leur corollaire l'activité revendicative) supposent et révèlent la croissance des besoins, ne fût-ce qu'à l'état naissant. Idée importante. Il se pourrait qu'une transformation sociale éventuelle et certainement *possible* vienne de la poussée des besoins plus que de la misère, du manque et de la paupérisation absolus.

« Lorsque les partisans acharnés du « point de vue de classe » ont présenté l'auto, le frigidaire, la machine à laver et le poste de télévision comme du superflu, consommation parasitaire de couches sociales elles-mêmes parasites, ils ont commis plusieurs

erreurs (objectivement et scientifiquement parlant). Ils n'ont pas compris la croissance des besoins et l'utilisation — le détournement — de ces besoins dans la société bourgeoise. Ils ont confondu des faits différents la propagande politique par la télévision, par exemple, et le besoin généralisé d'information et de communication. Ils ont substitué l'idéologie à la connaissance et l'illusoire certitude dogmatique aux problèmes réels. Enfin, ils ont conservé un schéma quelque peu désuet, presque mythique, de la classe ouvrière masse unie par la misère, le dénuement, le labeur, l'absence de plaisirs, le manque profond, y compris le manque de besoins élémentaires.

« Dans la théorie générale du besoin, nous montrerons comment le prolétariat en tant que tel contient *le phénomène humain total* besoin-travail-jouissance (1) et comment il reste proche de la spontanéité fondamentale qui se révèle dans ces trois dimensions. Le dogmatisme n'a pas le droit de réduire l'être social et humain de la classe ouvrière à une seule dimension, le travail (sous prétexte de la sauver du réformisme et de conserver un schéma abstraitement révolutionnaire).

« Sous cet éclairage, la bourgeoisie montre une réalité mutilée, en tant qu'elle veut la pure jouissance. L'aliénation l'atteint, autre mais plus profonde que celle qui mutilé les individus et les groupes dans la classe ouvrière. A travers les insatisfactions et les privations, celle-ci maintient et affirme la totalité humaine. En d'autres termes, la classe ouvrière subit le poids le plus lourd de la quotidienneté. Elle n'a que sa vie quotidienne. Et c'est pour transformer sa vie qu'il faut transformer la vie quotidienne. Ou plutôt, la classe ouvrière, tôt ou tard, se transformera et transformera « le monde » en transformant la vie quotidienne. Voilà ce qu'il y a de vrai dans le « point de vue de classe » et qui n'apparaît pas dans les discours de ceux qui le soutiennent... »

#### *L'argument politique.*

« La révolution politique transforme le monde. Elle commence par transformer la vie quotidienne, puisque précisément elle a lieu quand les membres d'une société ne veulent plus continuer à vivre de la même façon. Il est vrai que cette première transformation n'est pas absolue ; elle se poursuit au cours de la construction du

1. — Cf. « Psychologie des classes sociales contribution au *Traité de sociologie* dirigé par Georges Gurwitsch, T. II,

socialisme et du passage graduel au communisme. Les circonstances historiques peuvent faciliter ou rendre plus difficile cette transition. De toutes façons, dès la révolution, la vie quotidienne en pays socialiste n'a plus rien de commun avec la vie quotidienne en pays capitaliste, dominée et aménagée par la bourgeoisie. Elle prend un sens différent. A elle seule, la conscience politique, celle de l'homme vivant dans l'avenir et pour l'avenir, suffit à la bouleverser. Toute comparaison, dépourvue de sens, est déjà frappée à l'avance d'absurdité. On ne compare pas ce qui n'a aucune commune mesure. De sorte que comparer signifie déjà trahir, renier, rejeter l'essentiel pour le contingent... »

*Réponse.*

« Il n'est pas difficile de déceler dans le point de vue politique ou « point de vue de parti », l'extension du « point de vue de classe » poussé jusqu'à l'absolu. Les marxistes officiels qui le soutiennent confondent l'idéologique et le vécu et cette confusion fait partie de leur idéologie. Double erreur l'exagération du rôle de l'idéologie la compromet en la mélangeant abusivement avec la praxis qui en résulte ou qu'elle « reflète ». On ne distingue plus ce qui est connaissance, ce qui est idéologie, ce qui est théorie et ce qui est praxis. On jette une philosophie sur le tout comme une couverture.

« A coup sûr, dans les pays du « camp socialiste », les idéologies et plus généralement les superstructures ont changé à la suite d'une révolution politique. La vie quotidienne a donc changé pour ceux qui la vivent sur le plan des superstructures les appareils politiques et administratifs, les militants, les idéologues, les hommes politiques. On peut remarquer qu'en tant qu'idéologues, hommes d'Etat, membres d'un appareil, ils s'établissent précisément sur un plan extérieur et supérieur à la quotidienneté. Cette analyse fait partie, depuis Marx, de la théorie de l'Etat, des idéologies, des superstructures.

« Dans les pays socialistes, à l'échelle de la société globale, des changements historiques profonds et irréversibles ont eu lieu. D'accord. Politiquement, l'Etat s'est transformé, sans pour cela tendre vers son dépérissement selon le programme de Marx et de Lénine. Economiquement, le processus d'accumulation s'accélère, surtout dans l'industrie lourde (production de moyens de production). Techniquement, ces pays passent en tête du progrès. Cepen-

dant, l'expérience des pays socialistes, dans la mesure où nous la connaissons, montre que la vie quotidienne y change avec beaucoup de lenteur. Ne serait-elle pas ce qui change le plus lentement et qui même, dès les premières difficultés, reprend les anciennes formes et retombe dans les anciennes ornières ? Elle peut retarder et de beaucoup sur les processus qui s'opèrent à la base économique (forces productives) et au sommet (superstructures idéologiques et politiques). Entre les deux, à un niveau intermédiaire, celui des rapports sociaux, la quotidienneté traîne à la suite des changements. Bien plus elle leur résiste. Les individus et les groupes, y compris la classe ouvrière, se replient sur le quotidien, du moins tant que les changements globaux ne leur offrent pas un nouveau style de vie, acceptable et souhaitable. Peut-on leur en vouloir ? Les masses rassemblées font une révolution parce qu'elles ne veulent plus vivre comme auparavant. Si la révolution ne leur apporte pas la vie nouvelle espérée (et mise peut-être utopiquement sous les mots révolution, communisme), si la révolution ne change que les représentations, ces masses se réfugient dans une quotidienneté qui prolonge l'ancienne vie privée, peu de vie publique et politique, vie familiale, vie de relations immédiates, de voisinage et d'amitiés. Une des contradictions internes du mouvement socialiste et communiste mondial ne proviendrait-elle pas de ces faits ? D'un côté, une morale officialisée encourage ce repli, qui permet de distinguer le travail et la vie hors-travail et de consacrer le maximum d'énergie au travail productif. D'autre part, n'est-il pas souvent nécessaire de briser à la fois la stabilisation de la quotidienneté et l'obscur résistance qu'elle offre de par ses structures rétablies aux grands changements ?

« Allons maintenant jusqu'au fond du problème. Le marxisme officiel se réclame de la pensée marxiste. De fait, il en retient un certain nombre de concepts et de représentations (en économie politique, en politique générale, en philosophie et dans l'idéologie). Cependant, il a perdu de vue le programme marxiste initial. Plus la philosophie générale mise sous le patronage de Marx sert à dissimuler cet oubli ou cette omission. Elle fait fonction de divertissement et de diversion. Au nom du matérialisme philosophique (historique et dialectique, dans une grande confusion) on omet de restituer le projet marxiste initial, en insistant abusivement sur la matérialité du monde extérieur, son extériorité et antériorité par rapport à la pensée et à la conscience. Test et critère de cet abus

la théorie du dépérissement de l'Etat, essentielle chez Marx et Lénine, mise sous le boisseau pendant la période stalinienne.

« Que voulait Marx ? En quoi consistait le projet marxiste initial ? Rétablissons-le une fois de plus dans son authenticité. Marx voulait d'abord transformer la vie quotidienne. Changer le monde, c'était d'abord changer la vie de chaque jour, la vie réelle. Pour lui, et dans la mesure où son temps lui permettait d'envisager de telles hypothèses, le bouleversement de la nature extérieure avec des moyens techniques gigantesques, la conquête du cosmos, ne seraient venus qu'après la métamorphose de la vie humaine.

« Comment la concevait-il ? Il se défendait, on le sait, de construire l'avenir à la manière des socialistes utopiques, de Saint-Simon et de Fourier ou d'Owen (dont cependant la pensée l'avait inspiré). Il réservait la part de l'imprévu et du nouveau dans le développement historique (et il avait bien raison !) Toutefois, on trouve chez lui des indications sur les tendances à prolonger ou à promouvoir pour atteindre l'unité et la totalité supérieures, pour dépasser l'homme divisé et scindé, pour redresser le « monde renversé ».

« Il y a dans Marx deux projets de transformation de la vie quotidienne, à mi-chemin entre l'utopie et la pratique, mais tous deux impliquant une praxis révolutionnaire totale.

« Le premier projet est d'ordre *éthique*. Il prescrit la reconnaissance réciproque des besoins et des désirs des hommes (individus et groupes). Il implique la connaissance et mieux encore la transparence des rapports entre eux. Il suppose la fin du « mystère social », c'est-à-dire de tout ce qui rend opaques et insaisissables les rapports entre les hommes et qui soustrait ces rapports à leur conscience comme à leur action.

« Il est clair que ce projet prolonge la pensée hégélienne, mais avec une modification essentielle. Ce n'est plus l'Etat qui incarne et réalise l'idée éthique. C'est au contraire la vie privée et quotidienne qui se hausse au niveau supérieur de l'éthique ; le dépérissement de l'Etat entraîne pour ainsi dire une assimilation de sa substance par ce qui reste hors de lui, subordonné à lui et réduit par l'Etat à une abstraction inverse mais symétrique de l'abstraction de l'Etat. Marx a convaincu l'Etat de mal façon ; il perpétue le mystère social ; il plonge dans les ténèbres opaques, de par son essence, les rapports sociaux « privés » et « publics », du seul fait qu'il les scinde, les divise et les rend abstraits.



« Le second projet est de nature *esthétique*. Il comporte à la fois une apologie de l'art comme activité créatrice supérieure, et une critique radicale de l'art comme activité aliénée (exceptionnelle, assignée à des individus exceptionnels et produisant des œuvres exceptionnelles, extérieures et supérieures à la vie quotidienne). L'art doit à la fois s'accomplir, se dépasser et disparaître. L'activité créatrice de l'art et l'œuvre d'art préfigurent la plus haute jouissance. Pour Marx, la jouissance du monde ne se limite pas à la consommation des biens matériels, même raffinés, ni à celle des biens culturels, même subtils. Elle va plus loin. Il ne conçoit pas un monde où tous les hommes s'entoureraient d'œuvres d'art, ni même une société où chacun serait peintre, poète, musicien. Ce ne seront encore que des étapes transitionnelles. Il conçoit une société où chacun — retrouvant la spontanéité de la vie naturelle et l'élan créateur initial — percevrait le monde en artiste, jouirait du sensible avec un œil de peintre, avec une oreille de musicien, avec un langage de poète. L'art, dépassé, se résorberait ainsi dans une quotidienneté métamorphosée par sa fusion avec ce qui restait hors d'elle.

« En somme, selon le premier modèle, les puissances sociales de l'homme, aliénées dans les sphères de l'Etat et de la politique, y compris par conséquent la moralité objective et le droit, doivent retourner vers la vie privée et se résorber en elle en la métamorphosant. Selon le second modèle, les puissances spirituelles de l'homme, réalisées mais aliénées dans l'art, doivent faire retour à la vie ordinaire et s'investir en elle en la transformant.

« La dualité de ces images du possible ouvre d'ailleurs un nouveau problème, celui du dépassement de cette dualité dans une métamorphose encore plus totale de la quotidienneté, par l'intervention d'une praxis unitaire.

« Utopie ? Fantaisie ? Imagination ? Peu importe. Si l'on se réclame de Marx, c'est par rapport au projet marxiste qu'il faut juger et le possible, et la réalité, et l'accompli, et l'histoire, et la révolution.

« A ce projet « utopique », Marx donnait d'ailleurs des bases très pratiques : croissance des forces productives dans une économie de jouissance (orientée vers la plus grande satisfaction du plus grand nombre de besoins sociaux et de désirs individuels, quantitativement multipliés et qualitativement affinés), dépérissement de l'Etat, etc.

« Il est évident que la révolution mondiale n'a pas exactement suivi le cours annoncé par Marx. Pourquoi ne pas le reconnaître ? Seule la puissance étrangère aux pensées et aux volontés humaines, qu'il faut bien appeler « destin » (« nécessité historique » et en même temps « aléa », « hasard », « dérive de l'histoire » par rapport aux projets et aux actes), en est responsable. La révolution n'a pas eu lieu dans les pays industriels avancés. Le capitalisme l'a encerclée. Elle a dû renoncer à tout ce qui, dans les premières années, correspondait encore au projet initial. Elle a dû se consacrer au processus d'accumulation, donner la priorité à l'industrie lourde, entretenir une puissante armée avec les équipements correspondants. Les impératifs technologiques sont ainsi passés au premier plan. La vie quotidienne, dans un développement remarquablement inégal, a pris un retard immense sur la technique ! C'était inévitable et « nécessaire » à travers les conjonctures et les aléas. Reconnaissons l'œuvre de la nécessité historique en tant qu'elle a dévié la réalité par rapport au projet et les résultats par rapport aux volontés. Acceptons l'écart. Evaluons-le au lieu de le nier. La connaissance y gagnera, sinon l'idéologie.

« Le programme de Marx a-t-il perdu sens et valeur ? Non. Il reste le seul projet qui implique une conception vraie du possible humain. Pourquoi ? Parce que c'est le seul qui n'envisage pas une transformation des idées ou des représentations — une idéologie — mais une métamorphose totale de la vie quotidienne, mettant fin à ces scissions et contradictions qui font retarder le « réel » sur le « possible » dans une période où *l'inégal développement* a pris une extension surprenante.

« L'un des grands paradoxes du vingtième siècle, jusqu'à maintenant, c'est que l'économie capitaliste a pris la forme apparente d'une « économie de jouissance ». Cette forme, caricaturalement, va parfois jusqu'au gaspillage organisé. Elle n'est qu'une forme mystificatrice puisqu'elle dissimule l'économie de puissance et que la jouissance est organisée, dirigée, émiettée. Elle reste d'ailleurs limitée en quantité et en qualité. Elle suscite contradictoirement des besoins et des désirs multiples dont les uns sont factices et les autres insatisfaits. La satisfaction conserve un caractère accidentel et contingent. C'est une « chance », une aubaine, un hasard heureux. Jouissance et bonheur, dans la mesure où ces mots ont un sens, consistent en une suite de rencontres et de hasards favorables. La liberté, qu'on exalte si souvent, se limite à l'habileté qui sait

profiter des hasards et des chances... D'où l'importance du hasard et de la chance, à la fois dans la pensée théorique la plus élevée et dans les idéologies pratiquement adoptées et « vécues » par les gens les plus frustes...

« Il n'en reste pas moins que l'économie des pays socialistes n'a même pas encore acquis les caractères d'une véritable économie de jouissance. Et de loin ! Pendant combien d'années les impératifs de l'accumulation vont-ils prédominer en Chine, à supposer que leur urgence diminue en U.R.S.S. ? Cela ne signifie pas que la vie quotidienne n'ait pu prendre d'ores et déjà, en U.R.S.S. ou ailleurs, quelques qualités nouvelles. Les satisfactions des besoins ont pu perdre (au moins partiellement) tout caractère accidentel, contingent, hasardeux. Ce qui constitue une qualité neuve, mais ne relègue pas dans l'ombre d'autres aspects. Seule une analyse concrète de la vie quotidienne, sur le terrain, avec toutes les possibilités d'investigation, en dehors de toute préoccupation idéologique, permettrait de cerner les différences, à ce niveau, entre la société socialiste et la société capitaliste.

« Ensuite, nous pourrions comparer les vies quotidiennes et les rapports de la vie quotidienne avec ses représentations idéologiques. Pour autant que nous puissions comparer, du côté bourgeois l'argent donne le prestige et le pouvoir, donc toutes les jouissances, tandis que du côté socialiste, c'est le prestige et le rang, donc le pouvoir, qui donnent de multiples avantages parmi lesquels l'argent ou ses équivalents. Ce renversement remet-il sur ses pieds le monde à l'envers, le monde retourné dont parle Marx ? Pas exactement.

« Le sens ou la signification peut changer alors que la « réalité » reste analogue, stable ou presque stable, dira-t-on. Sans doute. Mais si la critique radicale dénonce les pièges des « significations », qui changent alors que la substance réelle ne change pas, si elle rejette le moralisme et l'opération qui consiste à prendre l'apparence morale pour la réalité concrète et la réalité pour la manifestation de la morale, pourquoi épargner cette critique à l'idéologie officielle du socialisme ? La présentation idéologique de l'accélération du processus cumulatif et de l'intensification du travail productif comme socialisme ou communisme accomplis est objectivement insoutenable. Le socialisme ne peut se définir scientifiquement que comme production subordonnée aux besoins sociaux (et non aux impératifs politiques). Que l'homme politique, au cours d'une opération

stratégique, dans un moment décisif, déclare « Qui n'est pas avec nous va contre nous », c'est inévitable. La logique de la décision le veut. Transporter dans les concepts et la pensée cette logique implacable, les idéologues le font constamment, mais la connaissance ne peut l'accepter. Ses lois propres s'y opposent.

« On nous dit « Laissez-nous encore quelques années. Le socialisme, c'est-à-dire le gigantesque effort créateur des masses orientées et dirigées par l'idéologie scientifique, résoudra simultanément tous les problèmes la conquête du cosmos, le développement des pays arriérés, la satisfaction de tous les besoins, l'égalité réelle des sexes dans la vie quotidienne, les conditions du bonheur et de l'épanouissement des individus, le déchaînement de leur créativité, le style et l'art de vivre, et les raisons de vivre... » (1). Bien, accordons ce délai. Nous sommes patients. Réclamer encore un délai et de la patience, cela signifie d'abord que l'on demande pour « l'histoire » la possibilité de continuer sans qu'une catastrophe géante l'interrompe. Très bien. Comment ne pas apporter à cette idée notre appui ? Nous espérons, c'est-à-dire que nous revenons ici au projet marxiste ; nous le restituons dans son authenticité ; nous le posons à nouveau comme but et sens de l'histoire. Et cependant, nous sommes inquiets et ne le cachons pas. Nous savons déjà que l'histoire ne va pas toujours comme on le voulait. Elle crée ; elle apporte à la fois de l'imprévu (dont la connaissance découvre « après coup » la nécessité sauf quand l'idéologie masque cette nécessité !) — et de l'irréversible. Le passé pèse. Jamais le socialisme ne sera exactement ce qu'il aurait été si l'histoire avait procédé autrement. Pour que « l'histoire » se rectifie, pour corriger sa dérive, que faut-il ? Auprès de qui faire appel ? En qui mettre sa confiance ? Dans la volonté ou la bonne volonté des dirigeants, spécialistes de l'économie et de la politique ? Marx nous apprend à éviter de tomber dans cette naïveté aussi vieille que le monde. Seule la croissance des besoins sociaux, la sourde et constante pression des masses prolétariennes peuvent infléchir le processus en ce sens. Pression constante, donc à effet graduel (ceci en précisant avec soin les termes). En un mot, nous ne pouvons parier que sur la démocratie.

« Quant à la révolution en général, sur le plan conceptuel qui est ici le nôtre, nous en disons ce que Rimbaud disait de l'amour

1. — Cf. Colloque de Royaumont, 16-18 mai 1961.

« La révolution est à réinventer ». Et cela sans préoccupation de tactique ou de stratégie politique, et même sans souci d'efficacité immédiate. La Révolution est à réinventer, comme dans la pensée de Marx, à partir d'une conception du possible, c'est-à-dire d'un choix entre les possibles, pour revenir ensuite vers le présent et le réel afin de les saisir et de les juger. Dans une première démarche, patiemment, nous avons restitué le programme marxiste initial, projet à la fois utopique et pratique, idée d'une praxis totale résolvant les contradictions et mettant fin à toutes les scissions aliénantes. Ayant ainsi repris le marxisme comme critique radicale de la vie quotidienne, nous exposons au grand jour précisément ce que la Révolution changerait, si le réel regagnait son retard sur le possible. En troisième lieu, nous ne cessons de mesurer l'écart entre ces termes : la Révolution et l'accompli, le réel et le possible. Enfin, dans la mesure où la connaissance a des forces, si elle ne donne pas seulement la patience éthique et l'ironie esthétique, nous pesons sur la situation pour tenter de réduire l'écart. Dans la première version de *Critique de la vie quotidienne* (1946), il s'agissait seulement d'ouvrir la quotidienneté sur l'histoire et la vie politique. Aujourd'hui, il s'agit de bâtir une politique à long terme sur les exigences d'une transformation radicale de la vie quotidienne. »

## 8.

La vie quotidienne, comment la définir ? De tous côtés, de de toutes parts, elle nous entoure et nous assiège. Nous sommes en elle et hors d'elle. Aucune activité dite « élevée » ne se réduit à elle, mais aucune ne s'en détache. Ces activités naissent, croissent, émergent ; aucune ne peut se constituer et s'achever pour et par elle-même, en quittant le sol natal et nourricier. Dans ce sol, elles naissent. Lorsqu'elles émergent, c'est qu'elles ont grandi et prospéré. C'est au sein de la quotidienneté que le projet devient œuvre.

La connaissance, la science, la découverte scientifique consistent parfois en brefs instants de découverte, et cependant il y a une vie quotidienne de la science apprentissage, mise au point, enseignement, climat des milieux scientifiques, questions d'administration, fonctionnement des institutions, etc.

Le soldat de profession se voue à l'héroïsme. L'armée se prépare à la guerre ; c'est son but et sa fin. Pourtant, les moments de

combat et les occasions d'héroïsme sont assez rares. Il y a une vie quotidienne de l'armée la vie de caserne et plus précisément la vie de la troupe (du « contingent » comme on dit, l'habitude du vocabulaire en voilant l'ironie et la dialectique, puisqu'ici comme ailleurs le « contingent » c'est le « nécessaire » !). Cette quotidienneté n'est pas dépourvue d'importance par rapport aux rêves d'héroïsme et au bel idéal moral du militaire professionnel. En émerge l'acte sublime. Les questions de grade, d'avancement, d'honneurs en font partie. La vie militaire, dit-on, est faite de beaucoup d'ennui et de quelques dangers.

Considérons l'Etat et les sphères dirigeantes, celles de la pratique. Il y a une vie quotidienne de l'Etat. Ce n'est pas la vie quotidienne (privée) des hommes publics. Elle porte un nom connu : bureaucratie. Il y a une quotidienneté politique, celle des partis, des appareils, des rapports entre ces organismes et les masses d'électeurs et d'administrés. Etudier la vie quotidienne de l'Etat, ce serait donc étudier « in vivo » et « in concreto » les fonctions et le fonctionnement des appareils bureaucratiques, leur rapport avec la praxis sociale. Emergent au-dessus de cette quotidienneté les grandes décisions et les instants dramatiques de décision et d'action.

Dans l'usine comme dans les syndicats, dans le travail comme dans les relations entre travailleurs, une quotidienneté se définit toujours. En émergent les grèves, ou encore les introductions de techniques nouvelles, etc.

## 9.

Définirons-nous donc la vie quotidienne par le petit côté de la vie, l'élément humble et sordide ?

Oui et non, avons-nous déjà dit. Oui, ce petit côté, humble et sordide, de toute existence humaine fait partie de la quotidienneté depuis toujours, et peut-être pendant longtemps encore, jusqu'au jour où toutes les possibilités techniques reviendront vers la quotidienneté pour la bouleverser de fond en comble selon un plan et une politique.

*« Chaque jour des milliers et des milliers de femmes ramassent la poussière qui s'est insensiblement accumulée depuis la veille. Après chaque repas, indéfiniment, elles relavent les assiettes et les casseroles. Indéfiniment, que ce soit à la main ou à la machine, elles ôtent la crasse qui s'est accumulée peu à peu sur le linge et les*

*vêtements ; elles bouchent les trous que le léger frottement des talons sur les chaussures, inévitablement, ont provoqués ; elles remplissent de paquets de nouilles ou de kilos de légumes et de fruits les placards ou les frigidaires qui se sont vidés... » D'où cette définition de la vie quotidienne « L'ensemble des activités élémentaires qu'entraînent obligatoirement les processus généraux de développement, d'évolution, de croissance et de vieillissement, de défense ou de transformation biologique et sociale, processus qui échappent à l'observation immédiate et ne sont perceptibles que dans leurs conséquences... » (1).*

Cette tentative de définition, avec la vive description qui l'accompagne, met remarquablement en lumière un aspect de la quotidienneté l'envers de toute praxis. Toutefois, elle suscite quelques réserves et critiques. Comme toute définition, elle tend à immobiliser et à présenter comme immuable et intemporel ce qu'elle cherche à définir. Elle prend aussi, comme souvent les définitions, un aspect ou une partie pour le tout.

S'il en était ainsi, l'étude de la vie quotidienne serait facile et sa critique aisée. Il suffirait de noter en les accentuant les menus détails des journées, les gestes qui se répètent inévitablement. Et cela d'après un plan simple travail, vie familiale, relations immédiates (immeuble, quartier ou village, ville), loisirs. Des entretiens enregistrés au magnétophone montreraient avec une pauvre éloquence la misère et les misères de la quotidienneté. L'analyse du contenu de ces entretiens, celle de leur langage, en particulier, dégagerait vite un certain nombre de thèmes solitude, monotonie, insécurité, discussions sur les issues et les absences d'issues, sur les avantages et les inconvénients du mariage, du métier (2). On pourrait éventuellement appliquer à ces thèmes les méthodes éprouvées de la sociologie ou de l'analyse combinatoire. On parviendrait peut-être à déterminer de façon assez précise, dans certains groupes, des attitudes dans la quotidienneté ou devant la quotidienneté (attitudes d'acceptation et plus souvent de refus). En dehors de ces quantifications, l'enquête retiendrait un certain nombre de témoignages privilégiés. Elle pourrait même aller jusqu'à tenter des expériences

1. — Texte de M<sup>me</sup> Christiane Peyre, attachée au C.N.R.S. (communication au Groupe d'études de sociologie de la vie quotidienne, Centre d'Etudes sociologiques, 1960-1961).

2. — De tels entretiens ont été recueillis, pour le Groupe d'études, par M<sup>me</sup> Nicole Haumont.

(analogues à celle, trop bien réussie, de ce groupe d'expérimentateurs qui simula un grave accident d'auto pour observer le comportement des conducteurs de voitures circulant sur la route !).

Dans cette direction, avec la complicité d'un peu d'ironie, on peut aller très loin. On peut concevoir une sociologie des images inverses de la société, de ses doubles maudits ou sacrés. Un groupe social se caractérise aussi bien par ce qu'il rejette que par ce qu'il consomme et assimile. Plus un pays est économiquement développé, plus on jette et plus vite on jette. On gaspille. A New-York, les poubelles sont énormes et d'autant plus visibles que les services publics, dans la patrie d'élection de la libre entreprise, fonctionnent mal. Dans un pays sous-développé, on ne jette rien. Le moindre bout de papier ou de ficelle, la moindre boîte sont utilisés, et les excréments mêmes recueillis. Nous esquissons une sociologie des poubelles.

Les cimetières, de leur côté, donnent un admirable « négatif » des agglomérations, villages, bourgs, petites et grandes villes. Ils « reflètent » fidèlement, dans leur miroir, la structure sociale, la vie économique et les idéologies. A ce titre, ils mériteraient, autant que d'autres faits sociaux, une étude sociologique. Enfin, les hommes que la société rejette ne sont pas moins intéressants que ceux qu'elle parvient à intégrer, et les clochards ont encore beaucoup à nous apprendre.

La sociologie des « doubles » ne se limiterait pas à ces miroirs ternis. Elle étudierait des images inverses plus attrayantes, mais peut-être non moins décevantes. Par exemple, ces « sociétés de loisirs » (1) dans lesquelles l'effort pour rompre avec la vie quotidienne et s'évader reconstruit une quotidienneté étrange, caricaturale et non moins aliénante-aliénée.

S'il en était seulement ainsi, la critique de la vie quotidienne ne mettrait en évidence que les aspects décevants de la praxis sociale. Elle insisterait sur le trivial et l'obscène. Elle donnerait un noir tableau de l'insatisfaction. Elle tendrait vers un misérabilisme, vers un dolorisme, vers un populisme un peu désuet. Elle transporterait dans la connaissance de l'homme social le pseudo-réalisme de Bernard Buffet ou le lyrisme balbutiant et désespéré de Samuel Beckett. Si elle s'engageait seulement dans ce sens, la critique de la vie quotidienne se distinguerait mal d'un certain existentialisme

1. — Expression de M. Henri Raymond qui a étudié, ainsi que Mme Hautmont, le Club Méditerranée.



qui se chargea, non sans virtuosité, de souligner les bas côtés de l'existence. A cette philosophie, l'analyse de la vie quotidienne apporterait seulement un jargon scientifique, une lourdeur, une prétention sociologiques.

L'hypothèse de notre étude est assez différente. Selon cette hypothèse, qui commande le programme, c'est dans la vie quotidienne et à partir d'elle que s'accomplissent les véritables *créations*, celles qui produisent l'humain et que produisent les hommes au cours de leur humanisation les œuvres.

Ces activités supérieures naissent de germes contenus dans la pratique quotidienne. La raison s'y forme, dès l'instant où le groupe et l'individu peuvent et doivent prévoir, organiser leur temps, utiliser leurs moyens. Dans la banalité des jours, l'œil apprend à voir, l'oreille à entendre, le corps à suivre des rythmes. Mais l'essentiel n'est pas là. Le plus important, c'est de noter que les sentiments, les idées, les styles de vie, les jouissances se confirment dans la quotidienneté. Même et surtout quand des activités exceptionnelles les ont créés, il leur faut revenir vers la vie quotidienne pour vérifier et confirmer la validité de la création. Ce qui se produit ou se construit dans les sphères supérieures de la pratique sociale doit montrer sa vérité dans le quotidien, qu'il s'agisse de l'art, de la philosophie, de la politique. L'authentification ne se fait qu'à ce niveau. Qu'apporte telle idée ou telle œuvre ? et quoi et jusqu'à quel point change-t-elle la vie ? C'est donc elle, la vie quotidienne, qui mesure et incarne les changements qui s'opèrent « ailleurs », dans les « hautes sphères ». Le monde humain ne se définit pas seulement par l'historique, par la culture, par la totalité ou la société globale, par les superstructures idéologiques et politiques. Il se définit par ce *niveau* intermédiaire et médiateur : la vie quotidienne. En elle, les plus concrets des mouvements dialectiques s'observent besoin et désir, jouissance et non-jouissance, satisfaction et privation (ou frustration), accomplissements et lacunes, travail et hors-travail. La part répétitive au sens mécanique du terme, la part créatrice et la part créée de la quotidienneté s'entremêlent, dans un circuit perpétuellement reproduit, de sorte que seule l'analyse dialectique peut les discerner.

Bref, la quotidienneté ne coïncide pas avec la *praxis*. Celle-ci conçue dans toute son ampleur coïncide avec la totalité en acte ; elle englobe à la fois la base et les superstructures, et les interac-

tions des deux. Si nous substituons à ce concept un peu trop large de la praxis une conception plus restreinte et plus déterminée, elle se disperse en pratiques partielles — la technique, la politique, etc. Nous aurons à revenir sur la catégorie de *praxis*. La quotidienneté, pour nous, c'est un *niveau*.

La critique de l'inaccomplissement et de l'aliénation ne se réduit pas au noir tableau de la douleur et de l'accablement. Elle implique sans cesse l'appel au *possible* pour juger le présent et l'accompli. Elle examine les mouvements dialectiques inhérents au concret humain, c'est-à-dire à la quotidienneté possible et impossible, aléatoire et assuré, acquis et virtuel. Le réel ne se saisit, ne se comprend et ne s'apprécie qu'à travers le virtuel, et l'accompli qu'à travers l'inaccompli. Mais il s'agit aussi de *déterminer* le possible et le virtuel et de savoir par rapport à quoi. L'imagerie vague de l'avenir et des perspectives de l'homme ne peut suffire. Cette imagerie laisse place à trop d'interprétations, plus ou moins technocratiques ou humanistes. Pour connaître et pour juger, nous partirons d'un critère précis et d'un centre de références — la quotidienneté.

C'est en ce sens que dans l'Introduction à la *Critique de la vie quotidienne*, la vie quotidienne a été définie d'abord comme région de l'appropriation par l'homme non tant de la nature extérieure que de sa *propre nature* — comme zone de démarcation et de jonction entre le *secteur non dominé* de la vie et le *secteur dominé* — comme région où les *biens* se confrontent avec les besoins plus ou moins transformés en désirs.

Cette définition n'est pas exhaustive. Elle appelle de multiples compléments. Reportons-nous à la tentative de définition rapportée précédemment. Elle soulève plusieurs questions concernant les processus généraux de croissance, de développement, de maturation et de déclin. Dans quelle mesure ces processus généraux (c'est-à-dire sociaux et historiques, pas seulement individuels) sortent-ils de la quotidienneté ? La laissent-ils hors d'eux ? Dans quelle mesure reviennent-ils vers elle ?

Nous aurons à traiter cette question.

## 10

Essayons un autre éclairage. Otons de la praxis, par la pensée et par l'imagination, les activités spécialisées. Accomplissons cette abstraction, qui extrait de l'expérience pratique les travaux en tant

qu'emploi de telle technique et de tel instrument, en tant que parcellaires (mais non pas bien entendu en tant qu'effort, temps occupé, rythme ou absence de rythme). Que reste-t-il ?

*Rien* (ou si peu que rien), disent les positivistes, les scientistes, les technologues et technocrates, les structuralistes, les culturalistes, etc.

*Tout*, disent les métaphysiciens, d'après qui cette abstraction ou opération analytique atteint à peine « l'ontique » et reste encore loin de « l'ontologique », c'est-à-dire ne saisit pas le fondement, l'être (ou le néant).

*Quelque chose*, dirons-nous ici, qui ne se définit pas aisément, puisque précisément ce « quelque chose » n'est pas une chose, ni une activité précise aux contours déterminés. Quoi donc ? Un mixte de nature et de culture, d'historique et de vécu, d'individuel et de social, de réel et d'irréel, un lieu de transition et de rencontre, d'interférences et de conflits, bref un *niveau* de réalité.

En un sens, la vie quotidienne, c'est ce qu'il y a de plus simple, de plus évident. Comment vit-on ? S'il est difficile de répondre, la question n'en est pas moins claire. En un autre sens, c'est ce qu'il y a de plus insaisissable, de plus difficile à cerner et à déterminer. En un sens, rien de plus superficiel c'est la banalité, la trivialité, le *répétitif*. En un autre sens, rien de plus profond. C'est l'existence et le « vécu » non transcrits spéculativement, dévoilés ce qu'il faut changer et ce qu'il y a de plus difficile à changer.

Nous vérifions ici un principe méthodologique général, le *principe de double détermination*. A notre avis, ce principe est essentiel à la pensée dialectique. Celle-ci ne cherche pas seulement les rapports (différences, oppositions, polarités et implications réciproques, conflits et contradictions, etc.) entre déterminations. Elle découvre des différences, des dualités, des oppositions et des conflits à l'intérieur de chaque détermination (conceptualisée, c'est-à-dire pensée dans un concept).

## 11

Changeons d'éclairage.

Les temps cycliques plongeaient immédiatement et directement dans les rythmes de la nature, dans les temps cosmiques. Longtemps, ils ont régné sur la vie humaine : l'homme social ne dominait pas encore la nature, c'est-à-dire qu'il n'en était pas

détaché. Sa vie consistait en un ensemble de cycles et de rythmes, en cycles de cycles, de la naissance à la mort. Le retour régulier des heures, des jours, des semaines, des mois, des saisons, des années, scandait une existence organiquement liée à la nature. Nous pourrions aller jusqu'au cycle suprême, le système temporel du monde, la Grande Année conçue par tant de penseurs depuis l'Antiquité et la pensée orientale (jusqu'à Nietzsche et Engels). Le village et la cité vivaient aussi selon ces rythmes qui ne commandaient pas seulement la vie individuelle. L'alternance et le rythme des générations marquaient profondément les collectivités (groupes d'âges, prédominance de ceux qui échappaient longuement à la mort les anciens, etc.).

L'étude de ces temps cycliques révèle quelques caractères plus précis. Premièrement, le temps cyclique, à proprement parler, ne commence pas et ne finit pas. Chaque cycle naît d'un autre cycle et se résorbe en d'autres mouvements circulaires. Le temps cyclique n'exclut pas l'acte répétitif. Le cycle est lui-même une répétition. Pourtant, dans le temps cyclique, la répétition se subordonne à un rythme du corps, plus « total », soumis à ses lois les gestes des jambes et des bras. Deuxièmement, les rythmes n'excluent pas le nombre et la mesure ; dans leur mesure, un nombre détient une importance privilégiée *douze* (avec les sous-multiples et multiples de douze : minutes, heures, mois — division du cercle en degrés — notes de la gamme tempérée, etc.). Troisièmement, aucun cycle réel ne retourne exactement à son point de départ et ne se reproduit rigoureusement. Aucun retour ne tombe absolument juste (exemple remarquable les divisions de l'octave, les gammes et le cycle des quintes en musique). S'il en était autrement, les cycles seraient des cercles vicieux et la géométrie du cercle épuiserait le réel physique. Enfin, dernier point, le temps cyclique et cosmique a toujours été et reste l'objet de représentations magiques et religieuses. Nous constatons que les techniques rationnelles et, bien entendu, les techniques de l'industrie, ont brisé le temps cyclique. L'homme moderne en sort. Il le domine. Cette domination se traduit d'abord par des ruptures. Au temps cyclique se substitue un temps linéaire, qui peut toujours se compter le long d'une trajectoire ou d'un trajet. Le temps linéaire est à la fois continu et discontinu. Continu il commence absolument, il croît à partir d'un zéro initial et cela indéfiniment. Discontinu il se fragmente en temps partiels affectés à ceci ou cela, selon un pro-

gramme abstrait par rapport au temps. Il se découpe (1) et cela indéfiniment. La technique qui morcelle le temps produit aussi le geste répétitif, non intégré et souvent non intégrable à un rythme gestes du travail parcellaire, actes qui commencent à n'importe quel instant et cessent à n'importe quel autre.

Cependant, les temps cycliques n'ont pas disparu. Soumis au temps linéaire, brisés, dispersés, ils subsistent. Une très grande part de la vie biologique et physiologique, une grande part de la vie sociale, restent engagées dans des temps cycliques. Même si dans quelques très grandes villes (pas en France) les moyens de transport fonctionnent jour et nuit, même si quelques groupes très limités s'affranchissent des exigences coutumières en ce qui concerne les heures de repos, de sommeil, de repas, ces coutumes restent profondément enracinées. La faim, le sommeil, le sexe, dans la civilisation industrielle la plus développée, ne s'affranchissent pas encore des coutumes, des traditions liées au temps cyclique. D'ailleurs, l'affranchissement passe, semble-t-il, par une période toujours difficile par l'anti-nature, par l'abstraction vécue. Il n'est pas naturel de ne pas dormir la nuit, de ne pas manger à certaines heures, etc. Comment se traduirait la domination complète sur la nature, c'est-à-dire la métamorphose complète de la vie quotidienne ? Par un temps individuel et social a-rythmique (et a-thématique, selon l'exemple de la musique contemporaine, électronique et concrète, qui a brisé les temps rythmiques et les cycles traditionnels), n'importe quel acte devenant possible à n'importe quel instant ? par l'invention libre, pour tel groupe momentané ou durable, d'un rythme choisi ? Par l'invention de nouveaux rythmes (dont la journée continue serait l'ébauche) ? Le problème se pose.

*La critique de la vie quotidienne étudie la persistance des temps rythmiques dans le temps linéaire, celui de la société industrielle moderne. Elle étudie les interférences entre le temps cyclique (naturel, irrationnel en un sens, encore concret) et le temps linéaire (acquis, rationnel, abstrait en un sens et anti-naturel). Elle examine les déficiences et malaises qui résultent de cette interaction encore peu et mal connue. Elle envisage enfin les métamorphoses possibles, du fait de cette interaction, dans la quotidienneté.*

Dans ce cadre et par rapport à cette définition, la vie quoti-

1. — Cf. les études de M. Michel Clouscard sur « Les temps marginaux ». (Communication au Groupe d'études).

dienne des groupes sociaux prend détermination et relief. Considérons par exemple un jeune paysan. Surtout s'il est fils de petit paysan propriétaire dans une région un peu attardée, sa vie se subordonne encore aux temps cycliques, cosmiques et sociaux : journée, semaine, saisons — semailles, moissons ou vendanges, hivernages — jeunesse, mariage, maturité, vieillesse — naissances et funérailles. Il perçoit cet ensemble de cycles et se perçoit en lui aussi bien dans le village (qui a conservé quelques traits des communautés paysannes) que dans la maison (où les générations coexistent, avec des conflits latents ou violents). Il peut même encore ressentir une impression d'insécurité plus grande par rapport à la nature que par rapport à la société, c'est-à-dire aux marchés, aux techniques, à la vie urbaine (à moins qu'il ne réunisse les deux impressions d'insécurité dans un sentiment de profonde malaise ou de panique). Pour lui, le quotidien se présente comme un tout organique, en voie de dissolution, mais dont le noyau reste stable. Il n'y a pas de séparation entre l'enfance et l'âge adulte, entre la famille et la collectivité locale, entre le travail et le loisir, pas plus qu'entre la nature, la vie sociale, la culture. Enfin, il a fréquenté l'école en aidant ses parents dans la mesure de ses forces et du temps disponible. Enfant, il a reçu de son environnement villageois un statut précis et solide, reconnaissance contraignante de son être social, qui le définit et le limite « Le fils un tel, il sera ceci et pas cela... » Malgré les symptômes de dissociation et le caractère déjà attardé de cet « état », ce jeune paysan vit encore une certaine intégration du quotidien au cosmique, d'une part, et, d'autre part, à la communauté. Le monde extérieur menaçant, qui fascine et qui effraie, c'est la ville, c'est la technique, c'est la société globale d'aujourd'hui. De multiples interdictions protègent encore ce jeune homme et le noyau du « vécu » quotidien contre les attaques, de plus en plus nombreuses et efficaces, qui viennent du dehors.

Le jeune ouvrier, lui, est à la fois intégré à la société globale (industrielle moderne) et jeté en proie à des conflits plus profonds. Ce qu'il éprouve dès l'enfance, c'est la dissociation, la contradiction féconde mais douloureuse. Il connaît très tôt l'insécurité ; il éprouve la dépendance, la vie mal organisée, parce que la prévision rationnelle est difficile dans une famille ouvrière (crainte du chômage ou du déplacement, manque d'argent disponible, journées mal découpées, etc.). Déjà la vie d'école et la vie de famille

s'opposent dans un contraste frappant ; puis il passe brusquement de la vie d'écolier à la vie de travail. Vie de travail et vie de famille contrastent encore cruellement. Le jeune ouvrier tend à s'affirmer dans et par le travail ; en même temps il sait parfaitement que dans le travail il tombe sous de nouvelles dépendances. Il n'atteint une certaine indépendance personnelle qu'à travers une dépendance sociale plus grande qu'auparavant. Cependant, il l'atteint ; il va « gagner sa vie » en travaillant ; mais il devra bientôt prendre de nouvelles responsabilités, rester ou rentrer dans la norme sociale, fonder une famille et accepter une double dépendance, personnelle et sociale (1). Dans l'entreprise, le jeune ouvrier se voit pris par le temps linéaire et fragmenté, celui de la production et de la technique. Dans la vie de famille, il retrouvera les temps cycliques, biologiques, physiologiques et sociaux. L'un permet de résister à l'autre et de compenser l'autre, mais l'accord sera difficile, en tout cas problématique.

## 12.

Une fois esquissée la définition de la vie quotidienne comme *niveau* (de réalité sociale) nous pouvons envisager la situation des individus et des groupes par rapport à ce niveau. Réciproquement, une telle étude précise la notion de niveau et de quotidienneté comme niveau de réalité.

Il est donc clair que la situation d'une femme de ménage et d'une « femme du monde », d'un ajusteur-outilleur et d'un mathématicien, n'est pas la même par rapport à la quotidienneté. La femme de ménage est immergée sous le quotidien, submergée, engloutie ; elle n'en sort jamais, ou n'en sort que sur le plan de l'irréel (du rêve cartomanciennes, horoscopes, presse du cœur, anecdotes et cérémonies télévisées, etc.). La « femme du monde » en sort par le factice mondanités, parades, snobisme, esthétisme ou poursuite du plaisir « pur ». Le mathématicien en sort par une activité extrêmement spécialisée, dans laquelle d'ailleurs les instants de création sont rares. Quel doux et insupportable maniaque, s'il « est » mathématicien et seulement mathématicien ! Plus une activité devient supérieurement qualifiée et technique, plus le temps qu'elle occupe s'éloigne du temps quotidien ; et plus grandit l'urgence d'une restitution de la quotidienneté. La question, pour la femme de ménage, c'est d'émerger ou de surnager. La question, pour

1. — Cf. L'excellent film anglais *Samedi soir, dimanche matin* (1961).

le mathématicien, c'est de retrouver une quotidienneté et de se réaliser humainement et pas seulement comme savant (fût-il génial !). Quant à la « femme du monde », à son propos nous n'avons aucune question à poser.

Cet homme est ajusteur-outilleur. Il a un « bon métier » (relativement). Il aime jusqu'à un certain point ce qu'il fait. Il « gagne bien sa vie ». La question se pose à son sujet : *quelle vie gagne-t-il avec son travail ?* Une vie d'ajusteur-outilleur ? Oui et non. En regardant bien, l'observateur reconnaîtrait dans sa vie hors du travail des traces de ce travail, qui peut l'avoir marqué. Et cependant, si cet homme ne pense qu'à son travail, s'il est déterminé hors de l'usine par ce travail et par sa qualité de travailleur, ce n'est qu'un maniaque, un « aliéné », à moins que, activiste de la production, il n'assume volontairement et librement l'aliénation entière du travail (ce qui en un sens le désaliène, mais par ailleurs l'aliène encore plus complètement que les autres !). Le plus souvent, cet ouvrier aura des besoins, des désirs ou des « envies », déterminés en partie par sa dépense d'énergie ou son habileté dans le travail, sa qualification et son amour du travail, mais qui ne pourraient s'en déduire. Sur ces besoins ou ces envies, son passé et sa mémoire, ses origines (tel pays, telle province, telle ville) auront une influence. Généralement, il a une famille, il vit d'une certaine manière le rapport entre son travail et sa vie de famille, entre celle-ci et les heures consacrées aux loisirs. Que veut-il ? que préfère-t-il ? A quels jeux joue-t-il ? Que cherche-t-il dans les jeux, dans les films qu'il voit (à moins qu'il ne déteste les jeux et le cinéma) ? Le travail ne suffit ni à déterminer la vie entière de cet homme ni à définir sa quotidienneté. Elle ne se définit pas non plus par une somme arithmétique travail + vie de famille + loisirs. C'est un seul et même être humain, un être quotidien qui se répartit entre ces trois secteurs et parcourt ces phases. Il y est le même et pas complètement le même. Il se maintient à travers scissions et séparations, dans l'unité divisée (aliénée) de sa condition prolétarienne. Généralement, parce que prolétaire et solidement établi dans la quotidienneté, un tel homme ne se laisse pas emporter par la dissociation. Même s'il a plusieurs attitudes (à l'atelier, avec les amis, au syndicat ou au café, en famille, au jeu ou au cinéma, en vacances, etc.) il n'a pas plusieurs personnalités, plusieurs « moi ». Il maintient une forte unité, une unité individuelle, à la fois dans sa vie quotidienne, dans le groupe (la classe ouvrière)



et dans la société globale. Si nous pouvions l'observer pendant son travail, sans doute apercevrons-nous dans ses manières, dans ses attitudes (vis-à-vis de ses supérieurs, de ses égaux ou de ses inférieurs) un écho de ce qu'il « est » hors-travail — et inversement, chaque secteur renvoyant à un autre dans la poursuite de cette « substance » ou « matière » qui n'en est pas une au sens habituel du terme la quotidienneté.

Nous arrivons ainsi à nous représenter une sorte d'éventail ou de spectre de situations, situées entre deux pôles, sans qu'il y ait opposition ou séparation absolue d'un côté, ou si l'on veut *en bas*, les hommes et les femmes immergés dans la quotidienneté et submergés ; de l'autre côté, ou si l'on veut *en haut*, les hommes et les femmes sans quotidienneté, dégagés, extérieurs, voués à des activités exceptionnelles ou factices, intégrés à des groupements érigés au-dessus de la société, les « mondains », les purs « intellectuels », les hommes d'Etat, etc.

Au niveau le plus bas, nous pouvons décrire une quotidienneté populaire, sachant qu'en insistant trop sur elle nous tomberions dans le misérabilisme. Dans la quotidienneté populaire (« en bas », par convention) prédominent complètement les temps et rythmes cycliques, mais brisés, fragmentés, et pour ainsi dire éventrés (inégalement suivant les groupes sociaux). « En haut » (par convention) prédominent les temps linéaires, orientés dans un sens, particularisés, mais déliés les uns des autres.

« En bas », le temps et l'espace sont limités, et les limites subies ; cependant les individus et les groupes ont un environnement ; ils trouvent sous leurs pas et autour d'eux du compact, du solide (relativement). C'est une zone de moiteurs, de touffeurs et d'intimité. La température y garde une tiédeur organique. Zone pénible et même insupportable pour qui en est sorti, mal aperçue par ceux qui la vivent, irremplaçable pour eux.

« En haut », l'espace et le temps s'amplifient et s'élargissent ; ils s'ouvrent indéfiniment, dans l'air glacé des hauteurs. Fusées qui partent en gerbes dans l'espace, les activités risquent de s'y perdre.

« En bas », les gens et leurs rapports gravitent autour de symboles, dont bien entendu ils ignorent le sens général et qu'ils perçoivent seulement comme des réalités données : le père et la mère, le soleil, la terre, les éléments. Chaque symbole agit comme un noyau affectif et organique. Ce n'est ni un archétype originaire, venu des profondeurs du temps ou de l'être, ni un mythe, ni une

obscur matrice existentielle. C'est une réalité sensible et sentie, le centre d'un cycle et d'un rythme socio-cosmique noyau de la vie de famille, centre de l'activité du groupe dans la journée, dans la semaine ou dans l'année.

« En haut », les gens actifs se meuvent parmi les abstractions formelles et conventionnelles, plus précisément parmi les signes et signaux. Ils s'éloignent de la vitalité, de la spontanéité des symboles. Ils traversent l'anti-nature afin d'atteindre (pour eux ou pour d'autres, et souvent pour d'autres) à la puissance sur la nature. Ainsi la recherche du pouvoir contient en elle sa faiblesse, et la faiblesse contient une puissance.

« En bas », on est faible et tenace comme la vie elle-même. En termes plus proches de l'empirie, c'est-à-dire d'une description de la praxis, on vit dans un temps étroit, en méconnaissant le temps, non par sottise mais par ignorance et impuissance. On ne connaît pas le temps (alors qu'on y est immergé). On n'a pas d'histoire, pas de folklore familial ou fort peu. Les origines se perdent dans le brouillard ; quand les souvenirs de famille remontent aux grands-parents, c'est un étonnement. D'autre part, en ce qui concerne l'avenir, le salariat et le salaire effectif imposent un rythme court aux prévisions. On ne peut prévoir et organiser à long terme. Les achats à crédit obligent à prévoir, et c'est un accablement pour la plupart des gens ainsi astreints à s'établir dans une durée rationnelle et abstraite, celle de l'argent et du crédit. Ils n'en dorment plus. Ils ne demandent qu'à en finir. Ce temps linéaire, abstrait et à long terme, achève de briser leurs rythmes. Quant au travail « en bas », chacun sait qu'il est à la fois parcellaire et peu spécialisé. A la limite, « en bas », nous trouvons les travaux généralement réservés aux femmes, dans les entreprises et bureaux et pas seulement « à la maison » nettoyage, réparations grossières et sans technicité, réponse perpétuelle au processus incessant d'érosion, de salissement, d'usure et de vieillissement de tout ce qui sert et vit. Ce travail reste, en tant que travail, lui-même engagé dans les cycles (jours, semaines, mois). Il n'a pas un caractère cumulatif et ne participe qu'indirectement et par l'envers, pour ainsi dire, à ce qui s'accumule, encore qu'il soit indispensable.

« En bas », le temps cyclique est occupé par l'assouvissement des besoins élémentaires et des tâches élémentaires, eux-mêmes soumis à des cycles. L'espace social relatif (l'« effective scope » du sociologue américain Lazarsfeld), à savoir le logement et l'environnement,

est consacré comme le temps à l'élémentaire. Chaque jour, chaque semaine, mêmes lieux, mêmes buts, mêmes parcours. On a très peu de « relations » ou de « connaissances » en dehors de cet espace. On vit dans l'anonymat (d'où l'intérêt passionné pour le « fait-divers », ce « tragique du pauvre » (1) qui révèle le destin, restitue des symboles en franchissant l'anonymat et perce pour ainsi dire vers le grand jour social). Contrepartie de cet étouffement la vitalité, le caractère direct et immédiat du « vécu », une sorte de concrétude irréfutable.

« En haut », il y a bien plus d'aventure, plus d'ouverture et de jeu ; mais on risque toujours de se perdre, les uns dans l'abstrait, d'autres dans le factice, d'autres dans l'inutilement subtil et raffiné.

La quotidienneté se détermine ainsi peu à peu, comme *niveau* (au sens où l'on parle du niveau de la mer ou du sol).

13.

*Nouvelles remarques et objections du philosophe.*

« Après tout, pourquoi ne pas tenter une phénoménologie du vécu social dans le « Lebenswelt », une description de l'espace et du temps sociaux dans l'expérience humaine, inter-subjective ? Pourtant, ce n'est pas encore clair. Ainsi, moi, philosophe, j'enseigne et je vais régulièrement faire mon cours de philosophie. Où commence et où finit pour moi, d'après vous, le quotidien ? Mon activité n'est-elle pas entièrement déterminée par autre chose, disons l'histoire de la pensée, celle de notre société, les institutions, l'Université, les programmes d'enseignement, etc. ? »

*Réponse.*

« Sérions les questions. En premier lieu, la description tentée ici présuppose une analyse, peu compatible avec la méthode descriptive et purement phénoménologique. Nous enlevons le plus apparemment concret de la *praxis*, le plus apparemment positif les activités dites supérieures. Nous procédons par abstraction, en traitant l'expérience sociale à la fois par l'analyse et sur le plan de l'imaginaire, car l'opération exige une sorte d'imagination pour atteindre la vie cachée des êtres humains visibles et tangibles. Le résultat peut donc paraître abstrait, fictif, négatif. Ce que nous soutenons ici, c'est que cette abstraction est légitime et fondée, parce

1. — L'expression est de Georges Auclair, dans une communication au Groupe d'études.

qu'elle atteint ce qui ne se révèle pas et n'apparaît pas aussitôt dans une évidence psychologique ou sociologique. Nous soutenons que le négatif est aussi positif, et que ce n'est pas un mal que de surmonter la séparation entre le positif et le négatif, entre la description et l'imagination, entre la compréhension et l'analyse. Ainsi la pensée se dialectise en acte. Phénoménologie dites-vous ? Oui et non. D'abord non, pour les raisons que je viens de dire. Et pour d'autres. Il ne peut s'agir de décrire et de comprendre sans chercher à expliquer. Non, car nous rétablissons dans ses droits le concept (aussi bien négatif que positif) avec une certaine historicité. Non, car il s'agit aussi de changer, et nous *proposons* du changement en montrant ce qui peut changer. La critique est inhérente à notre « monstration » ici la critique du « haut » par le « bas » et aussi du bas par le haut.

« Et cependant *oui*, jusqu'à un certain point. Car c'est bien du « vécu » qu'il est question. Oui, car le total, le « médié », le *réfléchi* à travers les médiations multiples, la culture, le langage, doivent aussi revenir vers l'immédiat pour s'y manifester, s'y donner et y apparaître. Objets, gestes, mots de la vie quotidienne incarnent la totalité, de façon réelle mais fragmentaire : à leur *niveau*. Ils lui échappent partiellement, et cependant en font partie. Sans quoi, il n'y aurait ni médiation, ni immédiateté, mais toujours la totalité sans véritables différences internes, à plus forte raison sans contradictions. En résumé, pour parler comme vous, philosophe, le total devient phénomène. Il s'exprime et se brise en actes, en gestes, en objets, qui ne se conçoivent pas sans lui, mais ne se définissent pas à partir de lui, car ils ont une réalité propre et spécifique au niveau du quotidien. Et maintenant, cher philosophe, laissez-moi vous dire que le même acte, le vôtre — enseigner la philosophie — est à la fois quotidien et non-quotidien. En tant qu'activité exceptionnelle, méditation, séjour dans l'abstrait et le concept purs, la philosophie s'érige au-dessus du quotidien, même quand le philosophe médite sur la vie et le concret. En tant qu'activité sociale, intégrée à des groupes structurés, ayant leurs modèles, leurs normes et leurs rôles sociaux, à savoir la classe de philosophie, le lycée, la ville, l'Université, elle rentre dans le quotidien. D'autant plus que, vous aussi, vous « gagnez votre vie » en enseignant la philosophie. Quelle vie gagnez-vous ? Elle ne se réduit pas à la seule philosophie, au seul droit de méditer ! Je le souhaite pour vous ! Je pense d'ailleurs que votre activité, comme toute activité humaine, peut

s'examiner à plusieurs *niveaux* au niveau *biologique et physiologique* (ce que vous mangez, par exemple, vos besoins en calories pour réparer vos forces), au niveau *psychologique* (par exemple vos rapports personnels avec vos élèves dans votre enseignement), au niveau *économique* (votre traitement, vos frais, etc.). Avec le contenu d'une même activité, en la considérant à tel ou tel niveau, en prélevant telle part de ce contenu, la pensée peut constituer un nombre quasi illimité d'ensembles (de faits et de concepts). Otons-les par abstraction. Que reste-t-il ? Le « vécu » quotidien, doublement déterminé, comme *résidu* et comme *produit* de tous les ensembles considérés (donc phénomène *total* à sa manière, à savoir un niveau dans la totalité et une totalité à son niveau).

## 14.

« Arrêtons-nous un moment pour considérer cette nouvelle détermination. Résidu ? Entendons-nous. Il y a en effet dans la quotidienneté un aspect résiduel. Elle peut se définir par abstraction ou une série d'abstractions. Elle pourrait toujours se réduire et disparaître. Ainsi ces mornes et répétitives activités de nettoyage ou de réparation. Réduire la quotidienneté, la hausser méthodiquement au niveau des techniques (supprimer, pour prendre un exemple, le nettoyage en supprimant la poussière et les fumées, en utilisant des matières qui ne se salissent pas), c'est précisément un objectif la métamorphose de la quotidienneté qui implique à notre avis un plan et une politique. Cependant, ce résidu est irréductible. Le supprimer, ne serait-ce pas anéantir pratiquement « l'être » ? L'étude de la vie quotidienne ne porte pas seulement sur des « survivances » au sens sociologique du terme. Autant considérer le biologique et le physiologique, le besoin et le désir, comme des survivances de l'homme primitif ! A supposer qu'un jour assez proche on puisse créer en laboratoire de la matière humaine (ce qui peut parfaitement se concevoir) et la mener à la conscience, l'être humain créé par l'homme aura encore des rythmes vitaux, des besoins qui s'assouissent et réapparaissent, des désirs qui s'accomplissent ou non, qui finissent et se renouvellent. Cet « être » obéira à certaines lois de « l'être » qui pour un philosophe tiennent au rapport profond entre l'infini et le fini, à la finitude des manifestations de l'être infini. Il y aura encore en cet « être » créé un secteur non-dominé et un secteur dominé, donc une problématique de la vie quotidienne, une confrontation perpétuelle entre la puis-

sance et l'impuissance. Il y aura, à son sujet, en lui, lutte pour *approprier* la vie et contre ce qui *désapproprie* (ce qui altère, dégrade, tue). Survivances ? Oui et non. Pas de survivances sans une « base » réelle. A la notion vague de survivance, mieux vaut substituer celle, beaucoup plus concrète, d'*inégal développement*. Dans notre histoire, l'inégal développement des secteurs résulte aussi de l'histoire. Dans l'inégal développement le quotidien se définit en effet comme ce qui *retarde* mais non comme ce qui *échappe* en soi et par soi à l'histoire, aux événements comme au développement, à la puissance humaine. Dans l'histoire, dans le développement, le quotidien est aussi *produit*.

« Son concept ne peut donc se définir par une sorte d'illusion existentielle l'illusion selon laquelle nous (l'homme social « hic et nunc ») nous apparaissions et croyons nous saisir, selon laquelle nous nous mettons en perspective dans l'ignorance des raisons et des causes, dans la méconnaissance de l'histoire et de la vérité ontologique, dans l'effort pour les éluder, donc au sein d'une sorte de fausse conscience ou de permanente mauvaise foi en un mot l'inauthenticité. Non. Cher philosophe, le niveau du *quotidien* n'est pas l'illusion d'une fausse conscience. « Comment on vit ? », ce n'est pas la question de l'ignorance, et d'ailleurs le problème ne se résout pas par la connaissance, par la seule connaissance, ni par le seul langage et le seul Logos... »

15.

Cette analyse spectrale, qui dispose entre deux pôles la réalité humaine, ne se limite pas à la sociologie. Elle atteint le psychique. A notre avis, le psychique est lui aussi un niveau. Si la connaissance s'établit en lui, il se donne comme totalité et il englobe les déterminations historiques et sociales. Si la connaissance le considère au sein d'un champ plus large, il apparaît comme enveloppé dans le sociologique.

A l'intérieur de « l'individu social », c'est-à-dire d'une conscience non isolée et d'un psychisme non séparé, l'étude de la vie quotidienne atteint des couches en profondeur (1).

1. — Elles deviennent sensibles dans les entretiens vraiment « non directs » et particulièrement dans les entretiens enregistrés au magnétophone. L'intervention de l'appareil produit une « distanciation » plus grande que dans le dialogue habituel. Le malaise s'accroît et par conséquent lorsque l'entretien est bien conduit, les jaillissements d'une vérité plus profonde, qui traversent le malaise, surviennent.

*Première couche* résistante, extérieure, morphologique, sorte de membrane que traversent les osmose « individu-société ». L'individu rejette les questions gênantes. Il élude les problèmes. Il s'en tient aux banalités, aux normes admises de la communication et du comportement triviaux. Il est à la fois enfermé en lui et platement social. Il éprouve une grande gêne devant le dehors. C'est le cadre superficiel de « l'adaptation » aux différents « milieux » que parcourt l'individu dans les phases successives de sa vie pratique. Mais c'est aussi sur cette couche périphérique que se greffent les temps sociaux (linéaires), les gestes du travail industriel et de la technique, en tant qu'ils ne sont pas adoptés par l'individu et ne relèvent pas d'un intérêt plus fort, en tant donc qu'ils restent abstraits. Cependant, cette sphère externe est aussi, en un sens et jusqu'à un certain point, la plus interne. Elle décide c'est en elle que se prennent les décisions.

*Deuxième couche* un malaise obscur déclenche (souvent de façon agressive) des réactions violentes et des formules significatives (dans le genre « Comment on vit ! Est-ce qu'on sait pourquoi on vit et comment on vit ? »)

Les problèmes émergent, et les demandes, avec des essais tâtonnants et disjoints de répliques et de réponses, empruntés par l'individu à tel groupe dont il adopte plus ou moins les modèles, les normes, les valeurs, les hiérarchies d'attitudes et de comportements. Dans ces problèmes surgissent donc les choix accomplis, de façon plus ou moins consciente (et par conséquent, comme nous le verrons mieux plus tard, avec les opinions et participations à l'activité de tels ou tels groupes, l'acceptation de la tactique et de la stratégie de ces groupes).

*Troisième couche* : enfin se révèle une sphère plus profonde, un noyau affectif (caractérisé par une tonalité). C'est la sphère de la non-adaptation, des refus obscurs et des lacunes inaperçues, des réticences et des méconnaissances. Alors, si on atteint cette sphère, se dévoile une situation dramatique, celle de l'individu dans la société, mais généralement dé-dramatisée : enfouie sous les trivialités, méconnue de l'individu lui-même, privée d'expression compromettante et bien plus encore de lyrisme ou de rhétorique. Dans cette sphère du secret, on étouffe le secret jusqu'à le rendre méconnaissable, et c'est généralement un pauvre secret, celui d'un choix voulu ou subi et d'une mutilation. C'est là que se déroule le processus d'aliénation et de désaliénation, de réalisation et d'incomplétude, de

satisfaction (partielle) et d'insatisfaction (partielle). De cette sphère surgissent les projets, les demi-rêves, le petit merveilleux quotidien, celui que renouvellent et enjolivent les horoscopes et les prévisions. C'est aussi la sphère où s'affrontent le possible et l'impossible pour l'individu. C'est la sphère la plus interne et cependant, en un sens, la plus externe, celle où se dévoile l'histoire de l'individu dans l'histoire de la société.

Il est indispensable de remarquer qu'à tous les « niveaux », dans toutes les « sphères » et toutes les « couches », nous retrouvons des *représentations* sociales qui sont comme des représentations de la société : normes, modèles, valeurs, conduites collectives et impératives, réglementations et formes de contrôle, bref ce qu'on désigne assez confusément par les termes d' « idéologie », de « culture », de « connaissances », etc. Une analyse plus fine exige que l'on distingue des degrés dans l'adoption de ces éléments externes-internes, dans leur assimilation et dans l'efficacité de leur fonctionnement. Au degré le plus profond et le plus efficace se trouvent les *symboles* (non perçus comme tels, mais appréhendés comme des réalités vitales qui, par conséquent, ne peuvent se définir comme des « représentations »).

En quoi consiste la fonction générale de ces éléments représentatifs ? Ils assurent, tant bien que mal, l'ajustement réciproque des besoins et des désirs, des désirs et des idées, des temps cycliques et des temps linéaires, bref des aspects et couches de l'individu social. Ils correspondent, au sein du psychisme, aux régulations qui assurent une stabilité (relative) à l'ensemble social. Ils normalisent l'individu et lui imposent un minimum de cohésion et de cohérence dans sa quotidienneté. Ils compensent les privations, dissimulent les frustrations, entravent les revendications et déviances. Aucune autorégulation spontanée ou mécanique ne s'accomplit dans la conscience. Aucun « feed-back » ne garantit l'équilibre. Ce sont des *représentations* et non des processus stabilisateurs qui jouent ce rôle au sein de l'être conscient, l'individu social. La critique de la vie quotidienne atteint donc ces représentations équivoques et ambiguës, au-dessus ou autour des symboles, parmi les conflits qu'elles recouvrent et auxquels elles apportent de pseudo-solutions.

Hegel ne manquait pas d'optimisme lorsqu'il croyait découvrir, comme substance de la société civile, dans les rapports de l'individu et du social, *un système des besoins*. Nous découvrons plutôt des systèmes, très relatifs et assez fragiles malgré leur ténacité, de



*représentations*, qui assurent à la quotidienneté quelque chose de stable jusque dans la déception et le drame.

(Ces considérations analytiques correspondent à des faits empiriquement constatables, à des « cas » et des « situations » qui peuvent se classer et donner lieu à une typologie. Prenons ici l'exemple des gens qui accumulent charges, tâches et responsabilités, pour masquer le vide et l'ennui de leur quotidienneté — qui veulent beaucoup d'enfants pour que leur vie ait un sens — qui « assument » bien au-delà de leur propre existence et de leur entourage, etc.)

## 16.

Nous approchons ainsi d'une détermination détaillée et affinée de la vie quotidienne. Après l'avoir située à son niveau, en la regardant de plus près, nous y discernons aussi des niveaux, des couches, des degrés, des paliers. La situation réciproque, l'interaction, la hiérarchie de ces niveaux et degrés dépendent en partie (mais seulement en partie) de l'approche, du point de vue, de la perspective.

Comment ceci peut-il s'affirmer sans recours à un artifice verbal, ou à un indéterminisme destructeur de toute structure, de toute régularité et de toute loi ? C'est que « le plus extérieur est aussi le plus intérieur » et inversement. Cet énoncé formule une loi. Les « lieux communs », nous les retrouvons à la couche périphérique de l'individu et dans son noyau affectif. Il discerne mal, subjectivement, les réponses conditionnées aux stimulants, réponses par lesquelles la société l'adapte, librement ou de force, aux conditions externes — et les symbolismes qui lui viennent de ses profondeurs. Pour lui conditionnements et symboles, contraintes extérieures ou intérieures se mêlent. Nous, nous distinguons couches et sphères.

Nous discernons d'abord la lutte dans le temps contre le temps, ainsi que le conflit entre les « temporalités » simultanées de l'être individuel-social *dans notre société* (industrielle). Envers de toute magnificence et de toute croissance, en décalage sur elle, la vie quotidienne comprend un ensemble de « fonctions » élémentaires dont émergent les fonctions dites supérieures. Elle enveloppe donc les *formes immédiates et naturelles de la nécessité* (besoins, temps cycliques, spontanéité affective et vitale) ainsi que les germes de l'activité qui les domine (abstraction, raison, temps linéaire). Elle comprend ensuite la région de l'*appropriation* continue des objets et des biens, de l'élaboration des désirs à partir des besoins, et de la correspondance entre les « biens » et les désirs. Dans cette zone

se confrontent le nécessaire et l'aléatoire, le possible et l'impossible, l'approprié et ce qui échappe, la chance et la malchance empiriques. Elle ne va pas sans un effort pour élargir le possible. Régions de la réalisation et de la non-réalisation, de la jouissance effective et possédée (appropriée) comme de la non-jouissance, c'est le lieu du mouvement dialectique « aliénation-désaliénation ».

Enfin, nous avons discerné un troisième niveau ou degré. Tantôt on considère ce troisième niveau comme immédiat et empiriquement donné, et l'on étudie alors des « idéologies », des « valeurs morales ». Tantôt on le considère comme médiateur entre l'individuel et le social, et dans la conscience individuelle entre l'individu et lui-même. C'est un ensemble de pratiques, de représentations, de normes, de techniques, institué par la société elle-même pour régler la conscience, y mettre un « ordre », éliminer les écarts excessifs entre le « dedans » et le « dehors », assurer une correspondance approximative entre les éléments de la vie subjective, organiser et maintenir des compromis. Ce contrôle social des possibilités individuelles n'est pas absolument imposé ; il est accepté, mi-subi mi-voulu, dans une ambiguïté incessante ; la même ambiguïté permet à l'individu de jouer avec les contrôles qu'il institue en lui-même, de se jouer d'eux, de les contourner, de promulguer règlements et lois pour mieux leur désobéir.

Ici la critique trouve son terrain d'élection et ses points d'impact. Elle s'attaque aux décalages et aux distorsions (entre les temporalités, entre « l'élémentaire » et le « supérieur », entre l'historique et le privé, entre le social et l'individuel). Elle signale les lacunes, les vides, les distances non franchies et non comblées. Elle critique le rôle de la société et les rôles qu'impose la société dans la pseudo-cohérence, la prétendue adaptation et l'illusoire équilibre de l'ensemble. Elle s'en prend à toutes les aliénations, à celles de la culture, de l'idéologie, de la morale, comme à celles de la vie humaine hors de la culture, hors de l'idéologie, hors de la morale. Elle réclame la dissolution et la métamorphose révolutionnaire de la quotidienneté, par réduction des disparités et des décalages. Elle dissout déjà le quotidien, théoriquement, en montrant qu'il n'est pas une substance immuable. Enfin, elle revendique un double mouvement dans une praxis unitaire que la quotidienneté rattrape le possible et que les processus qui s'en éloignent reviennent s'y réinvestir.

Nous élargissons ici considérablement le programme critique con-

tenu dans « L'Introduction ». Celle-ci se bornait à une critique générale et encore abstraite de l'aliénation en général. Elle envisageait aussi, mais assez obscurément, une critique réciproque du réel « positif » par le rêve (et inversement), du vécu par l'imaginaire, par l'art, par l'éthique (et inversement), bref une analyse critique des transpositions et métamorphoses fictives (non pratiques) du quotidien, en particulier par l'esthétisme, « les valeurs », le culte de la personnalité et des personnalités, les rites et superstitions, etc.

Le plan s'élargit en se précisant.

### 17.

Eclairons autrement notre objet. Partons d'une distinction « classique » en philosophie générale et en méthodologie, celle du *contenu* et de la *forme*. Un contenu ne se donne et ne se saisit que dans une forme. Ce qui s'appréhende, c'est toujours l'unité de la forme et du contenu, de sorte que plusieurs doctrines ont pu contester la distinction de ces deux termes. Les théories qui refusent cette distinction refusent également toute méthode analytique. En effet, l'analyse et elle seule, brise cette unité, abstrait la forme et par conséquent la détermine comme telle. Ceux qui croient saisir des formes en elles-mêmes, immédiatement, ne commettent pas une moindre erreur que les adversaires de ce concept. Quant au contenu, l'acte intellectuel de l'analyse le détermine et le constitue comme tel, en le séparant de la forme.

Dans ce qui nous préoccupe, où sont les formes ? Ce sont les idéologies, les institutions, la culture, le langage, les activités constituées et structurées (y compris l'art). Précédemment, nous avons opéré par analyse, en abstrayant ces formes. Que reste-t-il, disions-nous ? Une sorte de « matière humaine », la quotidienneté — une sorte de « nature humaine », en précisant qu'il n'y a de « matière humaine » ou de « nature humaine » que dialectiquement, dans le perpétuel conflit de la nature et de l'homme, de la matière et des techniques qui établissent des pouvoirs sur cette matière. Ainsi, nous devons déterminer la vie quotidienne doublement : comme résidu et comme produit. Résiduelle en un sens, la quotidienneté se manifeste aussi comme le produit des formes ; l'acquis et le conquis à travers les formes, leur investissement humain.

Reprenant l'analyse, la quotidienneté va nous apparaître encore doublement, mais d'une autre manière à la fois comme l'*informel* et le *contenu des formes*.

La sociologie contemporaine a peu à peu découvert l'importance de l'informel et restitué la spontanéité comme phénomène social. L'informel déborde les formes. Il leur échappe. Il brouille leurs contours exacts. Il les rend approximatives en leur ajoutant des ratures et des marges. La quotidienneté, c'est « cela », qui rend manifeste l'incapacité des formes (de chacune et de leur ensemble) à saisir, à intégrer et à épuiser le contenu. C'est aussi le contenu, qui s'atteint seulement par l'analyse, alors que l'informel ne peut s'atteindre qu'immédiatement ou intuitivement, en participant à la spontanéité ou en la stimulant.

Conformément à une habitude déjà établie, donnons un exemple, en soulignant le caractère incomplet de chaque illustration prise séparément, par rapport aux concepts. La *bureaucratie* tend à fonctionner pour et par elle-même. Elle devient son propre but et sa fin, en se constituant comme « système » ; en même temps, elle a des fonctions réelles, dans une société donnée, fonctions qu'elle remplit plus ou moins efficacement. Elle modifie donc la quotidienneté, et c'est aussi son but et sa fin. Jamais cependant elle ne parvient à « organiser » complètement la quotidienneté ; quelque chose lui échappe toujours, et c'est la grande lamentation des bureaucrates. La quotidienneté proteste elle se révolte, au nom des innombrables cas particuliers et des situations imprévues. Hors de la zone atteinte par la bureaucratie, ou plutôt en marge, subsistent l'informel et le spontané. À l'intérieur de la sphère organisée ou même sur-organisée, persiste une sourde résistance, de sorte que la forme doit s'adapter, se modifier, s'accommoder. La forme échoue ou se perfectionne ; et c'est ainsi qu'elle garde une certaine vie. Les « dys-fonctions » qu'étudient certains sociologues ont ceci de remarquable qu'elles stimulent les fonctions et les fonctionnaires. Elles leur posent de multiples problèmes qui les empêchent de tourner en rond, d'installer une forme parfaite et un cercle vicieux. Ainsi la quotidienneté, en tant qu'informelle comme en tant que contenu, « contient » une critique en acte de la forme bureaucratique et de son efficacité. Il suffit de dégager cette critique en acte...

Ainsi peut-on mieux saisir la double dimension du quotidien platitude et profondeur, banalité et drame. Sous un aspect, la vie quotidienne n'est que trivialité ou somme de lieux communs. Seules les activités « élevées », que l'abstraction écarte, ont ampleur et hauteur, en un mot profondeur. Pourtant, les drames humains se nouent et se résolvent, ou restent irrésolus, dans le quotidien. C'est

« là » que transparait la profondeur véritable et que se pose la question d'authenticité, ou, si l'on veut, de vulgarité et de non-vulgarité. Le quotidien, ce n'est ni l'inauthentique en soi, ni le « réel » authentiquement positif. Lorsqu'un sentiment ou une passion éludent l'épreuve du quotidien, ils démontrent de ce fait leur inauthenticité. Bien que le drame de l'amour soit de « se briser contre la vie quotidienne » (Mařakovski), la barque doit affronter le courant ou rester sur la berge. Cette épreuve met le sentiment subjectif en demeure d'affronter ce qui ne dépend pas de lui et de se changer en volonté. L'échec, pris isolément, ne montre pas davantage l'authenticité. Tout sentiment, toute passion, et aussi tout vouloir, rencontrent tôt ou tard leurs limites. Ils échouent et cette fin de toute tentative ne prouve rien par elle-même. Seule l'histoire du sentiment ou de la volonté, les événements qu'ils provoquent ou qu'ils prennent en charge, leur confrontation avec le « réel » dans le « réel », montrent quelque chose. Ce qui compte, dans le récit de toute tentative, c'est la conjonction de l'échec et de ce qu'il laisse d'acquis, plus que l'échec en soi. Un événement a cheminé ; il a pris du temps ; il a pris son temps. Le temps ainsi rempli par l'événement en marche — l'échec — dans un cheminement sinueux à travers la trouble épaisseur de la quotidienneté, voilà ce qui entre en compte. Voilà ce qui peut-être crée le « romanesque ». La qualité de l'échec a plus de sens que le fait. Si donc, dans la quotidienneté, tout finit par un échec puisque tout finit, les sens diffèrent. Les pires échecs ne seraient-ils pas quelquefois les réussites ? Parfois aussi, de l'échec surgissent son sens, et l'investissement effectué dans le quotidien, et les leçons du drame, et ce qui en survivra.

Platitude et profondeur, dans le quotidien, ne coexistent pas paisiblement. Elles s'y combattent avec âpreté. Il arrive que naissent profondeur et beauté d'une conjoncture mal déterminée et imprévue la rencontre. Cette chance apparaît ensuite méritée et même déterminée. La profondeur et la beauté vécues (non point contemplées ou vues comme un spectacle) sont des *moments*, conjonctures bouleversant merveilleusement les structures établies dans la quotidienneté pour leur substituer d'autres structures, imprévues celles-ci, et pleinement authentiques.

Lorsque nous parlons de l'unité « société-individu », « besoin-désir », « appropriation-jouissance », ne nous laissons jamais abuser par l'usage de ces mots dans la logique du discours cohérent.

Il s'agit toujours d'une unité conflictuelle, donc d'une unité et d'un mouvement dialectiques. Dans la quotidienneté, en confrontant en lui le social et l'individuel, à travers des épreuves et des problèmes et des contradictions plus ou moins résolues, l'« être humain » devient une « personne ». Qu'est-ce à dire ? Selon nous, c'est un nuage de possibilités, peu à peu condensé par des choix — par des actes — jusqu'à l'épuisement et la fin jusqu'à l'achèvement de la mort. C'est un drame, le drame de la personnalisation dans la société, le drame de l'individualisation, et non un tranquille scénario s'acheminant vers un dénouement prévu. Le seul dénouement prévisible parce que nécessaire, la mort, ne s'accomplit que dans une conjoncture imprévue, qui dépend de toute l'histoire.

Dans la quotidienneté, les aliénations, les fétichismes, les réifications (celles venant de l'argent et de la marchandise) produisent tous leurs effets. En même temps, les besoins y devenant (jusqu'à un certain point) désirs, rencontrent les biens et se les approprient. L'étude critique de la vie quotidienne montrera donc ce conflit aliénation maximum et désaliénation relative. Les choses, non point comme biens et comme objets d'appropriation, mais comme objets de propriété, aliènent et à la limite réifient les activités humaines et les hommes vivants (1). Mais dans le rapport de la jouissance avec les objets en tant que biens, la réification venue de ces mêmes choses tend à se dissoudre. Elle rencontre une tendance antagoniste. La théorie de l'aliénation et de la réification doit tenir compte de cette dialectique pour ne pas tomber dans le dogmatisme, cette forme spéculative de la réification. *Il y a un « monde » des objets*, monde humain, champ des désirs et des biens, champ des possibles, et non point seulement « monde » de choses inertes.

Les mots « chance » et « malchance », dans le vocabulaire banal, groupent arbitrairement ce qui vient du hasard social et ce qui vient du hasard dans la nature, la nécessité ignorée ou méconnue subjectivement et l'aléatoire objectif. Tel individu n'a pas de chance parce que sa santé n'est pas bonne ou parce qu'il a rencontré des obstacles dans sa carrière. Une meilleure hygiène, ou une découverte médicale, lui auraient évité tel aléa de santé. Une meilleure organisation sociale donnerait à cet individu sa chance, etc. Toutefois, nous savons trop que les pouvoirs de l'homme social sur

1. -- Sur l'aliénation et la réification, cf. *Le Matérialisme dialectique*. 1<sup>re</sup> édition, 1938, p. 73 ; p. 81, etc.

la nature matérielle et les pouvoirs de l'homme individuel sur la réalité sociale ne coïncident pas. De loin. La vie quotidienne est aussi la région de ces affrontements et de ces distances, que résumément dans une dialectique naïve les mots « chance » et « malchance ».

Le domaine du hasard et de l'aliénation peut se réduire. Peut-il disparaître ? Il ne disparaîtrait qu'à la limite, avec une puissance achevée de la technique sur la nature matérielle et la suppression du hasard dans le social. On peut estimer qu'ici encore le « résidu » est irréductible. Sa disparition, limite à l'infini (comme le savoir absolu est la limite à l'infini de la connaissance relative), n'est même pas souhaitable. Telle que nous pouvons la concevoir, elle ne s'accomplirait que par une sur-organisation sociale et une intervention effrayante des machines à information.

En attendant, un échec social peut signifier des qualités (indépendance de pensée, intelligence critique, révolte). Une malchance biologique peut avoir des incidences favorables ; tel enfant ayant des « lacunes » présentera par ailleurs des qualités exceptionnelles. Dans le psychisme aussi le développement est inégal. Un fétichisme du total peut ravager l'« être », lorsqu'on sous-estime la pluralité des secteurs dans la *configuration* qui situe ou plutôt qui constitue la vie quotidienne. Nous aurons parfois à dénoncer une illusion pédagogique assez malfaisante, ce qui permettra de mieux montrer la part de l'éducation et son importance dans la quotidienneté. Cette illusion est double fétichisme du partiel, et par conséquent du parcellaire et du spécialisé, acceptation du fragmentaire, abandon de la totalité — fétichisme du total, nivellement des différences, encyclopédisme superficiel, croyance en la maîtrise complète de la pédagogie et de la connaissance humaine sur la « nature humaine ».

Entre l'abandon de la totalité et le fétichisme du total passe une voie que la critique de la vie quotidienne peut contribuer à définir.

## 18.

Autrefois, lorsque l'artisanat, la corporation et le métier gardaient encore beaucoup d'importance, l'homme social par excellence, le *travailleur*, se formait dans et par le travail. En ce sens, la genèse de l'être individuel reproduisait la genèse de l'homme social. La situation était relativement simple. Attitudes et comportements « hors travail » provenaient plus ou moins directement mais essentiellement du travail. L'individu « était » ceci ou cela mineur,

charpentier, maçon, professeur, etc. Le métier déterminait presque complètement la vie quotidienne. Il créait des types humains bien différenciés mais plus ou moins caricaturaux : les « animaux abstraits » de Hegel, les espèces de la Comédie balzacienne.

Notons que ce processus n'a pas entièrement disparu. Tant s'en faut. Ce qui entretient beaucoup de confusions. Ici encore l'inégal développement intervient. Ce qui n'est plus vrai dans les branches « modernisées » de la production reste vrai dans de multiples branches, plus ou moins attardées.

Aujourd'hui, dans les pays industriels avancés, cette situation relative du travail et du « hors travail » tend à s'inverser. Un déplacement des centres d'intérêt s'accomplit. C'est l'attitude envers le travail qui se forme dans la vie quotidienne (y compris les loisirs intégrés à la quotidienneté, ceux qui ne comportent pas rupture, départ, évasion ou apparence d'évasion).

Plus précisément : autrefois, le travail avait une « valeur » au sens éthique en même temps qu'au sens économique. Il y avait les « valeurs » du travail le travail bien fait, le produit encore considéré comme une œuvre personnelle, comparable jusqu'à un certain point à l'objet créé par l'artisan ou l'artiste, etc.

Avec la division parcellaire du travail (et dans les usines avec l'entrée en masse des O.S., manœuvres spécialisés sur machines), cette éthique traditionnelle s'est effritée. Le travail n'a plus guère d'attrait et d'autant moins qu'on en change assez facilement (soit de poste, soit d'entreprise). Une certaine période de la « société industrielle », définissable par certaines techniques et par certains types de machines, paraîtra bientôt et paraît déjà bien noire. Alors, pour le travailleur, le travail et la vie hors-travail ont sombré dans la même absence d'intérêt, absence mal couverte par des divertissements aussi bruyants que vides. Notre société n'a d'ailleurs pas complètement franchi cette période (pas plus qu'elle n'est entièrement sortie de la précédente. étant donnée la persistance des formes antérieures de techniques et d'organisation jusqu'au sein des formes les plus modernes...).

Les techniques récentes (automatisation, flux continu, etc.) exigent jusque dans le travail passif, presque devenu non-travail (le contrôle et la surveillance des appareils), des capacités et des connaissances. Techniciens, employés, manœuvres coexistent dans une organisation qui se veut *stable* parce qu'elle y a intérêt. D'où des préoccupations nouvelles stabilité d'emploi, donc d'habitation — crédits permet-



tant aux travailleurs l'accès à des biens de consommation durable (logements, équipement ménager, voitures, etc.). Ces exigences économiques et techniques donnent lieu, évidemment, à une politique délibérée et à une idéologie.

On voit alors, dans la classe ouvrière la plus avancée, le souci de la stabilité d'emploi devenir prédominant, au moins pendant une certaine période au cours de laquelle une option (consciente ou inconsciente) produit ses résultats. Car il y a là une véritable option et d'ailleurs non irréversible (semble-t-il). De toutes façons, le centre d'intérêt se transporte hors du travail comme usage d'une technique et d'un ensemble d'instruments. Il se déplace vers la vie quotidienne en général. C'est dans la quotidienneté hors-travail que se forme l'attitude envers le travail. Celui-ci n'est plus considéré comme une fin, mais comme un moyen. On « gagne sa vie ». Et la question se pose à nouveau : Quelle vie gagne-t-on quand on gagne sa vie ?

Nous allons voir, ou plutôt nous allons souligner à nouveau que la vie ainsi gagnée, c'est la « *vie privée* ». Ce n'est que la « *vie privée...* ».

#### 19.

Dans son projet initial, la critique de la vie quotidienne se proposait de résumer une *auto-critique* de la quotidienneté. Elle aurait principalement confronté le « réel » et le « vécu » avec leurs représentations, leurs interprétations et leurs transpositions (dans l'art, dans la morale, dans l'idéologie et la politique). De cette comparaison eût résulté la critique réciproque du « réel » par l'imaginaire, du « vécu » par ses transpositions, de l'effectivement acquis par l'abstrait. De façon analogue, la confrontation entre la *vie privée* (l'individu se distinguant du social sans que pour cela l'individu se sépare de la société) et la *vie publique* (celle du citoyen, de l'homme historique, des groupes sociaux et de l'Etat politique) et la critique réciproque de ces deux fragments de la totalité entraient dans le programme.

Seule solution proposée : l'ouverture, la participation, celle de la vie privée à la vie collective, sociale et politique — celle de l'homme quotidien à l'homme historique, à la problématique de la totalité (de la société globale). La sphère politique, celle de l'Etat, s'élevait ainsi au rang d'instance suprême. La critique portait essentiellement contre la « *vie privée* » considérée comme

secteur pauvre de la praxis, région arriérée et sous-développée pour ainsi dire au sein même de la société dite « moderne », industrielle, technicienne, dans le cadre du capitalisme. Plusieurs chapitres auraient étudié les petites magies de la vie quotidienne, les innombrables petites superstitions (gestes et rites coutumiers, expressions proverbiales, horoscopes, sorcelleries, diabolismes) dans l'intention de les exterminer en les soumettant à la raison pratique. Certes, il ne s'agissait pas de dissoudre l'individuel dans le collectif et le privé dans le socio-politique, mais de les élever au niveau du collectif et de l'historique, donc au niveau du politique par la voie de la conscience politique. Une théorie relativement simple de l'aliénation et de la désaliénation semblait répondre à toutes les exigences. Avant la grande désaliénation, celle de la révolution politique, la préparant et l'annonçant, l'ouverture de la vie privée sur la vie publique ainsi que la participation active à l'histoire et à l'action politique allaient désaliéner l'homme quotidien et nier sa « privation ». Sans disparaître, la quotidienneté allait s'enrichir et se lier organiquement à la totalité à l'homme total.

Ces hypothèses trop simples péchaient par une certaine naïveté. Et c'est ici que des modifications transformation notablement le projet initial. A l'intérieur de cette configuration « vie privée, vie politique, histoire, technicité », d'importants changements sont apparus en quelques années. Comment la critique de la vie quotidienne les laisserait-elle de côté ? Nous avons déjà fait allusion à ces changements, indiquant qu'ils ne détruisaient pas le programme, mais imposaient des éléments nouveaux. Nous allons maintenant insister sur ces éléments et nous y arrêter.

En premier lieu, l'homme du milieu du xx<sup>e</sup> siècle, membre d'une société « avancée », cherchant dans le marxisme le moyen théorique de connaître cette société, se retrouve vis-à-vis de l'histoire dans la même position que Marx. Il ne peut accepter et entériner l'historique, événements et processus. Il refuse à l'histoire le « certificat philosophique », si toutefois il n'est pas un homme politique professionnel, et s'il se place sur le plan de la connaissance. L'homme politique, lui, s'insère dans une stratégie. Il dit ce qu'il faut dire, en fonction de cette stratégie. Par rapport à l'histoire et au passé historique qui pèse sur l'actuel, il doit « sauver la face ». Sans quoi, il compromet sa stratégie et bien entendu sa carrière politique (car il se trouvera aussitôt un autre politique pour mieux mener l'opération). Ce divorce de la connaissance et de la politique, le renouvelle-

ment inévitable d'une sociologie de la politique qui l'explique comme telle au lieu de la considérer comme science suprême, ont des côtés inquiétants. Passons. Ce n'est pas le lieu de s'en occuper. Marx en son temps soumettait la politique — événements, processus, tactiques et stratégies — à une analyse critique impitoyable. A partir d'une détermination objective des forces et des possibles, appréciant l'accompli et l'inaccompli selon les possibilités, il examinait les décisions, les erreurs, les échecs. Il n'abordait pas les faits avec des hypothèses simplifiées et schématisées ; il n'y reconnaissait ni un « progrès » constant et cohérent dans tous les domaines, ni un déterminisme unilatéral, ni une nécessité absolue. Jamais Marx n'a considéré l'historique comme un ensemble de faits accomplis, à accepter et à enregistrer globalement. Il étudiait, en contestant l'absolu de l'histoire et de la politique (et notamment la philosophie hégélienne de l'histoire et de l'Etat), ce que nous nommons les *dérives*. Il tirait beaucoup de leçons de l'écart entre les volontés et les résultats.

Nous devons aujourd'hui contester l'histoire, celle-là même que nous avons vécue et à laquelle nous avons contribué. Cette histoire prétendue n'a pas dépassé la pré-histoire de l'homme. Des décisions et des actes, *autre chose* surgit, autre chose que ce qui fut voulu et projeté. Si l'on peut admettre que l'intervention du prolétariat révolutionnaire a réduit l'écart entre le projet et le résultat (ce qui pourrait d'ailleurs se discuter), cet écart n'a pas disparu. Loin de là ! Les hommes font leur histoire, mais non comme ils la veulent. Ils ne font pas ce qu'ils veulent — ce qu'ils font, ils ne le veulent pas. Il y a plus dans le « monde » que ne le prévoyait la philosophie.

Comment donc proposer à la vie quotidienne de franchir d'un bond l'abîme entre le vécu et l'historique ? Comment lui montrer comme un modèle la sphère politique, celle qui intervient dans l'histoire et tente — dans les meilleurs cas — de la faire — et de l'orienter consciemment ? La scission entre la vie privée et la conscience politique se perpétue. Les deux consciences se juxtaposent quand elles peuvent coexister. Dans beaucoup de cas, la conscience privée l'emporte sur une conscience politique obscurcie et privée elle-même d'aliments, de par la scission.

Nous avons dû remettre au premier plan la théorie du *dépérissement de l'Etat*, théorie marxiste essentielle que l'histoire contemporaine (et l'histoire du marxisme en particulier) avait obscurcie. Utopie ? Sans doute. Effectivement, nulle part dans le monde moderne

l'Etat ne dépérit d'une manière probante selon le processus prévu par Marx et considéré par lui comme l'avenir historique (1). S'il y a utopie dans la théorie du dépérissement de l'Etat, nous pouvons d'autant mieux montrer ce qu'il y a d'utopique dans la pensée de Marx et réfuter une fois de plus, mais avec de meilleurs arguments, quelques affirmations fausses. L'utopie, c'est-à-dire le possible lointain, ce n'est pas une « eschatologie », une théorie de la fin du devenir. C'est la conception très concrète et positive d'une histoire enfin orientée, dirigée et maîtrisée par la connaissance et la volonté. Le jour où l'écart diminuera entre le but et les résultats, où l'heure sonnera de la fin du destin (c'est-à-dire de la préhistoire), le dépérissement de l'Etat sera proche.

Pour que la scission entre *vie privée* et *vie politique* (entre conscience et conscience politique) se résorbe dans un dépassement, le dépérissement de l'Etat ou sa perspective pratique est une condition objective. Le *privé* ne se hausse au niveau du *public* que si le public cesse de se situer dans les sphères inaccessibles et mystérieuses, s'il s'abaisse vers le privé pour se résorber dans le quotidien. Ce processus de dépassement entre aussi dans la détermination de la démocratie concrète. La démocratie va vers le dépérissement de l'Etat et vers le dépassement du conflit « privé-public ». Ou bien elle ne vit pas.

Comment donc aujourd'hui proposer comme but pratique à la conscience privée de l'homme quotidien sa reconnaissance par l'homme historique et politique ? Dans la mesure où cette reconnaissance réciproque produirait l'unité possible des deux parts scindées de la conscience et de la praxis, elle reste un idéal abstrait une idée, une « utopie ». Dans la mesure où cette reconnaissance peut se réduire à un simple fait parmi d'autres faits, elle est déjà accomplie. Dans la propagande, action et raison d'Etat par excellence, l'idéologie et la conscience politique s'adressent à la conscience privée. Ce n'est pas pour combler l'abîme et réaliser la fusion dans le dépassement. La propagande laisse intacte la vie quotidienne, la conscience et la vie privée. Elle les prend comme objets et même comme « choses ». Elle s'introduit en elles pour les façonner. Elle ne les hausse pas au niveau de l'universel. Elle les dispute à d'autres propagandes. Inévitable ? Certes. Nous sommes

1. — On sait que les Yougoslaves, non sans difficultés ni sinuosités, servent le modèle marxiste.

devant le destin, c'est-à-dire devant la nécessité et le hasard historiques devenus nécessité stratégique et calcul tactique. La reconnaissance s'est accomplie unilatéralement, et l'unité dans la confusion. D'où le paradoxe qu'il conviendra d'examiner de près l'intensification des idéologies dans leur discrédit, la dépolitisation (plus ou moins profonde ou momentanée) d'une vie quotidienne prodigieusement « informée » politiquement, alors que les problèmes politiques se pressent et démontrent une urgence qu'au surplus personne ne conteste.

Autre élément d'innovation et de détérioration à la fois l'élément technique. Il nous oblige à formuler autrement que dans le projet initial la revendication fondamentale du quotidien. Il ne s'agit plus seulement de porter le privé au social, à travers le langage, la connaissance et le concept — de hausser le quotidien jusqu'à l'historique et jusqu'au politique. *La critique de la vie quotidienne réclame un plan, c'est-à-dire une politique qui mette le quotidien au niveau rendu possible par la technique.*

## 20.

Précisons ce thème, déjà indiqué, mais qui mérite et même exige des commentaires. Les techniques, qui passaient et passent encore très loin et très au-dessus du quotidien, n'ont pourtant pas complètement abandonné à lui-même ce secteur délaissé. Le sous-développement de la quotidienneté, jusqu'à un certain point, a disparu. *Un vide technique*, longtemps caractéristique du quotidien, a été partiellement comblé. Les techniques ont introduit la foule des objets ménagers et des « gadgets ». Le petit objet technique devient ainsi un objet familier (encore que beaucoup de ménagères n'accèdent pas à cette « familiarité » et continuent à regarder la connaissance technique, y compris celle des petits objets, comme un attribut viril). Incontestablement, le secteur non-dominé a quelque peu reculé. La vie quotidienne serait-elle intégrée à un « milieu technique », c'est-à-dire, dans notre terminologie, au secteur dominé, organisé sur le mode de la technicité industrielle ? Aurait-elle reçu de la « société industrielle » une structure cohérente et spécifique, perdant ainsi le contact avec la nature non-maîtrisée ? ou bien, au contraire, rejoignant la nature à travers le « monde » des objets techniques, ferait-elle partie d'un ensemble d'équilibres dynamiques, à la façon des *feed-backs*, *homéostases* et *scannings* étudiés par les

spécialistes des auto-régulations ? Rien ne permet de l'affirmer. Tout prouve le contraire (1).

L'introduction de l'objet technique dans la vie quotidienne a rendu plus voyant le contraste entre l'objet esthétique (utile ou inutile) et l'objet technique, strictement fonctionnel et utilitaire. La dualité « esthétique-technique », ou « artistique-fonctionnel », jusqu'alors cantonnée dans le décor de la vie sociale, a pénétré dans la familiarité. L'esthétique industrielle et les efforts méritoires de l'*industrial design* n'ont réussi à donner ni un statut esthétique à l'objet technique, ni un statut technique à l'objet esthétique. Leur dualité marque le « monde des objets » et détermine leur classement en deux grandes catégories. Nous ne pouvons que constater les échecs successifs du fonctionnalisme intégral ou modéré, qui n'a pu tirer une plastique de la fonction. Echecs d'autant plus étonnants que la production ou création esthétique s'imprègne de technicité et de fonctionnalisme abstrait.

Semi-technicisée, la vie quotidienne n'a pas conquis un style ni gagné un rythme. Des actes disjoints se succèdent, s'appliquant à des objets séparés, déterminés par eux (aspirateur, machine à laver, réfrigérateur, poste de radio ou de télé, voiture, etc.). Les petits actes techniques interviennent dans les rythmes anciens un peu comme le travail parcellaire dans l'activité productive en général. L'équipement de la vie quotidienne se situe à peu près au point où se trouvait le machinisme industriel à ses débuts, dans la période des outils particuliers, à opération unique et exclusive. Augmentant l'efficacité — la productivité — ces gestes morcellent ; ils tronçonnent ; ils hachent même le temps quotidien ; ils laissent des vides et des marges. Ils augmentent la part de passivité. Le progrès comporte dialectiquement des lacunes, des régressions partielles. De plus, le raccourcissement du temps occupé par les gestes et actes productifs dont se chargent les objets techniques pose de façon déjà urgente la question du temps. Le temps de beaucoup d'hommes et de femmes, aujourd'hui, se découvre, à l'examen, plein comme un œuf et vide comme un trou. A l'horizon du monde moderne monte le soleil noir de l'ennui et la critique de la vie quotidienne inscrit à son programme une sociologie de l'ennui.

L'intégration à une totalité concrète (homme total ou mondialité)

1. — L'Avant-Propos à notre Introduction (2<sup>e</sup> édition) soulevait déjà ces problèmes sans les expliciter.

par les moyens modernes d'information et de communication peut s'interpréter de façons diverses. Est-il exact que la télévision introduise le mondial dans le quotidien ? Oui. Elle insère dans chaque foyer le spectacle du monde, mais c'est précisément sur le mode du spectacle, c'est-à-dire de la non-participation et de la passivité réceptive. La thèse d'une restitution de l'audio-visuel tel qu'il se vivait dans les sociétés archaïques (scènes de magie) est plaisante et peu sérieuse. La magie de la présence se dépouille dans les « mass-media » de ce qui fit la présence de la magie la participation active, réelle ou possible. Assis dans son fauteuil, entre ses enfants et son épouse, le spectateur de la télévision assiste à l'univers. Nouvelles, signes et significations déferlent vers lui par vagues qui se succèdent, chaque jour à la même heure, déversées et répétées et déjà semblables par le simple fait d'être du pur spectacle elles accablent et elles fascinent. Les « nouvelles » submergent les spectateurs dans une monotonie de la nouveauté et de l'actualité, qui émousse la sensibilité et exténue le désir de connaître (1). Les gens se cultivent, c'est certain. Ils apprennent. Ils se cultivent fragmentairement. L'encyclopédisme vulgarisé est à la mode. L'observateur soupçonne qu'à ce degré la communication incorporée à la *vie privée* se change en non-communication.

Radio et télé ne pénètrent pas dans le quotidien uniquement du côté du récepteur. Elles vont le chercher à la source anecdote personnalisée (en surface), fait divers, petit événement familial et familial. Elles partent d'un principe implicite « Tout, c'est-à-dire n'importe quoi, peut devenir intéressant et même passionnant, à condition d'être *présenté*, c'est-à-dire rendu *présent*. » L'art de présenter le quotidien en le détachant de son contexte, en l'accentuant, en le colorant d'insolite ou de pittoresque, en le chargeant de signification, a atteint un haut degré de perfection. Ce n'est jamais que du quotidien, même si la vie de hauts et brillants personnages se « présente » ainsi à travers la médiation des speakers et metteurs en pages ou en ondes. La communication va ainsi de l'immédiat (capté à l'instant où il passe et se passe) à l'immédiat,

1. — Résultats d'enquêtes sur les enfants dans quelques nouveaux « grands ensembles » largement équipés en télévision : garçons et filles de dix à douze ans savent un nombre incroyable de détails techniques, y compris sur les fusées, mais ignorent le calcul et les plus simples éléments de la « rédaction française ». On peut en conclure que la « civilisation du livre » va disparaître.

dans le cadre familier du quotidien. Les médiations concrètes s'estompent langage, culture au sens traditionnel, valeurs, symboles. Elles ne disparaissent pas. Elles servent beaucoup. Elles s'usent et se détériorent en même temps qu'elles s'hypertrophient. C'est leur fonction médiatrice qui s'atténue.

*A la limite*, le signe et la signification qui n'est que signification perdent tout sens. A la limite surgit l'ombre de ce que nous appellerons « le grand pléonasmisme » : l'immédiat passant immédiatement dans l'immédiat et le quotidien enregistré tel qu'il est dans le quotidien — l'évènement saisi et pulvérisé dans une transmission aussi rapide que la lumière et la conscience — la répétition de l'identique dans une danse en rond éperdue mais dépourvue d'ivresse dionysiaque, les « nouvelles » n'ayant plus rien de vraiment neuf. A cette limite, le circuit de la communication et de l'information compromettrait l'immédiat aussi bien que les médiations. Il les dissoudrait dans une confusion babélique et monotone. Le règne du mondial serait aussi celui d'une tautologie gigantesque, qui tuerait les drames après les avoir exploités sans vergogne.

Bien entendu, cette limite est encore loin. Le cycle parfait, circuit fermé et cercle infernal, en qui se rencontreraient et s'identifieraient l'absence de communication et la communication paroxystique, ne bouclera jamais sa boucle. Il y aura toujours du neuf, de l'imprévu et de l'imprévisible, ne fût-ce que dans l'horreur. Il y aura des « créations » qui stimuleront l'énergie informative et permettront l'injection massive d'informations nouvelles. Cette limite n'est qu'une vue de l'esprit : une lointaine possibilité, au même titre que la dégradation de l'énergie informationnelle et la victoire de l'entropie. Pourtant, cette limite permet de concevoir et de déterminer certains aspects du « réel ». Le moins qu'on puisse affirmer, c'est que les « mass media » n'ont pas encore intégré le quotidien à un ensemble plus vaste et plus riche, spontanéité ou culture. Ils l'ont laissé à sa « privation » en occupant cette « privation » et en s'occupant d'elle. C'est la *vie privée* qui se généralise. Les « mass media » ont à la fois unifié et disséminé le quotidien ; ils l'ont désintégré dans une intégration à la fois trop réelle et parfaitement superficielle à l'actualité « mondiale ». Qu'ils dissocient une culture acquise et traditionnelle, la culture du livre, du discours écrit, du Logos, c'est à peu près certain. Nous ignorons ce qui naîtra de cette destructuration.

En conclusion sur ce point, nous formulerons beaucoup de réserves



sur des termes couramment employés civilisation technicienne, société industrielle. Primauté de la technique ? Certes, mais elle laisse en arrière, et hors de la civilisation, plusieurs secteurs essentiels. Société industrielle ? Oui, mais c'est en cette société que *l'inégal développement* produit jusqu'à nouvel ordre tous ses effets.

## 21.

Ainsi modifiée par les techniques modernes, la quotidienneté n'a pas disparu. Si ses problèmes ont changé, par bien des côtés ils se sont aggravés. Témoins privilégiés les villes nouvelles.

Ici, la quotidienneté règne pour ainsi dire à l'état chimiquement pur. Le cas limite s'atteint dans la pratique. Ici, la vie quotidienne se rétrécit jusqu'à la vie privée. Chaque objet a été calculé et techniquement réalisé pour accomplir au plus bas prix une fonction journalière ; il appelle une suite d'actes et les suscite ; ce sont des actes indispensables pour l'entretien strict de l'existence, gestes fonctionnels prévisibles et prévus, obéissant à la suggestion impérative de la Chose. Chaque chose doit pour son usage assouvir un besoin (pas un désir : un besoin isolé, analysé, dissocié, prévu comme tel). Encore ce fonctionnalisme intégral passe-t-il à bon droit pour la meilleure hypothèse ; c'est ce qui peut arriver de mieux aux habitants des villes nouvelles et grands ensembles récents ; trop souvent les besoins individuels et sociaux sont ignorés, traités par le mépris, réprimés ou refoulés.

Les appartements et immeubles, incomparablement supérieurs aux taudis et aux logements dans les anciennes cités ouvrières, laissent espérer aux arrivants la Vie nouvelle dans la Cité radieuse. La propagande le crie sur les toits. On passe ainsi de la louange exagérée à la dépréciation exagérée, de l'exaltation à l'abattement. La vérité sociologique, c'est que les villes nouvelles réduisent la quotidienneté à sa plus simple expression en même temps qu'elles la « structurent » fortement : la quotidienneté y est donc parfaite et nue dans son dénuement, élémentaire et privée de la spontanéité élémentaire. Elle y erre de façon stagnante et s'y désole dans son propre vide que ne comble aucune technique, ni la télévision ni l'automobile. La vie quotidienne a perdu une dimension la profondeur. Ne reste que la trivialité. Les immeubles sont des « machines à habiter », souvent bien construites, et la cité une machine à entretenir la vie de travail hors du travail. Chaque

objet, déterminé par sa fonction, se réduit à un signal ; il commande ceci et interdit cela ; il monte des comportements, il conditionne. Décrivons et analysons dialectiquement une ville nouvelle. Tout projet d'urbanisme recèle un programme de vie quotidienne. Il se réfère explicitement ou non à une conception d'ensemble de l'homme, de la vie et du monde. Dans nos villes nouvelles, le projet ou programme n'est que trop clair. La vie quotidienne se voit traitée comme un emballage ; une vaste machine saisit et plie, dans une enveloppe aussi glacée que la cellophane qui protège une marchandise, le temps hors travail du travailleur. Aux gens, séparés par groupes (ouvriers, maîtrise, techniciens) et séparés les uns des autres, répartis dans leurs boîtes à habiter, cette modernité ordonne des gestes répétés. La même machinerie tarifie les gestes indispensables. Le vide est d'autant plus flagrant que la plupart de ces cités dépendent d'entreprises techniquement remarquables — automatisées — où le travail se réduit presque entièrement au contrôle et à la surveillance de dispositifs. Il va de soi que ces dispositifs ne fonctionnent pas seuls ; les objets techniques forment un ensemble qui exige ici ou là une intervention. Pourtant, cette initiative ne peut que répondre à un message émis par l'objet technique, à un *signal*. La ville et l'usine se complètent en s'alignant sur l'objet technique. Un même processus rend le travail facile et passif, la vie hors travail assez aisée et ennuyeuse. Travail et hors-travail tombent ainsi dans une même quotidienneté, régie par des systèmes de *signaux*.

Dominé par des signaux, paradoxalement dissocié, le temps quotidien devient à la fois homogène et dispersé. Le temps du travail s'aligne sur le temps de la vie familiale et sur le temps des loisirs, à moins que ce ne soit l'inverse. Dans les cités nouvelles, les objets à prétention esthétique paraissent ridicules, et le sont, parce que surajoutés de façon intentionnelle et maladroite ; ils n'apportent aucune surprise, si ce n'est un malaise. Quant aux « distractions », sauf vigoureuse initiative des intéressés, elles rentrent dans ce triste schéma. Les hommes reviennent chez eux après le travail, s'installent devant l'écran de la télévision et se font spectateurs passifs du monde, après un travail presque aussi éloigné de l'action consciemment créatrice. Les femmes (qui travaillent moins fréquemment dans les cités nouvelles que dans les villes anciennes où il y a plus d' « emplois tertiaires » accessibles aux femmes) se débarassent des corvées ménagères et de l'obsédante préoccupation des

enfants pour se plonger dès qu'elles le peuvent dans la lecture, celle de la « presse du cœur ». Il suffit cependant de visiter l'usine parfaitement automatisée de Lacq, ou de la contempler des coteaux qui la dominent, puis d'aller dans la ville nouvelle qui abrite les travailleurs, pour observer un contraste frappant. D'un côté, des merveilles éblouissantes, et de l'autre la misère du quotidien « pur ». Laissons-nous aller à l'imagination utopique. Supposons qu'on ait consacré à Mourenx-Ville-Nouvelle autant de soins et d'argent qu'à Lacq, et qu'on ait su employer ces capitaux, qu'en serait-il résulté pour les habitants ? Comment aurait-on comblé l'abîme ? Par quelles merveilles d'urbanisme, de variété, de jeux associés à la culture et au sérieux de la vie ?...

## 22.

La presse féminine, admirablement faite par des femmes pour des femmes (ce qui n'exclut pas les lecteurs masculins), montre par sa quantité et sa qualité l'évidente « promotion des femmes ». Elle révèle en même temps les incertitudes et les ambiguïtés de cette promotion. Puisque les femmes poursuivent leurs efforts pour s'affirmer, c'est qu'elles n'ont pas encore atteint leur but. Quel but ?

La presse féminine et spécifiquement « la presse du cœur » apportent une sorte d'idéologie féminine. Or toute idéologie est un instrument d'action et d'efficacité. Cette presse fait donc partie — consciemment ou inconsciemment — d'une stratégie. Quels en sont les buts ? Qui se sert de cette idéologie ? Un lobby féminin ou le vaste groupe « informel » des femmes ? Le lecteur critique n'arrive pas à comprendre. Il semble d'abord que le but soit de vendre du sentiment et du rêve, ou encore pour les femmes de « s'affirmer ». Un tel luxe de moyens dans l'affirmation ou dans la compensation excède un objectif aussi limité. Le but serait-il le pouvoir en général (politique et non politique) ou encore et plus obscurément la volonté de puissance ? Serait-il éthique ? Ces immenses moyens viseraient-ils la reconnaissance « éthique » de « l'être féminin », inaccomplie tant du côté des femmes que du côté des hommes et de leur conscience encore brumeuse ? Serait-il esthétique ? Ou les deux à la fois dans une immense confusion ? Serait-ce enfin une sorte de grand jeu sans objectif bien précis ?

Le certain c'est qu'individuellement et collectivement « la femme

moderne » poursuit une longue lutte acharnée pour « être », sans bien savoir et sans même se demander si « l'être » c'est le rôle social, l'importance, la puissance, le pathétique, le plaisir, la maîtrise de soi, la beauté, la fécondité, la mysticité, le conformisme ou le non-conformisme. Rien n'est exclu aucun possible. Serait-ce donc tout cela simultanément ? dans une merveilleuse confusion que n'éclaircit aucune philosophie, aucune option, aucune raison mutuellement ? Peut-être !

Il y a une contre-partie. Qui veut « l'être » et ne sait ni ne peut ni ne veut le définir ne sait pas davantage définir le « non-être » et risque de les confondre. La presse féminine mélange, sans scrupules et sans dosage, le quotidien avec l'imaginaire (de sorte que le projet d'une critique réciproque du quotidien par le fictif et du fictif par le quotidien se trouve à la fois réalisé et dépassé en tant que projet théorique, dans la presse féminine).

C'est un « monde » que crée et qu'offre la presse dite féminine un monde féminin. Provisoires ou durables, les traits spécifiques et complémentaires d'une « féminité » s'y mondifient littéralement. En lui le trivial n'exclut pas l'extraordinaire, ni le physiologique le hautement culturel, ni le pratique l'idéal, sans que jamais ces aspects disjoignent. Ce n'est pas un monde logique, abstrait dans la cohérence ou cohérent dans l'abstrait. Ce n'est pas un univers plein et concret analogue à une grande œuvre d'art. Cohérent à sa manière, incohérent d'une façon originale (qui n'apparaît pas comme telle à celles ou ceux qui l'acceptent), riche en surprises, habitable et très habité, ce monde féminin ne se clôt pas. Il s'ouvre aux regards et aux sens, même à ceux des mâles ; il les tente et peut les séduire, car ce n'est pas le leur et il n'y a plus de monde viril (à supposer que les vertus viriles, alliées aux défauts de la masculinité, aient jamais composé un « monde » et pu s'affirmer et se vivre sur ce mode).

Le monde féminin est ambigu et mixte. Il ne reflète même pas une « essence » féminine donnée, un éternel féminin qui découvrirait des homologues dans le fugace et l'instantané. Ce monde est mixte entre l'esthétique, l'éthique et le pratique. Il ne définit pas un art ou une morale, pas même un art de vivre, mais un moralisme et un esthétisme, maquillages de la quotidienneté pratique qui parviennent à la dissimuler et parfois à l'enjoliver. Dans ce monde et de ce monde rien n'est vrai et tout est vrai, rien n'est

faux et tout est faux. Rien n'est possible et tout est possible. Rien n'est permis et tout est permis.

A l'égard des hommes, c'est là un mythe ou un ensemble de mythes. A l'égard de la société, ce serait plutôt une idéologie. Vis-à-vis des femmes et par rapport à elles, n'est-ce pas une sorte d'utopie ? Tout se passe comme si *l'image* (mythe, idéologie, utopie, comme on voudra) de la *femme totale* avait remplacé l'image ou l'idée de l'homme total après la défaillance de celle-ci. Selon cette interprétation dont nous ne songeons point à dissimuler la double ironie, la stratégie féminine — celle des « femmes » comme vaste groupe informel ou celle de leurs leaders — aurait un but conscient ou inconscient former et imposer l'image de la femme totale, version moderne et pratique de feu l' « homme total ». Après la défaillance de ce dernier, les hommes eux-mêmes accepteraient le relais et le transfert, par impuissance.

L'illusion a changé. L'image de l'homme total fut politique et révolutionnaire. Elle héritait d'un long passé de gloire. Elle ne voulait pas séparer la virilité et la masculinité, la vertu et l'habileté, la force des mains et celle de l'esprit ; elle ne prétendait pas les unir aisément. L'Etat et l'histoire, les guerres et la philosophie avaient, passant par là, laissé des traces, opérant une dure sélection. L'image de la femme totale est nettement réformiste et a-politique, confuse et syncrétique. Elle a pour elle cette grande force la nouveauté, l'effet de surprise, plus la confusion et le syncrétisme.

La femme totale devient ce tout parce qu'elle fait tout. Elle produit et dirige la consommation ; elle fait les enfants ; elle les élève et les éduque. Elle gouverne la famille. Elle permet à l'homme de se livrer à ces jeux stériles la politique, la guerre, le sentiment, l'intellect. Et cependant les artistes créent pour elle, la femme, et à propos d'elle.

Le « monde féminin » que nous offre la presse féminine se veut total, pour correspondre à la femme totale et imposer son image. Il atteint la totalité dans la confusion. C'est bien un monde ! Tout s'y retrouve ou s'y répercute, tout s'y reconnaît, encore que ce ne soit pas dans la transparence souhaitable pour un « monde ». Technicité et techniques n'y font pas mauvais ménage avec l'art et la moralité. Esthétisme et moralisme ont béni ces mariages, ni meilleurs ni moins bons que les autres. Avec l'emploi des techniques, le monde féminin a repris tous les « mondes » passés, pré-

sents, possibles. Il n'exclut rien. En quoi il diffère extraordinairement de l'image virile qui n'affirmait que sa réalité et les valeurs exaltantes travail, courage, connaissance. La philosophie aujourd'hui s'éloigne et plus encore le style de vie du philosophe, avec ses exigences.

Récant et « moderne », encore presque frais, le monde féminin naît de beaucoup d'épreuves et les a jusqu'à maintenant évitées. Il a même éludé l'épreuve de la philosophie, car il survient en plein dépérissement de la philosophie et il a pu ranger les discussions philosophiques parmi les plus aimables objets de son attention. Il accepte donc les mythes les plus anciens et les symbolismes qui paraissaient les plus usés. Sur le mode d'une affirmation triomphale réapparaissent les images du temps où « la femme » était esclave — reine, bestiale-divine, servante-maîtresse, mère-épouse doublement martyrisée et assujettie. Figures de la beauté fatale, de la Prédésination, de la Chance absolue et de la Malédiction merveilleuse cohabitent avec la représentation de la libre initiative et de l'efficacité pratique. Héros virils au grand cœur, éphémères et phalènes consumés dans la flamme ardente des passions, séducteurs victimes de leur pouvoir magique, Princes, Rois, Chevaliers égaux à leur destin forment le cortège de la femme totale. Le monde féminin se tisse de correspondances indécises et d'analogies incertaines. Il vit d'une confusion qu'il entretient. L'individuel s'y généralise et la technique impersonnelle s'y individualise à bon compte ; un parfum suffit, une couleur, ou moins encore une intention, une signification. Les cycles s'enlacent dans une tiède et trouble harmonie, des heures et des jours aux saisons et aux vies entières. Au loin passe le dur temps linéaire, celui des efforts masculins. Couleurs, parfums, nombres répondent et correspondent aux astres et à leurs conjonctions. C'est vraiment un monde, lyrisme devenu familiarité, cosmos romantique dépouillé de risque et de violence. Des influx le traversent, bénéfiques ou maléfiques, auxquels on peut croire sans y croire, tout en y croyant. Les plus menus des gestes magiques qui conjurent la malchance, les plus minuscules superstitions qui fabriquent l'illusion de la chance, n'y gênent en rien les grandes figurations des drames humains, folie, passion et mort, théâtre et religion. Anecdotes et faits divers prennent sur le plan de la fiction des significations gigantesques. Inversement, les Images et Figures tragiques se ramènent aux proportions des crimes quotidiens, crimes surtout contre le sens commun.

Ce monde ambigu, monde de l'ambiguïté, est aussi celui du mélange universel, où l'on parle familièrement du sublime et du familier sur le ton du sublime. (Et ce n'est même pas faux, car le ton métamorphose ce dont on parle, et d'ailleurs le familier contient vraiment du sublime, ou inversement). Ce monde n'est ni faux ni vrai. C'est un microcosme petit, mais pour ses habitants immense et peut-être infini. L'ambiguïté permet de passer de n'importe quoi à n'importe quoi. La cuisine devient féerie et les histoires fantastiques se lisent comme les recettes d'une cuisine merveilleuse, parmi les présentations de modes et le récit des peines de cœur de l'illustre vedette ou de la princesse orientale. Mystification ? Mythification ? Non. C'est moins et plus, mieux et pire c'est l'ambiguïté du quotidien, exploitée par une conscience ambiguë qui n'est surtout pas connaissance de l'ambiguïté.

D'où un « quelque chose » d'irritant et de séduisant, d'un peu niais et de très intelligent (parfois). Quoi ? La quotidienneté enrobée et dérobée, métamorphosée et révélée. Ce « quelque chose » qui se veut total et l'est en un sens apparaît dans sa dérision, sa faiblesse et sa misère, à travers les images transparentes qui le voilent. Ce pseudo-quotidien, vécu et perçu sur le mode d'une conscience ambiguë (ni fausse ni vraie, mi-fausse mi-vraie, donc contradictoire, mais sans conscience des contradictions, de sorte que ces contradictions s'émeussent et s'atténuent, ce qui peut passer pour une définition de *l'ambiguïté* comme catégorie de la vie quotidienne), ce pseudo-quotidien se relie aisément aux grands thèmes changeants de l'actualité, de la mode, de l'art, de la politique, de l'histoire. En même temps, il permet d'échapper aux véritables problèmes de l'art, de la politique, de l'histoire, et finalement de la vie moderne. C'est un perpétuel alibi, toujours accessible et accueillant. La porte de ce monde s'ouvre largement ; il vous suffit d'entrer. La place y est moins chère qu'au cinéma ou au théâtre. Si la qualité de l'illusion et de la participation (ou plutôt de la non-participation) est moindre, cela n'a pas beaucoup d'importance. Ce qui importe, en définitive, c'est que la vie quotidienne ainsi maquillée devienne supportable, que l'ennui recule et le souci s'oublie, que la vie privée s'ouvre sur l'émerveillement (demi-feint et complice, demi-étonné). Le monde confus restitue une sorte d'unité aux gestes disjoints et aux rythmes défaits. Le « vécu » va se vivre sur le mode du « non-vécu » ; le possible et l'impossible se mélangent. La fiction et le demi-rêve éveillé vont permettre de

vivre une vie intolérable en la transportant. Elle prendra dans le demi-rêve des significations qui la porteront et tromperont sans tromper. Dans ce pseudo-monde, rien n'est et tout signifie. Les significations, auréoles légères, abusent et n'abusent pas, dupent et ne dupent pas. Jamais l'esprit viril ne se contenta de significations. Les impalpables coefficients de spiritualité attachés aux choses ne pouvaient satisfaire le philosophe. L'homme, c'est-à-dire l'esprit viril, voulait être ; il voulait l'être. Féminine par essence, la signification témoigne par sa seule « présence » (si l'on peut dire, car elle « est » le contraire de la présence et sa parodie le substitut de l'être défaillant) de la dégradation de la philosophie. Toutefois, une obscure interrogation persiste, laissée sans forme et sans réponse. Devant qui, pour qui les significations multiples des choses et des actes ? Comment n'atteignent-elles jamais plus de consistance, incapables de dépasser l'intention moralisante ou esthétisante ?

Ces phénomènes, dont il est difficile d'affirmer avec précision s'ils sont provisoires ou durables, ont des côtés déconcertants. A peine nées avant la seconde guerre mondiale, la presse féminine et la « presse du cœur » devinrent en quelques années des puissances. Elle donnèrent vite le ton à la presse en général, au journalisme d'information et même à la presse pour hommes (désormais cantonnée et quasiment spécialisée). Le contenu de ces publications variait avec une grande rapidité, en fonction des conjonctures générales il passa d'un immoralisme relatif, après la Libération, à l'ordre moral, et d'un humanisme discrètement coloré de féminité à une religiosité ouvertement teintée de mythologie. Des thèmes constants se traitent différemment, de sorte que leur répétition ne sature que lentement le public. Quasi permanents, les symbolismes se sont montrés sous des jours surprenants. L'ambiguïté, en effet, permet des variations presque inépuisables sur les mêmes thèmes, la variante comportant quelques détails inédits et surtout un ton différent. La même histoire d'amour peut suggérer la liberté érotique ou la nécessité d'une stricte discipline morale, suivant le « ton » (1). L'étude historique de cette presse permet de doser, dans un mélange instable, des ingrédients divers la « pro-

1. — C'est ce qui limite la portée d'une étude formelle, structurale et séméiologique de la presse du cœur, des horoscopes, etc. Une telle étude des thèmes et de leurs combinaisons et de leurs significations laissera (ici comme ailleurs) fuir l'historicité, donc le *sens réel*.



motion des femmes » et ses incertitudes, les « techniques du bonheur », l'ordre moral, les aléas de la modernité et ses angoisses, etc.

Le couronnement, si l'on ose dire, de l'opération, c'est de suggérer et d'insinuer l'ordre moral à partir d'anecdotes qui flattent le cynisme, l'immoralisme, l'érotisme, la sentimentalité romantique de mauvais goût. Une presse à vaste diffusion vend la moralité de l'ordre moral sous l'emballage de l'immoralisme, comme la politique du gouvernement sous les apparences de l'a-politisme, et l'idéologie sous l'apparence du détachement idéologique.

Comme nous l'avons précédemment souligné, l'étude de la réalité considérée, à savoir la situation des femmes dans la vie « moderne », renvoie à d'autres problèmes, ceux de la société globale. D'où provient l'ordre moral ? A quoi correspond-il, à quelle nécessité, ou quelle absence de nécessité dans l'histoire ? A quelles exigences plus générales que celles des groupes particuliers, et plus grossières que celles de l'éthique ou de la philosophie ? Comment se fait-il qu'aujourd'hui pour la première fois à notre connaissance un « ordre moral » ne s'impose pas brutalement, mais paraisse accepté et même appelé de beaucoup de vœux sinon de tous ? Quant aux « techniques du bonheur », en quoi consistent-elles exactement et que visent-elles ? Est-ce la satisfaction des besoins élémentaires et dispersés, le confort et le bien-être ? Est-ce la sécurité, la tranquillité, la paix du cœur dans l'ordre et une modalité nouvelle de la bonne conscience ? Par quels moyens, la cuisine, la mode, le bricolage, la « relaxation », l'accord sexuel et sentimental, l'hygiène générale ou mentale, la catharsis ou résorption des tensions, la fin du romantisme passionnel et du sens tragique ? Comment les promoteurs et usagers de ces techniques comptent-ils éviter l'ennui ? Quel est le rapport de ces techniques mineures et quotidiennes avec la technicité, avec l'art, l'esthétique et surtout l'esthétisme comme phénomène social ?

Ces questions portent sur la connexion de la vie quotidienne modernisée avec la modernité en général. Elles débordent donc la « promotion des femmes » considérée isolément. Plus on considère celle-ci plus elle paraît incertaine, base ou « fondement » ambigu de l'ambiguïté. La fin d'antiques servitudes, telles que la douleur de l'enfantement, ne supprime pas les liens spécifiques de la féminité avec la nature et ses rythmes. Un grand espoir apporta beaucoup d'échecs et de désillusions, celui des femmes

quand elles crurent que le travail leur donnerait « l'émancipation ». Après quoi elles découvrirent que le travail à l'usine ou au bureau n'était guère moins monotone que le labeur ménager, d'ailleurs facilité par des techniques nouvelles, et qu'elles risquaient de cumuler les deux. Entre-temps, l'industrie avait introduit le travail parcellaire. Les succès féminins dans la littérature indiquent la crise et le déclin de tel genre (le roman, par exemple) plus que la victoire d'intuitions vitales ou d'idées puissamment nouvelles. Les violentes offensives féminines sur le plan de l'idéologie expriment autant le manque de confiance en soi que la vigueur. La presse contient autant de compensations, de justifications et de consolations que de « valeurs positives ». La tactique et la stratégie tentées surprennent par le côté insinuant plus que par l'éclat...

Au-dessous des témoignages, en deçà des symptômes et des expressions, nous pressentons la zone étrange et pénible de l'« Eros privé », zone où confluent les échecs et les illusions, les superstitions et les fausses puissances, les images et les mythes de l'impuissance.

## 23.

Dans cet éclairage, le plus curieux des phénomènes nouveaux et qui englobe jusqu'à un certain point les précédents, ne serait-ce pas la « re-privatisation » de la vie ? Le point de vue de la totalité met en évidence une « détotalisation », pour employer ici un langage philosophique qui n'explique rien et qui indiquerait plutôt l'exigence d'une élaboration théorique approfondie de ces concepts en même temps que des faits.

Considérons les faits. Ils sont paradoxaux. La « re-privatisation » de la vie quotidienne, qui modifia et confirma en même temps la quotidienneté dans le monde moderne, survint à partir de 1950. Elle comportait une fuite devant le danger atomique, devant les échecs de l'histoire. Elle éludait les tâches civiques mais simultanément subissait les mystifications du civisme officiel. Cependant, la re-privatisation ne peut se réduire à ces conditions historiques et aux réactions de fuite et d'échecs. En même temps s'éveillaient des besoins, tantôt nouveaux, tantôt virtuellement existants comme phénomènes de masse et seulement cristallisés par la publicité et mis en rapport par cette médiation avec leurs objets. Le frappant, ce fut et c'est encore le caractère isolé de ces besoins

et de leur stimulation. Chacun d'eux a ses objets et ses « slogans ». Chacun a donc sa satisfaction propre et distincte, n'entrant donc pas dans une totalité cohérente. La satisfaction de besoins contingents par des objets extérieurs et contingents définit l'un des caractères de la nouvelle « vie privée ». La nécessité générale, économique et sociale, s'y traduit par une suite de hasards (les besoins éprouvés, les satisfactions). Le besoin devenu besoin de *ceci* ou de *cela* perd la spontanéité fondamentale sans atteindre l'individualisation du désir. Le processus n'en est pas moins irréversible. Des options ont été prises (par exemple, en ce qui concerne le rôle et l'importance de l'automobile !). *Croissance des besoins, aliénation du désir*, avons-nous dit précédemment. Nous précisons ici le sens de cette formule : *nécessité extérieure des besoins, hasard des satisfactions*, la vie privée restant le lieu et le lien de ces besoins et satisfactions disjoints.

Les sociologues ont constaté la réduction de la famille contemporaine à sa plus simple expression à son noyau. Ils parlent couramment et sans ironie de « famille nucléaire » (isolée). Or, ce noyau se consolide (1). Ce « résidu » ne se dissout pas. Il se manifeste, comme résidu et produit simultanément (ce que nous avons énoncé du quotidien en général). La famille n'a pas éclaté, comme on s'y attendait il y a quelques dizaines d'années. La « re-privatisation » n'en étonne pas moins, puisqu'elle ne découle pas d'une fonction précise et prévisible. Elle nous montre que le social ne se réduit peut-être pas au fonctionnel, et que le « résiduel » non seulement peut persister mais se raffermir. D'ailleurs, les spécialistes peuvent discuter sans fin sur le fonctionnel et ses rapports avec le réel et le structural. La vie privée et la famille d'aujourd'hui seraient-elles « supra-fonctionnelles » ? Le refuge contre les dangers et les pressions du dehors ne définit-il pas une « fonction » dans certaines conjonctures ? L'émergence des besoins et la consommation des biens peuvent d'ailleurs passer aujourd'hui pour

1. — Résumant ce point de vue, Andrée Michel écrit « Loin d'être la cellule de base, selon une expression qui a fait fortune, ou un groupement naturel, selon une opinion vulgarisée répandue en France depuis Le Play, la famille n'est qu'une résultante et un résidu ; les fonctions que la société n'assume pas encore le sont par la famille... » (*Cahiers internationaux de sociologie*, T. XX). Il n'y a donc pas « antériorité institutionnelle de la famille sur le groupe ». La consolidation de ce « résidu » n'en est que plus surprenante. On pourrait citer à l'appui de cette appréciation des textes de divers sociologues : Gooda, *Die Struktur der Familie*, Cologne, 1960 ; Pearsons, *Socialisation and interaction process*, etc.).

« fonctionnelles », dans le cadre « institutionnalisé » de la famille et de la vie privée.

Quoi qu'il en soit, actuellement quotidienneté, vie privée ou « re-privatisée » et vie familiale sont intimement liées. Sans se borner à la vie interne du groupe familial et à la « vie privée », la quotidienneté englobe ce qui les touche. Elle comprend donc ce qui échappe aux autres groupes comme tels, sans que cette attribution fasse oublier que la vie familiale et privée pénètre, accentue et colore à sa façon ce qui la déborde, le travail, les loisirs, la sociabilité, la culture.

Le difficile, ici, c'est de ne négliger aucun aspect de la réalité, de façon à en saisir les contradictions. Rappelons la formulation très éclairante de Marx « *L'abstraction de l'Etat comme tel n'appartient qu'aux temps modernes parce que l'abstraction de la vie privée n'appartient qu'aux temps modernes.* » Cette formule, qui permet de situer la quotidienneté dans la modernité, nous servira souvent. Le paradoxe de la situation, en effet, ce n'est pas la consolidation de la vie familiale réduite (« nucléaire »), ni le processus de la « re-privatisation ». L'étonnant, c'est l'ensemble de contradictions qui accompagnent ce processus et qui le constituent. La « re-privatisation » survient pendant que l'histoire s'accélère. Elle n'a pas seulement un rapport avec les échecs, les épreuves et les dangers que recèle cette accélération précipitée ; elle tient aussi aux techniques. Or, ces techniques, à commencer par la radio et la télévision, auraient dû ouvrir la vie privée sur la vie sociale et politique, sur l'histoire, sur la connaissance. Le repliement sur soi de la conscience et de la vie privée accompagne la « mondialisation » de la vie et de la conscience. L'ouverture produit des résultats imprévus. La « mondialisation » prévisible et attendue s'accomplit sur le mode du repliement. Dans son fauteuil, l'homme privé — qui ne se sent même plus citoyen — assiste à l'univers sans avoir prise sur l'univers et sans en avoir le souci. Il regarde le monde. Il se mondialise, mais en tant que pur et simple regard. Il gagne un « savoir ». Mais en quoi consiste exactement ce savoir ? Il ne consiste pas en une véritable connaissance, ni en un pouvoir sur les choses vues, ni en une participation réelle aux événements. Il y a là une modalité nouvelle du regard un regard social posé sur l'image des choses mais réduit à l'impuissance, à la détention d'une fausse conscience et d'une quasi-connaissance, à la non-participation. De ce regard, mais non point sous ce

regard, s'éloignent la connaissance réelle, la puissance réelle, la participation réelle. C'est bien un regard *privé*, celui de l'homme privé devenu social, et cela bien qu'il recèle la possibilité d'intérêts, de jouissances, d'une certaine culture en « mosaïque » (1).

La « re-privatisation » donne des agréments ; elle forme un certain goût et une certaine habileté dans l'usage des objets quotidiens. En même temps, elle façonne la soumission à une culture impersonnelle, encyclopédique et vulgarisée ; elle insinue, elle aussi, l'ordre moral ; elle permet tous les truquages de l'information massivement répandue. Dans la mondialité passivement contemplée, sans participation effective, se déroulent des processus inaccessibles bien que vus technicisation, exploration du cosmos, stratégies politiques. Ces processus s'éloignent vertigineusement devant le regard socialisé qui se substitue à la conscience agissante de la pratique sociale.

Le mot « privé » n'a donc pas perdu son sens fort *privat.on*. La vie privée reste privation. Le « monde » vient boucher les trous, meubler les interstices, combler apparemment les lacunes, camoufler les frustrations. Le temps est bondé et la vie paraît pleine à craquer. Or elle est vide. « Pleine comme un œuf, vide comme l'abîme... »

Pendant que s'opérait la « re-privatisation » de la vie, et par les mêmes moyens, le pouvoir et la richesse se personnalisèrent. La vie publique et politique se chargeait d'images et de significations empruntées à la vie privée. Depuis longtemps, depuis toujours, hommes et femmes « publics », c'est-à-dire puissants, ou célèbres, étaient des lieux communs. Ils appartenaient (en apparence) à tous. Cette illusion faisait partie de la constitution politique. Elle tenait à l'essence de l'Etat et de la culture érigés au-dessus de la société sans pour autant sortir de la société. Elle n'était pas incompatible avec la démocratie comme système politique. Elle figurait honorablement parmi les contradictions de cette démocratie, contradictions plus ou moins profondes dans une démocratie plus ou moins réalisée.

Avec les moyens modernes, cette illusion se déploie en une vaste apparence de la vie sociale pratique et réelle. Aucun détail de la vie quotidienne des princes et des reines, des vedettes et des milliardaires.

1. — Formule empruntée à Abraham Moles.

claires ne nous échappe, car les « grands », les « chefs », et même les « héros » ont une vie quotidienne analogue à la nôtre. Nous « connaissons » maintenant presque aussi bien leur salle de bain que la nôtre, leur château que notre appartement, leur corps que le nôtre. Cette « connaissance », si l'on ose dire, répandue par l'image dans le monde, fait partie de la séduction ou de l'ascendant de ces personnages. Elle les asservit. Ils ne peuvent s'en dispenser. Ils le savent et se soumettent aux exigences du public et de la publicité, quitte à chercher eux aussi un refuge ailleurs. Bref, sous cet angle, le sublime et la grandeur sont restitués à la quotidienneté. Le public devient privé et le privé public, mais seulement dans l'apparence, le pouvoir gardant ses propriétés et la richesse ses possibilités. Le plus humble citoyen connaît son prince. Il a pu le voir de près, comme s'il le touchait ; mais dès qu'il accepte cette illusion, il a cessé d'être citoyen. Le plus humble paysan « connaît » la reine, la princesse et la star. S'il croit avoir acquis une « connaissance », il tombe dans l'une des aliénations les plus curieuses et les plus inquiétantes de la modernité. La scission du privé et du public n'est surmontée qu'en une apparence. Le dépassement du conflit entre ces deux aspects de la pratique sociale n'est qu'illusoire.

Le social semble plus ouvert et plus transparent que jamais. La *socialisation de la société* a pris des formes nouvelles, plus amples qu'autrefois, vraiment « mondiales », mais la mystification, l'aliénation et la privation ont pris elles aussi une ampleur mondiale. Cette mondialité est singulièrement « mondaine », et le monde apparaît comme la caricature d'un monde.

Le monde se déroule sous le regard devenu social. Mais que se passe-t-il chez les gens, dans l'enclos de leur vie privée et derrière le mur de leur front ? Du dehors, la vie privée reste opaque. Du dedans, dans la tiède et moite intimité, c'est le dehors qui paraît menaçant, chargé d'orages, opaque. Au-dedans, on ne sait pas ce qui se passe au dehors, d'où viennent les événements, d'où surgissent les tensions. Le côté le plus mesquin de la quotidienneté s'y fait rassurant. Là, dans la vie privée, on se croit sûr d'être aimé ou détesté (ou les deux à la fois), d'être protégé et étouffé, d'être soigné et poussé vers les états morbides. On est assuré d'être, petitement, mais d'exister. C'est là un noyau, un pôle du quotidien.

C'est le lieu où les significations deviennent maximales et tombent dans l'insignifiance. (Prenons un album de photos. Chaque visage,

chaque scène contiennent un épisode ou résument une période d'une vie ; chaque image est chargée de significations. Très vite, ces visages et ces scènes s'effacent ; ils descendent dans l'oubli, ici les morts meurent de leur mort sociale, définitive ; les drames perdent leur acuité et les significations cessent d'auréoler les choses...)

La « re-privatisation » prolonge et remplace ainsi l'individualisme de la période antérieure, en remplaçant l'individu par le petit groupe familial. Notre société recèle des contradictions profondes, qui marquent la nécessaire et inévitable « socialisation de la société » et, sans la rendre entièrement problématique, y insèrent de multiples problèmes. Les dimensions des groupes s'accroissent (villes, entreprises, classes) en même temps que s'affirment les différenciations au sein de ces groupes. L'information augmente en même temps que se perdent les contacts directs. Les relations se multiplient pendant que diminuent l'intensité et l'authenticité de ces relations. Les diversités accompagnent les ségrégations, et les possibilités de l'initiative et de la liberté vont avec des conditionnements plus stricts.

Le repli, passif vis-à-vis d'une réalité sociale trop complexe, insinuante et brutale tour à tour, apparaît comme une sorte de solution. Il est difficile à apprécier autant qu'à comprendre. On ne peut dire que la « re-privatisation » n'ait pas été *choisie*. Il y a eu *option*, et option générale (option sociale, choix de groupes, projets de choix acceptés et adoptés socialement). On ne peut cependant dire qu'elle ait été *librement choisie*. Le choix lui-même est imposé et la solution indiquée ou contre-indiquée. La contrainte s'exerce sur une marge de liberté assez restreinte ; le poids du dehors et du « monde » s'accumule sur une intimité métamorphosée en phénomène de masses.

Est-ce là un style de vie, ou une vie décidément dépourvue de style ? Nous pencherions vers la deuxième hypothèse, mais il est encore trop tôt pour se prononcer ; l'examen de ces hypothèses et de ce problème fait partie de la *sociologie de l'ennui*...

Très curieusement, la « re-privatisation » de la vie déconcerta l'étude critique de la quotidienneté. Elle la confirmait, mais d'une manière inattendue ; modifiant la quotidienneté, elle la reconstituait plus fortement qu'auparavant en tant que « privation » et lieu d'apparences. La consolidation imprévue de l'objet en a désorienté l'étude, parce qu'elle modifiait et l'objet et la façon de le voir et les méthodes d'approche ou de saisie.

Nous avons laissé de côté quelques-unes des plus surprenantes conditions historiques de la « re-privatisation », par exemple la baisse de prestige — momentanée ou durable — du collectif. Cette baisse de prestige, en tant que phénomène historique, se motive elle-même de multiples façons psychologiques et sociologiques : expérience du caractère contraignant du collectif, fin de l'illusion d'une « catharsis », de l'individuel et de ses troubles par le social, et d'un équilibre heureux pour l'individu dans le social, organisation et sur-organisation économiques et politiques absorbant la vie privée sans apporter un style de vie délivré de la « privation », etc. Le plus étonnant, dans cette histoire, ce n'est pas le recours au collectif ni l'échec. Pendant une longue période, on espéra et l'on attendit une transformation radicale de la vie quotidienne — une vie nouvelle. Seul le collectif (ou plutôt une certaine représentation du collectif) semblait devoir apporter cette transformation. Ce fut le sens du « socialisme utopique », intimement relié au « socialisme scientifique ». L'histoire du socialisme comporte un double enseignement — échec du collectif comme agent transformateur de la vie quotidienne, promotion de l'élément technique et de ses problèmes. Devant cette double expérience, étant donné que l'idée d'une transformation révolutionnaire de la quotidienneté a presque disparu, le repli sur une quotidienneté non transformée et cependant bénéficiant d'une petite part du progrès technique se comprend parfaitement. Le plus étonnant, c'est peut-être que ce repli n'empêche en rien l'organisation et la sur-organisation collectives de fonctionner à leur niveau, celui de l'Etat, des grandes décisions, de la bureaucratie. La vie « re-privatisée » se situe à son niveau et les grandes institutions au leur. Les niveaux se juxtaposent ou se superposent.

Consolidée autour de ce noyau, la vie privée, la quotidienneté sert d'alibi pour échapper à l'histoire, aux échecs, aux aléas, aux menaces. Ce qui creuse l'abîme entre le « vécu » et l'historique (1), abîme qui provient des échecs et des reflux de l'histoire. Mais ne nous y trompons pas. La réticence devant l'histoire, la fuite devant l'historique et les problèmes de la société globale (c'est-à-dire la politique), c'est encore une façon de vivre l'histoire. L'extra-historicité de la vie quotidienne moderne est encore une modalité de l'histoire et une manifestation de ses conflits internes. La quotidienneté en se conso-

1 — Abîme que cherche à combler Jean-Paul Sartre dans *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960.



lidant comme « vie privée » n'abolit pas pour autant l'histoire, pas plus que le déterminé n'abolit l'aléatoire qui s'y mêle. « Jamais un coup de dés n'abolit le hasard ». Réticences, refuges, échappatoires, masquent beaucoup de choses et n'empêchent rien. Jamais l'historique n'a autant traqué les gens que depuis qu'ils se retranchent contre lui et cherchent à assister aux événements en spectateurs d'images.

Il n'en reste pas moins que tout n'est pas également historique, ni également « culturel ».

N'échappant en fait ni à l'histoire, ni à la culture, ni à la connaissance, fascinés par elles dans la mesure même où elles prennent distance et s'éloignent par rapport à eux, les hommes consolident cependant un niveau de réalité qui oppose à l'histoire et à la connaissance une sorte de résistance passive. Dans certains cas, cette résistance devient active ; repliés sur leur quotidienneté, les membres d'un groupe social peuvent s'opposer ainsi à un ennemi, à une puissance occupante, à un « créateur » d'événements, à un chef politique.

La « re-privatisation », selon nous, a un sens. Elle ne peut se définir univoquement par la recherche d'une fuite et d'un alibi devant l'histoire. Elle ne se réduit pas à un comportement d'autruche devant les échecs de la révolution ou devant le danger d'extermination planétaire. Elle cherche, maladroitement mais d'une façon exigeante, une voie acceptable ni fermeture absolue du privé au public, de l'individuel au social et à l'historique — ni ouverture absolue qui abolirait les premiers aspects au profit des seconds et ne serait que béance et vide. La critique radicale de la « re-privatisation » n'empêche pas de la comprendre ; au contraire, elle exige compréhension autant qu'explication.

La « re-privatisation » s'accompagne de divers phénomènes qui concernent les relations et rapports sociaux : revalorisation de certaines tonalités affectives (amitié, camaraderie) et de valeurs mal définies, celles des groupes d'affinités et d'affiliation — restitution encore incertaine de la spontanéité sociale. D'autre part, le « monde des objets » a pris une importance nouvelle, en même temps qu'une plus grande diversité : objets techniques usuels ou peu usuels, objets utiles et objets inutiles, objets de luxe, objets esthétiques, objets ordonnant un comportement ou laissant place à l'initiative en sollicitant l'imagination, l'émotion, le souvenir. Nous aurons à étudier ce monde des objets, son classement et sa répartition, dans une *Logistique de la vie quotidienne*.

24.

S'agit-il d'une philosophie ou d'une analyse philosophique ?

Encore une fois *oui et non*. Oui, car l'analyse et l'exposé critiques de la quotidienneté emploient des catégories philosophiques d'origine appropriation, aliénation, privation, puissance (de l'homme sur la nature et sur sa propre nature), besoin, désir, négativité critique, etc.

Et cependant non. Ces catégories doivent se dégager des systématisations dans lesquelles la pensée philosophique les enferme, avant de servir une connaissance concrète. Ces catégories se détachent de tout système proprement philosophique.

De quoi s'agit-il donc ? A notre sens, l'étude critique de la quotidienneté apporte sa contribution à une *anthropologie dialectique* elle-même solidaire d'un *humanisme dialectique* (ou coïncidant avec lui).

Il s'agit bien de définir l'homme. Le dogmatisme marxiste l'a défini par le travail et pour le travail, en tant que producteur. Or l'homme actif crée le monde humain et se produit en produisant. Il ne produit pas seulement des choses, des outils ou des biens ; il produit aussi de l'histoire et des situations. Il crée « la nature humaine » la nature en lui et pour lui, la nature appropriée à l'homme à travers ses multiples conflits. Le dogmatisme marxiste, déterminant unilatéralement l'humain, met au premier plan le monde extérieur et la chose, le pouvoir sur la matière et la production matérielle. Il a mis entre parenthèses la nature de l'homme, l'appropriation intérieure à l'humain de la nature. Il ne les conçoit que sommairement, dans la pédagogie, dans la philosophie comme propagande et dans l'art comme éducation.

Tout dogmatisme détermine unilatéralement l'humain en le mutilant. Il le prive d'une ou de plusieurs dimensions. Nous partons d'une totalité, mais différenciée en dimensions et en niveaux. Nous partons d'un phénomène humain total « besoin-travail-jouissance », « dire-faire-vivre ». Le terme « phénomène » indique la volonté de dépasser l'ontologie philosophique et de ne pas prétendre épuiser l'humain et le « monde » en définissant une essence.

L'humain serait-il essentiellement culturel ? Se définirait-il par l'outil et la technique, la raison, le logos ou le langage, par la connaissance, par la culture, par l'intellect analytique qui suppute et organise ? Ces déterminations sont aussi acceptables et aussi limitées que les définitions moins rationnelles par le rêve, le rire, le

jeu, l'amour, la conscience de la mort, ou par l'historicité, ou par la raison pratique qui projette et réalise des objectifs en prenant des risques et des options.

« L'homme » c'est cela et encore d'autres choses (ou d'autres « non-choses »). C'est une pluralité de dimensions, une multiplicité de formes et de structures. C'est une hiérarchie changeante de niveaux (ce qui oblige à modifier et à dynamiser le concept habituel de « structure »). C'est donc aussi la quotidienneté, en tant que la quotidienneté présente un niveau inégalement développé dans la totalité, qui se transforme cependant, et surtout qui *doit* se transformer. « L'homme est l'animal qui n'est pas encore défini », écrivait Nietzsche. Aux dimensions antérieurement définies, nous ajoutons celle du quotidien conçu comme ce qui doit se transformer prioritairement, de sorte que sa théorie ne se sépare pas d'une praxis révolutionnaire restituée dans son ampleur et d'une conception du possible (et de l'impossible).

L'anthropologie dialectique n'exclut pas la culture mais ne met pas la nature entre parenthèses au nom de la culture (ce qui constitue un « culturalisme »). Elle étudie le rapport conflictuel « nature-culture », et particulièrement au niveau où il se manifeste dans la quotidienneté. Elle n'exclut pas l'historique et ne pose pas le « vécu » hors de l'histoire. Elle étudie le rapport conflictuel « historicité-vécu » et notamment là où il se manifeste dans la vie quotidienne. En se préoccupant de cet humble terrain, commun aux formes et aux structures, elle espère éviter les unilatéralités, les néo-fétichismes (celui de la signification et celui de la non-signification ou de la chose sans signification — celui de la structure et celui du spontané — ceux de la culture et de l'anti-culture, de la totalité et de la non-totalité, par exemple).

Cette anthropologie fait sa part à l'histoire mais exclut « l'historisme » selon lequel tout est également historique. Elle englobe l'étude de l'économie politique, mais accompagnée d'une critique de l'économie politique qui refuse et réfute l'économisme (la thèse du déterminisme économique). Enfin, elle enveloppe une *sociologie*, c'est-à-dire une conception de l'ensemble social ; mais elle enveloppe également une critique du *sociologisme*, c'est-à-dire de l'attitude qui privilégie un ensemble de faits et de concepts dans la totalité en éliminant l'histoire et l'historicité, la nature, les problèmes posés par leurs rapports, bref en écartant une multiplicité de mouvements dialectiques. Nous donnerons donc, non sans paradoxe, en même temps

une sociologie (ou une tentative de sociologie) dialectique et une critique des fondements de la sociologie.

Autrement dit, l'étude critique de ce qui peut et doit changer dans la réalité humaine nous servira de fil conducteur. En nous appuyant sur une partie (un niveau) de la réalité, et surtout en nous référant à la critique de ce niveau de réalité — à la négation créatrice nous tenterons de saisir la réalité, sans prétendre l'épuiser.

## 25.

Dans ce but et sur ce chemin, nous rencontrerons d'abord des préoccupations méthodologiques de type courant. Il nous faudra revoir pour en préciser l'usage un certain nombre de concepts formels et généraux : celui de *niveau*, celui de *structure*, celui de *totalité*, ceux de *tactique* et de *stratégie*, et enfin celui de *modèle*, particulièrement important car nous proposerons un modèle (ou plusieurs modèles) de la réalité sociale : rien de plus, rien de moins.

## 26.

L'outillage conceptuel formel étant ainsi mis au point, nous introduirons plusieurs concepts spécifiques.

Dès l'abord nous diviserons ces concepts spécifiques en deux groupes : les catégories de l'ambiguïté et celles de la non-ambiguïté. Au premier groupe appartiennent les concepts suivants *ambiguïté*, *malentendu*, *compromis*, *méconnaissance* et *mésusage*, *dénégation*, *acquiescement* et *contestation*, *connivence* et *complicité*, *malaise*, *alibi*, etc.

Dans le second groupe, nous rangerons les concepts de *décision* et *d'opposition*, *le dilemme* et *la logique de l'action*, *le défi* et *la défiance*, *le refus*, *le choix*, *le pari*, *le risque*, *la répétition* et *la reconnaissance*, *le possible* et *l'impossible*, etc.

## 27.

Enfin, nous exposerons un certain nombre de notions théoriques et de théories destinées à interpréter le quotidien dans le cadre de la société globale — théorie du champ sémantique et du texte social — théorie des processus (cumulatifs et non-cumulatifs) — théorie des moments — théorie du monde des objets et de la logistique des choses — théorie des doubles, des images inverses et des ruptures, etc. Plusieurs de ces théories ont été esquissées ou

exposées dans des publications antérieures. Enfin, il nous faudra reprendre pour les approfondir dialectiquement la théorie de l'aliénation et celle de la praxis.

28.

Cette longue élaboration conceptuelle n'est en rien pour nous une fin, pas plus que l'ensemble de connaissances qui pourra en résulter. Les concepts et la connaissance ne sont pas des buts, mais des moyens. Vers quoi ?

Pour répondre et pour en terminer avec cette récapitulation méthodologique, réaffirmons nos principes avec la plus grande force. *Pas de connaissance de la société (globale) sans connaissance critique de la vie quotidienne, telle qu'elle se situe — dans son organisation et sa privation, dans l'organisation de sa privation — au sein de cette société et de son histoire. Pas de connaissance de la quotidienneté sans connaissance critique de la société (globale). La connaissance, inséparable de la pratique ou praxis, enveloppe un programme de transformation. Connaître la quotidienneté, c'est vouloir la transformer. La pensée ne peut la saisir et la définir qu'en se pliant à un projet ou programme de transformation radicale. Etudier la vie quotidienne et prendre cette étude comme fil conducteur dans la connaissance de la modernité, c'est chercher ce qui peut se métamorphoser et c'est suivre par la pensée les étapes ou les moments décisifs de cette métamorphose possible c'est comprendre le réel en le concevant au nom du possible, comme impliquant le possible. Car « l'homme sera quotidien ou ne sera pas ».*

La longue élaboration conceptuelle nous permettra d'aborder une problématique déterminée et précise : théorie des besoins — rapports entre la vie quotidienne, la ville moderne, les projets d'urbanisme — place et avenir de l'art dans la vie dite moderne, etc. Alors, nous pourrions aborder quelques questions traitées avec un équipement théorique sommaire par des auteurs récents. Ainsi Galbraith a montré dans *The affluent society* (1) les déficiences de la « société de consommation » en Amérique, abandonnant à des services publics mal gérés les besoins sociaux les plus importants ; ainsi encore Moravia, dans *Un mois en U.R.S.S.*, a montré qu'à partir du postulat politique contraire, l'omniprésence et la toute-puissance de l'Etat, ce qui relève

1. — Traduit en français sous le titre *L'ère de l'opulence*, Calmann-Lévy, 1961

du public en U.R.S.S. est dans l'ensemble remarquablement mené, la plupart des besoins privés restant négligés ou dédaignés. Pourquoi cette symétrique défaillance, dans les deux modes de production en conflit dans le monde actuel ? Et quel est son sens ?

Nous pourrions même un jour traiter des questions comme celle-ci « Combien coûte socialement, dans des conditions par ailleurs définies, une vie individuelle médiocre ? Combien coûterait socialement, dans des conditions également définies, une vie individuelle épanouie, cet épanouissement devenant norme ? » (1).

1. — Cf. sur un problème analogue, Alfred Sauvy, *Théorie générale de la population*, I, pp. 312-352 ; cf. François Perroux dans le tome XX de l'*Encyclopédie française* ; Abraham et Thédié dans la *Revue française de recherche opérationnelle*, n° 16, 1960, et dans la même revue, n° 19, 1961, une curieuse discussion...

## LES INSTRUMENTS FORMELS

1. *Axiomes et axiomatisation.*

Nous ne poursuivrons pas systématiquement la constitution d'une axiomatique, c'est-à-dire d'un groupe de propositions possédant les propriétés formelles — consistance (cohérence rigoureuse, non contradiction) — indépendance (relative, ordonnée) des énoncés — suffisance (complétude du système) — saturation — catégoricité.

A notre sens, dans les sciences sociales et singulièrement en sociologie, il est possible de formuler des axiomes mais impossible de constituer chaque science particulière en théorie de caractère déductif (c'est-à-dire de « saturer » l'ensemble des axiomes et d'établir un système fermé). Qu'il faille accorder une grande place aux formalismes et aux formalisations, cela paraît exigé, tant du côté de la méthodologie des sciences que du côté de l'objet. Dans la réalité sociale, les formes ont par elles-mêmes une existence et une efficacité. Systématiser et achever la formalisation n'en est pas moins erroné et impossible. La recherche, l'élaboration conceptuelle et les théories relèvent de la méthode dialectique, et non de la logique déductive. Par exemple, le *dénombrement*, mené en mathématiques avec le maximum de rigueur logique, se retrouve dans toutes les disciplines ; cependant, l'acte d'énumérer, de classer, d'épuiser un ensemble d'unités distinctes (acte donnant lieu à des opérations et à des opérateurs) au lieu de montrer le caractère inépuisable d'un continuum, cet acte ne constitue pas une intelligibilité absolue. Seuls les

mathématiciens ont pu le prendre comme tel. L'esprit humain et la connaissance commencent par les petits nombres entiers ; cependant nous arrivons vite à concevoir l'infiniment grand et l'infiniment petit, le continu, l'inépuisable. Le mathématicien s'est efforcé pendant de longs siècles d'étendre le dénombrement aux grands nombres (ce qu'accomplissent maintenant les machines) ; aujourd'hui, il s'attaque au continu, aux ensembles inépuisables, à l'ordre comme tel dans ces ensembles. Les sciences sociales et la connaissance des faits humains utilisent le dénombrement, en le subordonnant d'ores et déjà à un outillage plus complexe. Tout instrument formel a des conditions d'application ; tout formalisme rencontre des limites.

Chemin faisant, nous avons déjà rencontré — sans les reconnaître — des axiomes. L'un d'eux n'a même plus besoin d'être formulé : « Pas de connaissance de la société sans critique de cette société, de ses représentations (idéologies) et des concepts admis ». Dressons maintenant une liste provisoire et non limitative des axiomes qu'il convient de formuler comme tels.

*Axiome du langage* « Le sociologue parle le même langage que les hommes (individus — membres d'un groupement) qu'il cherche à atteindre et dont il veut savoir comment ils vivent. »

*Commentaire.* Cet axiome peut s'interpréter trivialement. La difficulté d'accès à un groupe qui parle une autre langue que le savant qui l'étudie a été mille fois signalée. Il n'est pas jusqu'aux dialectes, vocabulaires, jargons et langages spéciaux des groupements déterminés (paysans de telle région française, ouvriers de tel métier ou de telle ville, etc.) qui ne tendent des pièges à l'inquisiteur.

Allons plus loin que ces banalités. La seule formulation de l'axiome souligne un danger et un risque empiriquement affrontés ; sa valeur régulatrice provient de sa fausseté au niveau empirique immédiat. *Jamais* l'enquêteur et l'enquêté, s'entretenant des faits les plus simples de la quotidienneté, n'emploient exactement les mêmes mots dans le même sens. Chaque dialogue met en présence deux participants inégaux. L'un veut savoir et parle le langage de qui veut savoir — l'autre se dérobe, même quand il répond avec bonne volonté. Lorsque le « sujet » d'une enquête, l'interviewé, coïncide avec « l'objet » et se livre sans défense, on a affaire à un anormal, à un exhibitionniste, et l'on doit doublement se méfier de ce qu'il déclare.



Les enquêteurs, en sociologie, connaissent bien cette période de malaise par laquelle généralement commence une interview (et surtout un entretien approfondi, non directif). Les débutants souhaitent éviter ou raccourcir cette période ; ils n'en savent pas la fécondité. Qu'un tel malaise ne puisse s'éviter, que la gêne s'instaure quasi nécessairement lors d'une prise de contact vivante, c'est ce que confirmeraient, s'il en était besoin, les techniques de la dynamique des groupes et les entretiens à but psychothérapeutique. Dans tous les cas, le contenu dramatique du vécu se dissimule sous une conduite de fuite. L'entretien commence par une sorte de défi tacite, celui de l'enquêteur à l'enquêté (l'atteindre, le saisir, le connaître) et de l'enquêté à l'enquêteur (le déconcerter, lui échapper). Plus l'enjeu est grand, plus le défi est vigoureux et plus profond le malaise. A travers ce malaise, l'investigateur, qui ne peut se défendre d'un vertige mental, décante ses représentations et affine son langage. A travers le même malaise, l'intéressé lentement consent à laisser percer ou jaillir une part du « vécu » un aspect du drame caché, la situation de sa quotidienneté. Le langage commun se situe à la fin des dialogues, lorsqu'on a évité le « dialogue de sourds ». C'est au terme et non au début que le langage commun se trouve en s'atteignant.

Entre l'interrogatoire de police, l'investigation psychologique, le dialogue de celui qui veut connaître et de celui qui s'y refuse, et l'entretien psychanalytique, il y a malheureusement plus d'un point commun. La grande différence consiste en ce ménagement et cet aménagement du malaise, en son utilisation précautionneuse qui n'est qu'une forme du respect. Plus attentif et plus prudent que celui qui veut agir sur un « sujet » qui est aussi « objet », celui qui veut le connaître en le modifiant aussi peu que possible inscrira la patience parmi les vertus que suppose la connaissance.

*Axiome subsidiaire* « Signes et significations ne sont pas des choses. Expressions, symptômes et manifestations ne sont pas l'être. »

Pour arriver au langage commun dans le dialogue, l'enquêteur (qui reste, malgré les précautions et le respect, un inquisiteur) doit éviter d'imposer son propre langage à ce « sujet » qui est aussi « objet » de connaissance et « thème » de l'investigation. Lorsque le « sujet » montre trop d'empressement et de bonne volonté en acceptant la terminologie du sociologue, son témoignage est

suspect. Mieux vaut la fuite, mieux vaut le défi révélateur que cette complaisance qui enchante le débutant.

Celui-ci gagne à traverser le malaise. Cette expérience pourrait se nommer « catharsis du sociologue », ou aspect majeur de la « culture sociologique ». Une profonde culture, une « catharsis » difficile sont indispensables pour saisir le faisceau des données objectives qui n'ont pourtant rien de l'objectivité des choses et ne présentent qu'une approche de « l'être » engagé dans le drame de sa vie quotidienne. Les significations de ces données se formulent dans l'acte même du dialogue. Comment nommer autrement qu'acte et dialogue ce dosage subtil d'amitié compréhensive et de dureté, parfois de cruauté, mais délicate et fine, qui seul peut amener au jour ce qui se dérobe dans la fuite et ne s'offre que dans la fuite ? L'interrogatoire sociologique, mené de façon inculte, modifie la séméiologie qu'il s'efforce d'atteindre et d'interpréter, aussi radicalement que l'interrogatoire du policier. Entre des êtres humains, individus et groupes, il n'y a de compréhension et de connaissance que réciproques, dans et par un échange. La relation du « sujet » et de « l'objet », de l'enquêteur et de l'enquêté, à la recherche d'un langage commun (c'est-à-dire d'une séméiologie indiquant le drame secret du groupe et de l'individu quotidien dans la vie quotidienne du groupe), est une relation qui s'apprend et se cultive. Que l'intention d'apprendre et de comprendre, au lieu de fixer « l'être » étudié dans son inévitable fuite, aboutisse à le révéler, tel est le but de cette culture. Son affinement ne permet pas de supprimer, elle permet de franchir distances, barrages du défi, malentendus. Elle seule permet de s'intéresser vraiment aux êtres humains, d'une façon qui légitime l'intention de connaître.

Une telle culture suppose qualités et dons tact, rapidité. Elle exige un apprentissage. Et plus encore que l'investigateur s'engage et se compromette dans le dialogue. Il n'atteindra la quotidienneté des interviewés qu'à travers un retour vers sa propre quotidienneté. Il passera par ce détour, dans le malaise. Il ne se purifiera pas seulement de ses préjugés idéologiques et théoriques, de son vocabulaire restreint, mais de ses jugements de valeur, barrage peut-être le plus difficile à rompre (1).

Certains théoriciens des sciences sociales, s'inspirant des mathé-

1. — Nous reprenons ici, sous un autre éclairage, la théorie exposée ailleurs de la *double maïeutique*.

matiques qualitatives ou ordinales (théorie des groupes, théorie de l'information, etc.) formuleraient certainement un autre axiome « *Toute recherche consiste en questions auxquelles on peut répondre par oui ou par non.* » Pour eux, une demande à laquelle on ne peut répondre par oui ou par non est simplement mal formulée ; c'est une question à laquelle on ne peut pas répondre.

Soucieux pourtant de faire leur part à ces théories et notamment à la théorie de l'information, nous contestons ici un tel axiome (qui tendrait précisément vers une axiomatisation intégrale et à une cohésion purement logique de la science). Pour épuiser la réalité, un nombre infini de questions auxquelles on doit répondre par oui ou par non serait indispensable. De plus, il y a des questions qui réclament des réponses différentes de la réponse « par oui ou par non » et qui cependant apportent une connaissance. Peut-être même devons-nous dès maintenant marquer la différence entre *information* et *connaissance*. Les questions auxquelles l'interrogé répond et ne peut répondre que par oui ou par non apportent une information. Les questions auxquelles il ne peut répondre ni par oui ni par non apportent une connaissance. « Etes-vous heureux ? ». Personne, après avoir un peu réfléchi, ne peut répondre par un oui ou un non absolu. Chacun répond « Oui et non. Oui en ceci, non en cela. D'ailleurs, qu'est-ce que vous appelez le bonheur ? ». Celui qui répond par oui ou par non nous informe d'un fait, à savoir qu'il traverse une phase de satisfaction ou d'insatisfaction, qu'il adopte une attitude optimiste, qu'il simplifie son opinion pour la communiquer, etc.

Rien de pire qu'un questionnaire si bien construit qu'il croit épuiser « l'objet ». Il impose la clarté et le vocabulaire du savant à ce qu'il veut connaître. Mieux valent, dans le dialogue, le hasard et le jeu, quand les interlocuteurs parlent de choses et d'autres. Alors, d'une rencontre risque de jaillir la signification, analogue à une récompense ou à une « gratification » pour employer le vocabulaire des psychiatres, et bien que la connaissance ne puisse consister en de telles « gratifications » hasardeuses.

Du vocabulaire imposé avec maladresse et irrespect on saute aisément à un certain scepticisme. Puisque la terminologie élaborée ne peut s'employer, ne suffirait-il pas de parler n'importe comment avec les gens, de trouver le contact à propos de n'importe quoi, en employant habilement leur propre langage ? Ce qui n'est pas non plus exact. Si le jeu vaut mieux que la rigidité et le hasard autant que

la rigueur excessive, la manœuvre et la ruse langagière ont aussi peu d'efficacité que l'usage d'instruments terminologiques grossiers et dévastateurs. Le but de la recherche, qui met en question le « sociologue » comme tel, c'est que le dialogue produise la connaissance à travers la compréhension mutuelle.

Obligé de tenir compte du langage des individus et des groupes qu'il veut connaître, le « sociologue » devrait-il s'interdire le langage de son propre groupe et celui de sa science ? Non. Ce dernier langage, aussi précis que possible, sera le seul dénominateur entre les symbolismes et modes d'expression que découvrira la recherche dans des groupes différents. Au surplus, pas de science sans terminologie.

Mais où finit la terminologie ? Où commence le jargon ? Le sociologue s'astreindra-t-il à n'employer que des mots familiers, en leur attribuant un sens conceptualisé un peu différent du sens courant ? Tiendra-t-il ainsi une commune mesure entre les séméiologies plus ou moins incohérentes ou systématisées qu'il veut déceler et interpréter ?

Le physicien et le mathématicien ignorent ces problèmes. Ils se scindent en spécialistes et hommes quotidiens. Ils ne se préoccupent plus du rapport entre les termes et signes qu'ils emploient et le vocabulaire courant, entre leurs concepts et le bon sens (la quotidienneté). La correspondance, si quelqu'un — le philosophe par exemple — veut la retrouver, s'échelonne le long de l'histoire de la connaissance et de la science. Pour les sciences de l'homme, il en va autrement. Le passage du langage courant, celui de la praxis sociale, à la terminologie scientifique doit pouvoir s'opérer à chaque instant. Sans quoi la terminologie perd contact avec la praxis, objet initial et final de la connaissance ; sans quoi la science cesse de se relier à la praxis et de se changer en action. Le jargon commence avec le hiatus entre le langage pratique et le langage scientifique. Dès lors se construisent des ensembles bien liés de faits et de significations qui n'ont qu'un inconvénient : l'arbitraire, la liaison par les termes du jargon. D'où *l'axiome du discours* que nous formulerons ainsi à notre usage « *Le sociologue de la vie quotidienne doit garder présentes à sa mémoire comme à sa pensée la liaison et la transition du langage courant à sa propre terminologie. Il doit à chaque instant pouvoir traduire l'un en l'autre et accomplir toutes les opérations intermédiaires.* »

La sociologie de la quotidienneté restitue ainsi sur le plan de la

connaissance spécifique une exigence philosophique que les philosophes ont trop souvent délaissée. Sa science ne se détache jamais de la *poétique*, au sens que Diderot conservait à ce terme dans l'Encyclopédie ensemble de règles selon lesquelles on travaille pour réaliser une œuvre d'un genre donné. La *poétique*, ici, c'est la transformation de la vie quotidienne dans et par la praxis. Prolongeant la philosophie, répondant à des exigences de la philosophie, elle dépasse la philosophie...

*Axiome des stratégies* « Les groupes sociaux, et les individus dans les groupes, ont — consciemment ou inconsciemment — des tactiques et des stratégies (c'est-à-dire des suites s'enchaînant de décisions à court terme et à long terme). Inversement et réciproquement, n'est groupe social qu'un ensemble d'individus ayant une tactique et une stratégie. »

*Commentaire.* Nous posons axiomatiquement une définition. Les tactiques et les stratégies correspondent à ce que l'on appelle, en langage souvent philosophique et vague, des projets, des décisions, des plans d'action et d'avenir, des programmes.

L'immobilité des groupes (toujours plus apparente que réelle, comme le repos et l'inertie dans la nature) révèle à sa manière une tactique et une stratégie de maintenance. Se maintenir, c'est encore agir.

Tactiques et stratégies n'épuisent pas la réalité des groupes sociaux en eux-mêmes et dans leurs rapports conflictuels avec d'autres groupes. Une formalisation de la théorie, qui éliminerait d'autres aspects de la réalité (l'aliénation, par exemple, ou les symbolismes) ne peut se justifier. Cependant, cet axiome a une grande importance. Il élimine, insistons sur ce point, l'illusion de l'inertie et du repos. L'existence d'un groupe social (avec les individus qu'il englobe) est toujours mise en question, à court terme et à longue échéance. Il le sait, ou ne veut pas le savoir, ou l'ignore. S'il l'ignore, le groupe (avec les individus) sombre dans la stupeur stagnante. Autrement dit, les individus se distinguent par le degré de participation à la conscience et à l'action du groupe ; les leaders sont ceux qui conçoivent la tactique et surtout la stratégie, et se consacrent à sa mise en action. Il est clair que la vie quotidienne du groupe et dans le groupe dépend de ces constellations (conscience et participation des individus, présence et activité des leaders).

L'axiome des stratégies indique une pluridimensionnalité. Le socio-

logue fait partie d'un groupe ou de plusieurs groupes, dont chacun a sa tactique et sa stratégie. La science elle-même possède sa stratégie dont le savant a plus ou moins conscience, dont il est plus ou moins le leader. Enfin, chaque groupe étudié a sa stratégie et sa tactique.

Que le groupe en question se ferme et devienne hermétique à l'investigation, ou qu'il s'ouvre et accueille le sociologue, cela fait partie (consciemment ou inconsciemment) de sa stratégie. S'il reçoit avec bienveillance, apparente ou réelle, cet étranger, c'est qu'il en attend quelque chose : informations du dehors ou propagande au dehors. Quant au sociologue, il ne peut accepter la passivité qui définit couramment et trivialement, donc superficiellement, l'objectivité. Cependant, il ne se veut pas partial. Il aura donc à confronter ces multiples dimensions : tactique et stratégie des groupes auxquels il adhère ou dont il fait originellement partie (classe, nation, intelligentsia, etc.) — tactique et stratégie de la connaissance et de l'insertion de ses connaissances dans la praxis — tactique et stratégie du groupe considéré.

Une objectivité, à la fois limitée, relative et approfondie, sortira de cette confrontation. Au cours de cette confrontation le sociologue de la quotidienneté comparera les éléments révélateurs (significatifs) des projets d'action, y compris langage, symboles, attitudes, opinions, comportements. Au cours de cette comparaison, il se dégagera de ses propres éléments subjectifs et s'en purifiera en les mettant en question. Il s'affranchira des cadres sociaux dont il dépend, pour autant que ce soit possible. Il s'astreindra à cette ascèse, partie intégrante de sa culture scientifique — la pensée sur plusieurs plans, organisant et structurant de façon cohérente le passage de l'un à l'autre.

*Axiome des médiations* « La sociologie de la vie quotidienne et les recherches empiriques en général ont intérêt à écarter les groupes trop petits et les groupes trop grands. Les sociologues ont également avantage, dans les recherches empiriques, à mettre entre parenthèses les concepts trop étroits, à compréhension ou connotations trop précises. »

*Commentaire.* Cet axiome stipule une règle ou hypothèse régulatrice plutôt qu'une forme ou une définition formelle. Il se relie à l'axiome précédent. Le sociologue de la quotidienneté ne perdra pas de vue qu'il sert de « médium » ou intermédiaire rationnel entre des groupes dans la société globale, et que ces groupes sont

partiellement extérieurs et peu transparents les uns aux autres malgré les multiples médiations et communications existantes (y compris le langage).

La règle énoncée doit à l'occasion s'assouplir. Par exemple, l'étude des relations interindividuelles dans le cadre restreint de la famille, la description des rôles individuels et de leurs rapports dans ce cadre, relèveraient plutôt de la psychologie ou de la psychologie sociale. Cependant, la vie familiale (privée) dans un cadre global — bourgeoisie, paysannerie, prolétariat, société française, etc. — relève de la sociologie de la vie quotidienne, telle que nous l'avons définie. Ce qui n'empêche d'ailleurs pas qu'elle se situe au sein de groupes plus vastes, dont on peut déterminer dans leurs rapports le niveau de vie, le genre de vie, etc.

Si nous considérons un groupe très large, par exemple la classe ouvrière en général, c'est-à-dire à l'échelle mondiale, cette réalité déborde nos possibilités d'investigation. La sociologie générale s'en préoccupe ; elle cherche en partant du concept à déterminer les rapports du concept acquis avec la praxis actuelle, donc à saisir la situation actuelle de la classe ouvrière dans telle ou telle société globale. Pourtant, on aura beaucoup de peine à étudier, empiriquement — dans la quotidienneté — une réalité aussi vaste. La société globale elle-même se laisse difficilement saisir.

Nous avons intérêt (scientifique) à nous mouvoir dans les réalités intermédiaires, en nous servant de concepts moyens, ni trop vastes ni trop étroits. Nous avons intérêt à commencer l'investigation par les réalités qui servent de médiations et de *moyens*, et qui par conséquent ne sont ni trop secrètes ni exhibées publiquement tactiques et stratégies en tant qu'elles se révèlent dans l'action, — symboles et signes en tant qu'efficaces pratiquement — groupes de communication, villages, quartiers, villes, entreprises, syndicats, etc. Le macro-sociologique et le micro-sociologique, le global et le restreint, ne peuvent se soustraire au regard. Cependant, le restreint, le local, le « micro » oppose son opacité et ses limites à l'investigation. Dans la recherche du global et du total, la pensée s'arrête tôt ou tard devant la décision politique qui les détermine, les options prises ou en train de se prendre, l'éthique ou l'esthétique en train de se faire (ou de se défaire), l'invention, l'activité créatrice, la *Poïèsis*. Or la connaissance peut leur apporter sa contribution et ses arguments. Elle ne peut vouloir les commander.

A titre d'hypothèse de travail, nous énoncerons des propositions

qui se relie à l'axiome précédent « *L'unité sociologique d'un groupe et la conscience sociale qui lie à ce groupe les consciences des individus qui le constituent, ne sont jamais que des états intermédiaires, des moyens ou des médiations vers un but. La tactique et la stratégie déterminent ce but et sont déterminées par lui. Dans les phases de tension extrême, d'effervescence et d'intense activité sociale, l'existence du groupement devient historique. Il se transforme et modifie ses rapports avec les autres groupes. Ses structures éclatent. Sa vie quotidienne est suspendue, brisée ou changée. Elle coïncide avec l'historique. Dans les phases de détente complète et de stagnation, les rapports interindividuels et psychiques prédominent ; le groupe tend à se défaire et la vie quotidienne à ne montrer que son aspect le plus banal et trivial. Ce sont donc bien les phases moyennes, intermédiaires, médiatrices, que nous considérons ici comme des témoignages privilégiés.* »

Notre étude irait ainsi des zones moyennes d'un côté vers les plus vastes, de l'autre vers les plus étroites, sans les écarter, mais pour les atteindre.

Elle ne présuppose rien concernant la complexité et les contradictions à ces échelles (micro et macro). Ce qui distingue les règles et axiomes précédents des règles d'une pensée cartésienne, qui compose le complexe à partir du simple.

Ces données soulignent le caractère prudent, limitatif et relatif d'une recherche qui pourtant ouvre un vaste champ d'expériences et de connaissances. Chaque énoncé sert de garde-fou autant que de règle heuristique positive.

## 2. *Rôle de l'hypothèse.*

Le rôle de l'hypothèse dans les sciences en général a été souvent exposé. Il ne nous semble pas inutile d'y revenir pour le préciser dans les sciences sociales et dans notre recherche.

Rappelons que tout dogmatisme rattache le processus de la connaissance à des dispositions philosophiques systématisées. Il déprécie donc le rôle de l'hypothèse et de l'invention d'hypothèses. Mettant correctement en évidence les présuppositions inhérentes aussi bien à la perception des faits, au constat scientifique, qu'aux liaisons conceptuelles entre les phénomènes et aux élaborations théoriques, le dogmatisme extrapole. Il tente de réduire à des *postulats* généraux, donc philosophiques, ces implications ; ce qui lui per-



mettrait de régenter l'usage des hypothèses. Il est cependant clair que des hypothèses subordonnées à une philosophie systématisée (à une ontologie idéaliste ou matérialiste) perdent le caractère d'hypothèses et prennent celui de vérités absolues, imposées a priori. Ainsi procéderaient les matérialistes (en contradiction avec la dialectique) et les idéalistes (en plein accord avec eux-mêmes, ce qui leur assure le bénéfice de la cohérence). Dans un tel statut de la connaissance, c'est d'abord l'invention d'hypothèses qui est compromise. D'où la stérilisation.

Par contre, un certain subjectivisme (également philosophique d'inspiration), un certain relativisme, un certain positivisme, ont insisté sur le caractère hypothétique de toute science. L'usage de l'hypothèse rendrait conjecturale la connaissance. Cette tendance extrapole à sa manière. L'invention d'hypothèses et l'exigence même d'hypothèses proviendraient soit de l'insaisissable complexité du réel, soit d'un a priori immanent à l'esprit humain, catégories déterminées ou principe général (logique et formel) d'identité.

Allant plus loin que les travaux méthodologiques antérieurs (1) et désirant laisser place à l'imagination dans la connaissance du « réel » humain, nous soutiendrons ici que le rôle de l'hypothèse tient à la *complexité* des phénomènes étudiés et aussi à leur caractère *aléatoire* (ces deux aspects étant solidaires).

Par *aléatoire* nous n'entendons pas péjorativement ce qui échapperait aux prises de la connaissance — un pur hasard, une contingence radicale, un indéterminisme. La thèse d'un indéterminisme absolu opposée à celle d'un déterminisme absolu, aussi bien dans la nature que dans la réalité historique et sociale, est certainement fautive. Nous tentons, ici et ailleurs, d'explicitier une pensée dialectique. Il y a des *conditions* déterminées, biologiques, historiques, économiques, sociologiques (dont la praxis créatrice s'empare pour les modifier plus ou moins profondément), qui constituent le « réel » au sens habituel. Il y a des *processus*, qui contiennent le devenir et les tendances du réel. Conditions et processus indiquent des *possibilités*.

L'exigence d'un choix, d'une option, d'une décision (engagement tactique et stratégie) parmi les possibles est elle-même néces-

1. — Le sociologue américain Merton a distingué l'*hypothèse de travail* (empirique) et l'*hypothèse théorique* (élaboration conceptuelle). Cette distinction — juste en principe — se réfère à une conception limitée du « réel », sur laquelle nous reviendrons à propos de cette dernière catégorie.

sure. Les actes de liberté — collective ou individuelle, à court terme ou à long terme — n'échappent pas au déterminisme ; ils se basent sur lui ; ils ont leurs déterminations internes ; ils se déroulent ; ils sont prématurés ou ils mûrissent ; ils s'accomplissent avec des degrés variables de conscience et d'efficacité, tantôt aveugles, tantôt calculés ; ils modifient leurs conditions déterminées et ils en créent d'autres. Ils modifient des processus mais ne les suppriment pas en les orientant différemment.

Nous éliminons l'idée de la nécessité absolue aussi bien que celle du hasard absolu et du pur fortuit. La nécessité absolue, c'est-à-dire le déterminisme, fait partie de l'idéologie, non de la connaissance. Elle exclut le mouvement dialectique, hasard et nécessité relatifs, prévisibilité et imprévisibilité relatives. De ce point de vue, une certaine imprévisibilité (donc l'avènement du nouveau vraiment nouveau) ne vient pas seulement de l'ignorance des causes et des limites de la connaissance. Elle vient aussi du hasard comme tel, et aussi de la liberté. Nous ne pouvons tracer a priori des limites devant la prévision, mais la connaissance ne peut jamais tout prévoir ni l'action pratique tout préformer et maîtriser. Par le biais de théories formelles (théorie des jeux et de la décision, théorie de l'information) nous arrivons même à *prévoir l'imprévisible comme tel*.

Cette notion de l'aléatoire se fonde donc sur quelques acquisitions récentes de la connaissance, et notamment sur la théorie de l'information. Si nous évitons de confondre « information » et « connaissance », c'est pour mieux introduire l'information dans la connaissance. Le concept d'aléatoire dans la théorie de l'information modifie profondément celui de probabilité statistique, venu des sciences de la nature (théories statistiques et quantiques). Il implique une exploration du *champ des possibles* (alors que la probabilité statistique induit des prévisions à partir du passé). Il implique surtout — et c'est son principal intérêt dans notre étude — l'idée d'un *élargissement du champ des possibles*. Cet élargissement nous semble indispensable pour comprendre la vie des groupes et des individus dans la société « moderne ». En un sens il la caractérise. C'est lui qui astreint à avoir des *tactiques* et des *stratégies* de plus en plus fines et conscientes. C'est lui qui oblige à *opter* de plus en plus fréquemment.

L'élargissement des possibilités s'accompagne de phénomènes contradictoires pressions et contraintes, modèles et normes, frei-

nages, décalages et distorsions. Les pressions et contraintes, d'ordre moral ou idéologique, maintiennent une sorte d'équilibre statique à l'intérieur des consciences individuelles ou collectives qui risquent d'être débordées par les possibilités. Ainsi, la *réalisation* peut retarder immensément sur les *possibilités*. Dans le champ aléatoire des possibles, la réalisation — soumise à des règles objectives et restrictives — est elle aussi aléatoire. Le réel, c'est-à-dire la *réalisation*, ne se comprend que par le possible et l'aléa.

Illustrons ces énoncés par quelques exemples, c'est-à-dire par quelques *hypothèses*, en dépassant la méthodologie formelle.

a) Un individu peut se figurer comme une nébuleuse (un nuage) de virtualités (*possibilités*). Cette représentation ne se calque pas sur les théories quantiques de la matière, qui parlent d'un nuage de *probabilités*. Le processus de sa vie pratique consiste en une sorte de condensation des possibles. De nébuleuse ou nuage de virtualités, il devient constellation d'actes et de puissances (capacités). Il se réalise, plus ou moins complètement. L'entière réalisation, l'épuisement des possibles, c'est l'immobilité et la mort.

Il en est de même des groupes. Ils cheminent aussi à travers les aléas ; ils risquent ; ils parient sur leur avenir ou restent stagnants. Ils deviennent, ils se maintiennent, ou ils meurent.

b) L'entrée des *femmes* dans la production industrielle n'a pas entraîné un accroissement massif de leur nombre dans la population active (productive). Elle a permis une répartition nouvelle des emplois féminins : diminution de leur nombre dans les services domestiques, augmentation dans les services commerciaux, les emplois de bureau, etc. Elle permet surtout aux femmes — dans une certaine mesure, inégale selon les classes sociales et les pays — de *choisir*. Elles peuvent s'instruire, adopter une profession, la garder ou la quitter soit au moment de leur mariage, soit après la naissance d'un enfant. Les possibilités exigent des options, qui n'ont rien d'irrationnel mais se motivent et se réfléchissent. Le processus économique et social déterminé (entrée des femmes dans la production industrielle et plus généralement dans la vie active) n'a donc pas bouleversé la condition féminine, comme on s'y attendait. Il a accru le nombre des possibilités et des choix, donc le degré de liberté des femmes, en tant qu'individus et en tant que groupe social. Il en résulte d'apparents paradoxes. Dans la classe

ouvrière, beaucoup de femmes choisissent, plus ou moins librement, de ne pas travailler en usine ou dans un atelier. Dans les classes et couches aisées, beaucoup de femmes choisissent de travailler dans les bureaux et professions libérales.

Les notions de déterminisme ou de processus nécessaire et celles de possibilités et d'options ne s'excluent donc ni pour les groupes ni pour les individus. De même celle de hasard et celle de régularité (ou de tendance déterminée). Dans la saisie des rapports s'introduisent inévitablement des hypothèses. La répartition des options dans un groupe ne peut entièrement se prévoir à l'avance. Toute étude actuelle de la situation des femmes comportera des hypothèses sur le groupement considéré, les éventualités et possibilités de choix, les variables entrant dans les projets de choix et permettant de comprendre les fréquences.

Nous aboutissons dans cette voie à concevoir des *options sociales*. Les individus ne sont pas seuls à choisir. Les groupes, restreints ou vastes, s'engagent consciemment ou inconsciemment dans une direction irréversible. Ils ont, dès lors, consciemment ou inconsciemment, massivement ou en la personne de leurs leaders, adopté telle solution à leurs problèmes. Cette solution ne s'imposait pas au nom d'une nécessité absolue. D'autres directions étaient possibles. Il arrive qu'on (les individus et les groupes, les masses et les leaders) s'en aperçoive trop tard. N'empêche qu'il y a eu bifurcation, disjonction parmi les virtualités, adoption d'une possibilité et exclusion des autres. Ainsi en « Occident », comme on dit, nous avons opté pour un bien de consommation durable l'automobile ; nous lui avons donné dans notre vie quotidienne une importance considérable. Aujourd'hui, cette option passée commande le développement de l'industrie, pose des problèmes de circulation, oblige à remanier la structure des villes, etc. L'exemple des pays de l'Est vient montrer qu'il s'agissait d'une option sociale et d'un choix collectif (non d'une nécessité). Cette option fait partie intégrante d'une société globale économie, culture, façon de vivre. Elle contribue à la constituer et à la typifier. Les options collectives introduisent, au même titre que les grandes décisions politiques, du *discontinu* dans l'historique et le social.

c) Pour traiter un problème sociologique, nous pouvons dans certains cas le formuler ainsi « *Supposons le problème résolu, et soit x répondant à la question...* » Etant donné une population

virtuelle ou bien l'augmentation virtuelle d'une population existante, nous pouvons nous trouver devant un problème tel que celui-ci « Soit  $x$  la structure possible de la ville contenant cette population, quelles propriétés attribuer à cette structure éventuelle pour que la population en retire tels avantages prévisibles ? » Alors, nous chercherons à nous représenter  $x$ , c'est-à-dire à *l'imaginer* en fonction du résultat cherché. Généralement on trouvera des variantes  $x$ ,  $x'$ ,  $x''$ , dont chacune devra être examinée et critiquée. On emploiera donc la méthode des variations imaginaires. Il est évident que ces variantes peuvent être plus ou moins audacieuses, suivant la qualité de l'imagination qui les construit. L'examen des solutions et des variantes oblige souvent à reconsidérer le problème, les termes du problème, les notions qui ont permis sa formulation.

C'est ainsi que la sociologie de la vie quotidienne peut envisager les problèmes des *ensembles urbains*. Elle contribue à la recherche des formules optimales. Le problème est pratique. Pour le résoudre, nous disposons d'un grand nombre d'expériences, celles des villes anciennes (spontanées, historiques) plus ou moins réussies, celles des nouveaux ensembles, plus ou moins ratés. Nous opérons sur un *objet virtuel*, à réaliser. Comment l'atteindre sans user d'images ? Pour passer des expériences acquises à la construction de l'objet virtuel, un certain nombre de démarches sont indispensables : formulation d'une problématique, élaboration d'*hypothèses*, propositions portant sur le possible, invention d'images, etc.

Nous devons donc généraliser l'emploi de l'hypothèse, en n'excluant à l'avance ni l'hypothèse arbitraire ou hasardeuse, ni l'hypothèse extrême, ni même l'hypothèse dangereuse. Introduisant ici à la fois le hasard et l'imagination dans la connaissance du réel social, nous laissons place au hasard dans l'invention des hypothèses, à une sorte de libre jeu dans la connaissance.

La capacité d'investigation du sociologue se lie à sa puissance inventive d'hypothèses. Consciemment ou non il explore le possible en se servant d'images autant que de concepts. Une forme d'imagination fait donc partie de cette culture spécifique qui suit la « catharsis » dont nous avons parlé. Ce rôle de l'imagination et de l'hypothèse ne manque pas d'avoir des conséquences en ce qui concerne le style de la pensée. Les sciences de la réalité humaine et sociale en tirent, plus ou moins consciemment et fortement, un style original.

L'usage étendu de l'hypothèse tenant au caractère aléatoire des

phénomènes étudiés tient également à leur caractère *problématique*. Ce terme ne signifie pas plus « irrationnel », « incertain » ou « informulable » que le terme « aléatoire » ne signifie « indéterminable ». Au contraire ! Les groupes humains ont des problèmes, à la fois réels et faisant partie de leur réalité totale. Les possibles sont des réponses et des solutions — plus ou moins bonnes, proches ou lointaines — à ces problèmes. Atteindre et saisir un groupe, ou les individus dans un groupe, c'est déterminer la problématique de ce groupe, à tel moment, dans telle situation ou conjoncture.

« Problématique » ne peut se confondre avec « absurde ». Les problèmes humains surgissent avec des contradictions dans le réel, réclamant et indiquant des solutions, ouvrant des possibles. Les hommes ne se posent ni des problèmes insolubles (ce qui renverserait au profit du nihilisme tout humanisme présent et futur s'il était vrai que l'humanité ne se pose que des problèmes insolubles et que la problématique est indéfinie et indéterminée) — ni des problèmes à solutions toutes faites et prêtes d'avance. C'est donc à travers son côté problématique que nous pouvons saisir la réalité d'un groupement humain, ses possibilités, sa façon de les réaliser (tactique et stratégique). Nous évitons ainsi une fois de plus le dilemme faux — ou bien empirisme pur et collection de faits sans liens — ou bien philosophie, dogmatisme, présuppositions. Finalement, nous rattachons l'ensemble des sciences sociales à une problématique de l'homme, générale mais déterminée : celle de la vie quotidienne et de sa transformation radicale. La formulation des problèmes particuliers (ceux des groupements) et la recherche de leur connexion avec la problématique générale suscitent des projets, des hypothèses et des solutions possibles.

La confrontation entre ces relations virtuelles stimule à son tour l'invention d'hypothèses concernant les phénomènes. Nous ne cherchons donc pas ici une méthode pour formuler des « problèmes sociologiques », mais une méthode pour rattacher chaque donnée et chaque réalité partielle à la problématique la plus générale qui nous oriente. L'expression courante « *problème sociologique* » contient à notre avis une illusion. En un sens, il n'y a que des problèmes sociologiques, puisque chaque réalité sociologique ne se saisit qu'en fonction de ses problèmes. En un autre sens, il n'y a pas de problèmes sociologiques, puisqu'ils ne se forment qu'en fonction d'une problématique générale de l'homme historique et

social qui déborde la sociologie en tant que science spécifique et particulière.

Les propositions portant sur le *possible* s'examinent, se confrontent, se discutent. La confrontation des projets avec le « réel » (la pratique) exige la participation des intéressés. Impossible d'imposer une solution. Celui qui prend parti pour telle ou telle solution (et par conséquent l'intègre à sa stratégie) ne peut se dispenser d'examiner les contre-propositions. Il doit envisager l'échec de sa solution.

Le caractère hypothétique de la démarche, le rattachement de la méthode à une problématique générale déterminée, se lie donc très profondément au caractère *démocratique* de la vie sociale et de sa libre étude scientifique.

Aux types d'hypothèses généralement acceptées, nous en ajoutons donc un nouveau *l'hypothèse stratégique*. Elle part du possible le plus lointain, revient du possible lointain vers le réel proche et cherche à prolonger vers ce possible extrême les lignes de forces et les tendances du réel. Plus précisément que les autres, elle se veut médiatrice entre les faits et les concepts, entre les données et les solutions aux problèmes. Elle relie la poussière des faits empiriques et les concepts qu'elle élabore non sans les remettre constamment en question. Elle a les qualités et les propriétés classiques de l'hypothèse maintenir le contact avec les faits — découvrir de nouveaux faits — ordonner les faits sans systématisation forcée — être vérifiable. Sa vérification s'accomplit dans la praxis.

Le caractère hypothétique de la démarche et de l'objet s'accroît lorsque nous examinons ce cas-limite : la création de l'objet (la construction d'une ville nouvelle ou l'élaboration d'un urbanisme nouveau en tenant compte des données apportées par la sociologie de la vie quotidienne). Il ne s'agit plus du cas habituellement considéré, celui de l'observateur qui modifie l'observé ou qui fait lui-même partie de l'observable. La situation extrême que nous examinons paraît à la fois plus dramatique (parce que plus responsable) et mieux susceptible de fonder une rationalité pratique large. Cette rationalité pratique n'exclurait pas, en l'ignorant ou en la pourchassant, l'irrationalité prétendue de l'image, de l'émotionnel, du sensible.

Pour reprendre les termes précédemment employés, le sociologue de la vie quotidienne a sa stratégie. Et d'autre part, ce qu'il découvre et déclare peut modifier certaines stratégies, celles des groupes

intéressés à la solution des problèmes posés. La connaissance entre donc par ce biais dans la praxis créatrice. Accentuer le rôle de l'hypothèse, de l'aléatoire et du nouveau, rendre plus hypothétiques les démarches et l'objet de la connaissance, confirme le caractère rationnel et scientifique de cette connaissance au lieu de l'infirmier.

L'importance attribuée à l'hypothèse n'autorise pas à la fétichiser au profit d'une théorie de « l'approche » selon laquelle les approches des faits et des problèmes auraient plus d'intérêt et de portée que leur saisie, frappée bientôt de suspicion. Un tel aveu d'impuissance est incompatible avec l'effort pour féconder la recherche et lui ouvrir des perspectives.

Cette importance de l'hypothèse ne dispense pas de chercher et d'examiner les *preuves*. Un amas de faits n'est probant que dans le cas d'une réalité statique, donnée dans un devenir sans accidents graves. Dans ce cas, la cohérence logique de l'hypothèse et sa concordance avec un ensemble de phénomènes font preuve.

Dans le cas beaucoup plus intéressant d'une réalité dynamique, en proie à des problèmes et à des possibilités, la convergence de quelques témoignages privilégiés prouve davantage que l'accumulation de constatations empiriques. La véritable preuve se situe au niveau de la vérification *pratique* d'une hypothèse. Il y aurait donc référence à deux types de preuves distinctes : l'une formelle, la cohérence — l'autre expérimentale, la réalisation dans la praxis.

### 3. *Transduction et transducteurs.*

Les opérations classiques du raisonnement ne peuvent plus suffire. L'induction allait du fait à la loi, du particulier au général, du contingent au nécessaire. La déduction concluait du général au singulier, de l'affirmation à l'impliqué, du nécessaire au nécessaire. A ces opérations rigoureuses, nous ajouterons la *transduction* qui construit un objet virtuel à partir d'informations et qui atteint la solution à partir des données. On peut aussi dire que la transduction va du réel (donné) au possible.

Les théoriciens de l'information parlent de « transducteurs psychologiques » pour désigner les modalités psychiques de cette opération, révélées par leur théorie. De façon analogue, nous introduisons la notion de *transducteurs sociologiques* pour désigner l'opération perpétuellement accomplie par les groupes sociaux (et les



individus dans ces groupes). Ils vont du présent au virtuel et du donné au possible, dans une incessante prospection que n'épuisent pas les notions psychologiques habituelles d'atteinte, de prévision, d'incertitude.

Les transductions théoriques et les transducteurs effectifs (pratiques) relèvent d'une même théorie (1).

#### 4. La notion de niveau.

La notion de *niveau* se généralise rapidement. Elle entre dans le vocabulaire courant en même temps que dans la terminologie scientifique (celle des sciences sociales et même des sciences de la nature). Cet usage empirique n'éclaircit en rien l'usage scientifique. Au contraire. Il provient essentiellement de la bureaucratie moderne dont la hiérarchisation s'exprime en ces termes « Au niveau du chef de bureau, au niveau du préfet, au niveau du ministre, au niveau du canton, du département, de la région, etc. » Les instances sont des niveaux et aussi les degrés de la hiérarchie. Dans l'armée, on emploie plutôt le terme « échelon » qui a un sens analogue. La généralisation du mot a donc un sens : l'étonnante hiérarchisation et la bureaucratiation de la société. Le sens scientifique correspond-il à ce sens vulgaire ? Si oui, le mot est clair mais inquiétant. Son emploi sans précaution risque d'avaliser une pratique et une représentation idéologique du social. Sinon, il a besoin d'une élucidation.

A vrai dire, le sens scientifique du terme est assez obscur, car il se prend tantôt subjectivement (au niveau du bon sens... au niveau scientifique), tantôt très objectivement (au niveau sub-atomique... au niveau moléculaire... au niveau du champ gravitationnel...), tantôt d'une façon mixte (au niveau de l'infra-conscient... au niveau du langage... au niveau supra-linguistique...). Ces formulations ont été relevées dans diverses revues scientifiques. Si nous lisons les récents *Entretiens* de M. Lévi-Strauss avec M. Charbonnier, nous relevons des formules encore plus obscures « niveau de participation », « niveau d'authenticité » (2).

Précédemment, nous avons situé d'une façon assez sommaire la vie quotidienne comme *niveau* dans la praxis et dans la société

1. — Cf. Mandelbrojt, *Lecture de l'expérience*, P.U.F., 1955, p. 43 (sur les transducteurs psychologiques).

2. — Cf. *Entretiens*, p. 50, Editions Julliard, 1961.

globale. A ce propos, nous avons donné quelques indications. Le concept de *niveau*, scientifiquement parlant, ne se dissocie plus de plusieurs autres concepts, ceux de *paliers*, de *degrés*, ou de *plans*, comme ceux d'*ensemble* et de *cadres de références*, ceux de *perspectives* et d'*aspects*. Pourtant, ces concepts ne coïncident pas. Ils contribuent tous à exprimer une complexité différenciée et cependant structurée dans un tout (une totalité). Un *niveau* désigne un aspect de la réalité, mais ne se réduit pas à une prise de vue sur cette réalité. Il permet une perspective ou une mise en perspective ; il lui assure un contenu objectif. Dans une réalité où se discernent des implications successives, il représente un degré ou un palier, mais avec plus de consistance et de « réalité » que par exemple les symboles, les modèles, etc.

La notion de *niveau*, prise dans toute son acception, enveloppe celle de *dénivellation*. La dénivellation actuelle ou possible est même le critère de la détermination des niveaux. Où il y a niveau, il y a plusieurs niveaux, et par conséquent décalages, passages brusques (relativement), distorsions ou possibilités de distorsion entre les niveaux. Cette notion exclut donc celle de *champ continu*, sans toutefois être incompatible avec celles de cadres généraux, de globalité ou d'ensemble. Les niveaux ne peuvent entièrement se dissocier. Leur détermination résulte d'une analyse, mais n'est pas le produit de cette analyse ; ils conservent une unité dans un tout.

Le schéma d'une échelle ou d'une hiérarchie formelle de degrés est beaucoup trop statique. Bien que distincts par définition et situés à des rangs différents, les *niveaux* peuvent interférer, se télescoper, avec des effets divers selon les rencontres et les conjonctures. Par les médiations des uns ou des autres, ils agissent les uns sur les autres. A tel instant du devenir, dans telle conjoncture, un niveau peut devenir dominant, intégrateur des autres. La conception d'un ensemble structurel de niveaux précis et séparés ne peut se retenir. Elle ne rend guère utilisable un concept qui pourtant s'impose ; au lieu de saisir le réel dans un filet souple et vaste, le concept rigide le laisse échapper. Ainsi le niveau du quotidien et le niveau de l'historique peuvent interférer. Le niveau ne doit pas se concevoir de façon incompatible avec le devenir et la mobilité. Des réalités affleurent, émergent, se consolident momentanément à un certain niveau. En même temps, le concept implique une détermination interne, une situation relativement stable dans l'en-

semble. Dès que l'on parle de « niveau », il est clair que tout n'est pas dans tout ; non seulement des différences mais des distinctions s'affirment.

Le concept de niveau affine et concrétise celui d'*implication*. Chaque niveau résulte d'une analyse qui dégage et qui explicite le contenu des autres niveaux. Chacun d'eux, suivant une formule déjà employée, est donc à la fois *résidu* et *produit*. Mais ces propositions ne sont pas suffisantes. Chaque niveau en contient virtuellement d'autres. Il s'analyse et s'explicite. Tout niveau est donc « niveau de niveaux », sans que l'analyste ait le droit de supposer leur nombre limité ou illimité, fini ou infini. Chaque niveau en implique d'autres. Entre deux niveaux distincts, explicités par l'analyse, on peut éventuellement en découvrir de nouveaux. De l'un à l'autre, l'analyse et l'expérience doivent constater des *seuils* ; le seuil vérifie le niveau. Enfin, au même niveau, de multiples « réalités » coexistent, impliquantes et impliquées (réciproquement), enveloppantes et enveloppées, englobantes et englobées, immédiates et médiatisées (immédiates sur leur plan, médiates par rapport à des niveaux plus vastes ou plus restreints). La logique des genres et des espèces, des dichotomies successives, se précise ainsi et se ramifie au contact du « concret » qu'elle contribue à définir.

Cette représentation approximative, mais qui a le mérite d'unir la mobilité et la structure, se dégage en s'explicitant de cadres sociaux d'origine hiérarchies militaires et bureaucratiques. Elle peut s'étendre à l'univers. Celui-ci ne se conçoit alors ni comme un édifice architecturalement rigide, ni comme un fleuve mobile, mais comme une colossale interaction de *niveaux*, du sub-atomique aux galaxies, des organismes micro-cellulaires aux espèces vivantes, des petites groupes sociaux aux grandes formations socio-culturelles que l'on nomme « civilisations ».

Pour préciser la représentation, on peut faire appel à la *physique*. L'analyse spectrale et l'analyse harmonique font apparaître des distinctions et du discontinu à l'intérieur d'un phénomène en apparence continu, le son et la lumière. Dans un spectre se manifestent à la fois des états stationnaires (relativement stables) et des transitoires (mobiles), des formants périodiques globaux et des partiels. L'analyse spectrale et plus encore l'analyse harmonique peuvent servir de guide pour l'analyse des phénomènes sociaux globaux ou périodiques, en apparence continus et homogènes.

Certaines branches des mathématiques modernes permettent de

serrier de plus près la représentation. Ecrivons une suite de chiffres au hasard

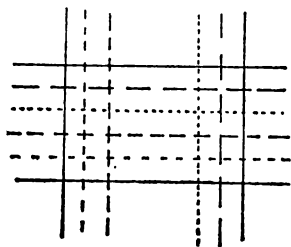
8      1      9      2      5      8

Entre ces chiffres nous pouvons écrire d'autres chiffres au hasard et ainsi de suite, et de même verticalement, en colonnes, au-dessus comme au-dessous des premiers chiffres

8 8 7 4 9 3 1 6 2 1 9 9 0 7 5 3  
7 2 1 9 3 8 2 9 7 7 2

Les suites de chiffres ne constituent pas un nombre et pourtant chacune d'elles est un ensemble. Il a une structure, mais cette structure n'est pas rigide comme celle des nombres et ensembles numériques. On la dit « semi-rigoureuse ». L'ensemble forme une grille (ou treillis) à laquelle on peut ajouter autant de colonnes ou de lignes qu'on voudra. L'ensemble n'est donc ni fini ni infini (ou plutôt il est virtuellement infini, comme la suite des chiffres et des nombres, mais toujours fini). Cet ensemble n'est jamais achevé et l'on peut toujours lui ajouter de nouveaux éléments entre n'importe lesquels de ses éléments.

Au lieu de chiffres verticalement et horizontalement alignés, mettons des lignes droites. Le treillis se concrétise, déterminé et mobile



Pour commencer le treillis nous pouvons partir de n'importe quelle ligne ou colonne et cependant sa structure n'est pas arbitraire ; nous pouvons y insérer n'importe quelle droite horizontale ou verticale précédemment tracée. Le commencement est arbitraire et aussi la fin (l'arrêt de l'analyse). On peut donc commencer où

l'on peut, où l'on veut, l'analyse des niveaux et cependant atteindre du déterminé. La construction du treillis détermine des carrés ou des rectangles impliqués les uns dans les autres, et qui sont homologues ou identiques et spatialement distincts. Le treillis (lattice) représente donc les *implications* de niveaux identiques dans des lieux et des temps distincts. Nous appellerons *niveaux* à partir d'un commencement arbitraire ces implications successives dans les deux sens possibles le plus vaste (macro) et le plus étroit (micro). L'implication la plus vaste que nous puissions atteindre s'inscrira toujours dans une figure encore plus vaste, et inversement. Le treillis rend sensible l'existence de *seuils* et aussi leur mobilité. Il rend également sensible l'existence des dénivellations et leur variabilité. Les clivages n'ont rien d'absolu, et cependant leur réalité relative est incontestable. Entre deux implications subsiste toujours un *intervalle* impossible à combler.

Pour saisir la notion et son usage, mieux vaut la confronter avec le concret, encore que les modèles précis ne soient pas inutiles. Voici donc des exemples de grilles, présentant des niveaux dans leurs situations relatives et réciprociétés d'action.

Ces exemples sont loin d'épuiser la fécondité et d'élucider le sens de la notion. En particulier, la distinction des *niveaux de réalité*, des *niveaux d'abstraction*, des niveaux de signification, n'en ressort pas complètement éclaircie. Toutefois, on voit se formuler une règle « Le niveau d'abstraction le plus élevé doit correspondre au niveau de réalité le plus profond, faute de quoi l'objet de la connaissance s'obscurcit. »

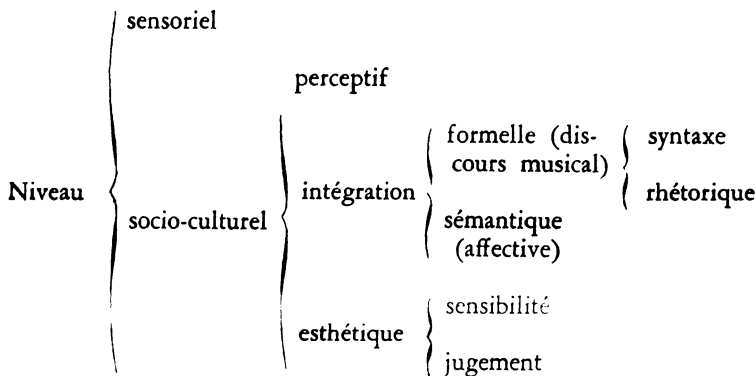
Le premier de ces tableaux est emprunté à divers chapitres du livre de Robert Francès, *Perception de la musique*, qu'il cherche à condenser. Les deux dernières « grilles » portent sur notre objet la vie quotidienne et son analyse.

Le schéma des niveaux conserve les inconvénients de n'importe quelle schématisation. Le réseau quadrillé mobile (treillis ou « lattice ») n'a aucune supériorité absolue et définitive sur d'autres représentations. Le problème du distinct (des unités, ultimes ou non, significatives ou non, etc.) réapparaîtra.

Malgré ses déficiences, le schéma des niveaux a d'incontestables avantages. Il montre comment un niveau *choisi* pour commencer l'analyse d'un ensemble de phénomènes définit un cadre de références. Le niveau de départ circonscrit l'horizon de l'analyse, exige d'autres concepts à un niveau correspondant, prescrit des démar-

ches qui vont d'un niveau à un niveau voisin, interdit de sauter par-dessus des niveaux, etc. Le schéma tient donc compte des éléments subjectifs ou arbitraires de l'analyse, sans pour cela poser que le point de départ détermine l'objet (ce qui aboutit à un hyper-subjectivisme, ou à un pur probabilisme, lesquels dissolvent l'objet comme tel).

## NIVEAUX DE LA PERCEPTION MUSICALE



## N.B.

a) Dans le son, l'intensité, le timbre, la hauteur — dans la musique composée, la mélodie, le rythme, l'harmonie — ne sont pas exactement des *niveaux*, mais des éléments ou formants, ou des « dimensions » ;

b) le niveau sensoriel est une *condition* (nécessaire, non suffisante) ;

c) le niveau perceptif est le *fondement* (de l'ensemble, vers qui reviennent les autres niveaux) ;

d) il peut y avoir des lacunes, suivant les gens et les cas, lacunes qui précisément montrent les niveaux ;

e) leur hiérarchie peut changer, de même que celle des dimensions, par accentuation de l'un ou de l'autre ;

f) il y a encore d'autres niveaux déterminables, par exemple des niveaux de plénitude de la perception.

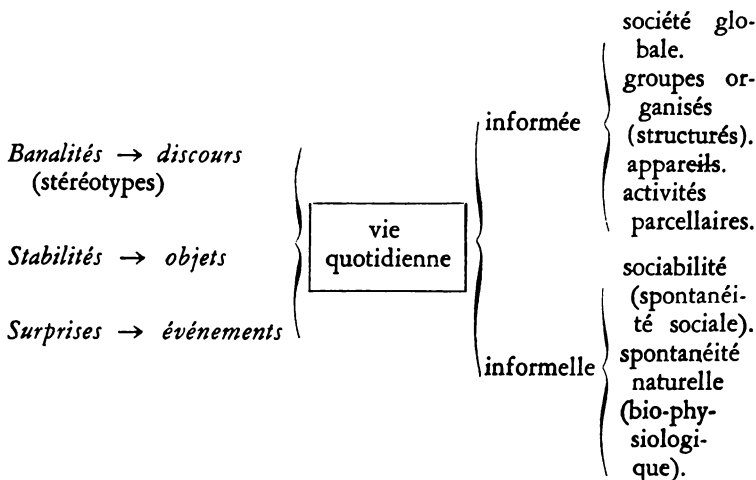
NIVEAUX D'ANALYSE  
(en linguistique structurale)

- A) Deux niveaux d'analyse (et de réalité) { phonèmes (unités non significantes, objets de la phonologie).  
morphèmes, mots (unités significantes).

(Liaison entre les deux niveaux le principe de *double articulation du langage*. Cf. André Martinet, *Eléments de linguistique générale*.)

- B) Niveau 0 le monde extra-linguistique, les objets.  
Niveau 1 le langage comme système de signes et ensemble de mots ; la langue en tant que système de signes avec les règles de leur emploi.  
Niveau 2 une métalangue, système logique de métasignes, renvoyant aux signes de niveau 1.  
(D'après les travaux de divers logiciens et sémanticiens.)

FRAGMENT D'UNE GRILLE DE NIVEAUX DANS LA VIE QUOTIDIENNE



AUTRE FRAGMENT D'UNE GRILLE DE NIVEAUX DANS LA VIE QUOTIDIENNE

images, modèles, valeurs et valences.

Supra-langage

symboles (perçus comme tels).

intuitions, désirs.

*Eléments de dialectique*  
(jeux de mots, conflits explicites, dramatisations)

*Logique* (discours, cohérence, stabilité, simplifications)

*Bon sens* (rationnel, analytique, expérimental)

*Sens commun* (banalités)

Langage

expression

→ effervescences, pratique novatrice.

parole / signification

→ élaboration sociale (représentations, confrontations, dialogues).

sémantique

→ expérience quotidienne.

langue / morphologique

→ monde des objets, pratique répétitive.

phonologique

symbolismes subis

Infra-langage

pulsions et impulsions

→ besoins.

spontanéités



5. *Continu et discontinu.*

Les rapports de ces deux catégories intéressent tous les domaines de la connaissance. A ce titre, considérés en eux-mêmes, dans leurs relations réciproques, dans leurs rapports avec les objets et contenus, et enfin quant aux techniques opératoires qui en résultent, ils devraient longuement figurer dans un traité de logique dialectique (la logique dialectique étant médiation ou niveau intermédiaire entre la logique formelle et la théorie de la pensée dialectique concrète).

Nous nous contenterons ici de quelques indications méthodologiques. La raison analytique, ou entendement, démarche indispensable de la connaissance, attaque le continu par le discontinu (et inversement). Une ligne droite continue résulte de la coupure opérée par la pensée dans l'espace à deux dimensions et plus. Pour l'étudier, j'opère une autre coupure je prends sur elle un point de départ arbitraire (un point zéro); je la segmente; j'introduis alors de nouvelles coupures en nombre illimité, que je puis compter (dénombrer). Je la fragmente en ensembles dénombrables de morceaux dont chacun a deux bouts. Je sais d'ailleurs, à un certain niveau d'analyse, que cette ligne m'échappe encore chaque segment a la puissance du continu et le dénombrement ne peut l'épuiser.

Par contre, si l'étude d'un phénomène — analysé en variables — me donne une suite de valeurs discontinues, et par conséquent des points distincts sur une représentation graphique, je relie ces points par une courbe; je cherche la fonction qui accomplit de façon optimale cette liaison. Au besoin j'extrapole. Le continu va relier les discontinuités.

Ainsi, l'unité du continu et du discontinu, pour autant que nous puissions la déterminer, se situe d'abord dans le pur abstrait logique (où le continu se définit par le discontinu, et réciproquement, chacun renvoyant à l'autre) et ensuite, concrètement, dialectiquement, à l'infini. Saisir concrètement cette unité, la déterminer pleinement, ce serait l'achèvement de la connaissance, l'épuisement de l'objet et de l'univers. Cette unité dialectique, inhérente à l'objet et à l'objectivité, ne se laisse déterminer que comme inépuisable. La « réalité » pour une connaissance comme la nôtre qui procède par catégories et application de concepts déjà élaborés à partir du « réel », la réalité n'est pas inaccessible ou transcendante; cependant, elle ne se pose que comme *limite à l'infini* (asymptotique)

de la connaissance finie. L'infini, ultime objet de la connaissance finie, se manifeste tour à tour du côté du continu (exemple mathématique la puissance du continu dans la théorie des ensembles) et du côté du discontinu (exemple mathématique l'espace à un nombre infini de dimensions). L'erreur des mauvais dialecticiens ne serait-elle pas, sur ce point, de croire que *l'idée* de cette unité constitue une connaissance effective, alors qu'elle désigne l'achèvement à l'infini de notre connaissance, l'horizon des horizons, indéterminé sinon par la direction qui va vers lui ? A notre avis, cette *idée* oriente la connaissance, c'est-à-dire l'emploi des concepts, moins rigoureuse qu'un axiome mais plus exigeante qu'une simple idée régulatrice ou qu'un principe heuristique au sens habituel. Elle contient plus qu'une abstraction et moins qu'un contenu concret. Elle ne devient connaissance (apparente) que par le coup de baguette d'une ontologie qui la métamorphose d'idée ou d'horizon lointain et inaccessible en chose, en « être » possédé.

Il en résulte une *relativisation* de la connaissance obtenue par l'usage des concepts. Ce relativisme, inhérent à la pensée dialectique, a toujours été combattu par les dogmatiques, et surtout par ceux qui se prétendent dialecticiens. Le « grain de vérité » (Lénine) contenu dans un énoncé ou dans une suite de propositions n'est jamais qu'un grain et sa vérité ne se manifeste qu'ensuite, quand le grain a germé et prospéré, par sa fécondité. Toutefois, il y a « grain de vérité », et nous n'adopterons pas un relativisme absolu. La connaissance a des points d'impact et d'attache, des ancrages (pour employer ici une métaphore).

Nous analysons le continu à partir du discontinu, et réciproquement. Cependant, le discontinu a une sorte de privilège, un privilège maudit et bénéfique (pour employer de nouvelles métaphores). Nous partons de lui, c'est-à-dire du fini. Le petit nombre entier reste le tremplin de la science. Le discontinu constitue le commencement et la stabilité de la pensée, le point dont partent et vers lequel reviennent avec leurs butins ses expéditions lointaines. Dans la praxis, les *objets* distincts et stables (dont la raison analytique croit savoir qu'ils sont et ce qu'ils sont, après quoi elle s'aperçoit qu'ils ne sont ni tellement stables ni tellement distincts, et qu'elle ne sait pas ce qu'ils sont, pour enfin se poser des questions à propos de leur stabilité), les objets constituent le point d'application de la connaissance parce qu'ils le sont dans la pratique quotidienne. *Produire*, c'est essentiellement créer des instruments bien définis et

des objets consolidés dans le devenir. La connaissance espère toujours réduire son objet à un nombre *fini* de réponses à des questions en nombre fini, chaque demande appelant une réponse par *oui* ou par *non* (donc logique). Le privilège du discontinu n'a donc rien d'immédiatement ontologique (encore qu'il se rattache à la finitude humaine et tienne au *fini* dans le discontinu). Il provient de la pratique quotidienne et du processus qui va de l'ignorance à la connaissance, du proche au lointain, de l'immédiat aux médiations, du petit nombre entier aux ensembles illimités, du solide à l'aléatoire. La pensée dialectique n'a pas le droit de se contenter de propositions vagues (il y a du continu et du discontinu, et passage de l'un à l'autre) en les transformant en vérités absolues. Elle doit serrer de plus près notions et processus. Elle n'a pas davantage le droit d'identifier l'objet de la connaissance — frappé d'une certaine relativité et d'une historicité du connaître — avec une objectivité absolue dont elle détiendrait le privilège et le secret.

La réciprocité dialectique veut que la pensée analyse le continu en partant du discontinu et le discontinu en partant du continu. Concepts et catégories ne coïncident pas avec la réalité. Ils l'éclairent, et c'est en l'éclairant qu'ils la « reflètent » approximativement. Il en résulte que l'application à un contenu (à un ensemble de phénomènes ou de faits empiriquement constatables) de catégories telles que *continuité* et *discontinuité* enveloppe un élément de contingence, de subjectivité et de relativisme. En un sens et jusqu'à un certain point, un éclairage est une *mise en perspective*. Toutefois, la mise en perspective selon l'une renvoie à la mise en perspective selon l'autre ; et la confrontation des deux perspectives ouvre de nouveaux problèmes ; elle fait émerger et croître le « grain de vérité » enveloppé dans chacune d'elles. L'objectivité de l'objet construit selon chaque catégorie s'y découvre ; il y prend de nouveaux contours. L'objectivité s'y approfondit.

Georges Gurvitch estime que la sociologie comporte une mise en perspective des faits humains selon la catégorie de *discontinuité*. Elle accentue les distinctions, elle révèle des diversités irréductibles ; elle découvre des types, des genres, des dichotomies. Elle trace les contours des groupes (classes, nations) et décrit des conflits de structures. L'historien, par contre, met en perspective les mêmes faits, inépuisables en diversité, selon la catégorie de *continuité*. Il accentue les transitions et passages ; il pense selon le schéma d'un devenir continu, d'un temps unique, le temps de l'histoire.

Cette thèse ingénieuse et profonde nous paraît acceptable, jusqu'au point précédemment indiqué. A notre avis, la perspective du sociologue renvoie à celle de l'historien et réciproquement. S'ils se combattent dans un conflit intellectuel fécond, ils doivent tenir compte sans cesse l'un de l'autre. La confrontation de leurs perspectives permet de viser une unité. Sur ce chemin de nouvelles vérités apparaissent. Est-il possible de prendre tour à tour l'une et l'autre perspective en les laissant extérieures l'une à l'autre ? Si la différence s'éprouve irréductible, si l'unité ne peut s'accomplir et s'épuiser, sa voie pourtant s'indique et s'impose. Sans quoi les découvertes du sociologue (types, structures) et celles de l'historien (époques, périodes, processus, événements) se fixeraient unilatéralement en gênant le libre développement de la connaissance, c'est-à-dire des concepts et de leur mouvement dialectique qui s'efforce d'approfondir l'objectivité.

Le sociologue réfléchit donc sur les limites de l'histoire comme science, dont il cherche la connexion avec son « objet ». Nous savons déjà que la sociologie prend acte des inégalités de développement dans l'histoire. Nous savons aussi qu'elle constate la « dérive » de l'histoire : l'écart entre les buts des actions et volontés agissantes, et les résultats des événements provoqués par les tactiques et les stratégies. Elle s'insère ainsi rationnellement dans l'histoire, sans avoir, à notre avis, à sacrifier l'historicité de l'être humain. Elle dégage d'autres rapports que l'historien, sans éliminer le devenir historique.

La critique de la vie quotidienne met l'accent sur certains aspects de l'expérience humaine, c'est-à-dire de la *praxis*. Elle les dégage et les typifie. La situation de la quotidienneté dans la *praxis* et le niveau qu'elle y occupe dépendent de la société globale. Dans le capitalisme monopolistique d'Etat que nous connaissons, le décalage entre la vie quotidienne et les autres aspects de la *praxis* atteint un maximum ; la vie quotidienne est subordonnée, et de très bas, à une hiérarchie de fonctions (de normes, de valeurs, de rôles et modèles, d'appareils) au sommet desquelles se trouvent la technicité, la bureaucratie et le pouvoir personnel. Il en va malheureusement *presque* de même dans le socialisme d'Etat, que nous ne connaissons que de loin ; la différence — notable mais non absolue — consiste en l'importance de la politique et de la connaissance politique dans les structures sociales du socialisme d'Etat. L'idée d'une transformation *possible*

vie quotidienne, équivaut à l'option pour un socialisme décentralisé, subordonnant la production aux besoins sociaux reconnus et détectés préférentiellement, mettant donc au sommet de la hiérarchie (des normes, valeurs, modèles, etc.), la connaissance et la reconnaissance d'autrui, les désirs, la liberté créatrice, la poétique inhérente à la pratique sociale. Enfin, nous savons que dans les sociétés archaïques, la quotidienneté fut beaucoup moins séparée qu'aujourd'hui de la culture, de la religion, des idéologies.

Toutefois, cette accentuation des différences ne conduit pas à négliger les homologies, les analogies et surtout les *processus* transitionnels, en deux mots l'histoire et l'historicité humaine. La critique de la vie quotidienne en tant que recherche sociologique ne se contente pas d'accentuer et de marquer certains contours pour faire entrer le réel empirique dans des cadres généraux sociaux et rationnels ; elle se préoccupe de savoir où et sur quoi peser pour transformer la vie quotidienne. Elle se conçoit dans la praxis comme pratique. Elle comporte une volonté, sans quoi elle tomberait dans la plainte et les plaintes de certains poètes (Rilke, par exemple). Elle opte ; elle détermine l'enjeu et le risque ; elle joue et parie sur l'histoire. L'historicité de l'homme peut en un sens se définir par de grandes effervescences les révolutions. Lors de ces effervescences, le sociologique et l'historique, le quotidien et le global, se rejoignent et fusionnent. Les révolutions sont des phénomènes totaux, des événements essentiels, du moins dans le monde moderne, monde dans lequel l'historicité s'affirme et se confirme. Après l'effervescence viennent l'étalement, la dérive, puis les scissions et décalages. Dans l'étude de ces processus sur lesquels nous reviendrons, la catégorie de *continuité* reprend le premier rôle. Elle ne les crée pas. Elle permet de mieux les saisir, alors que la catégorie rivale (impliquée, réciproque) permet de saisir les résultats du devenir et des actes humains.

Considérons maintenant un autre aspect de cette question, à savoir les rapports du continu et du discontinu. Soient A et B deux « êtres » vivants ou mieux pensants et agissants (individus ou groupes). Un espace les sépare. Si cet espace est impénétrable — forêts, montagnes sans routes, mers — ils vont chacun de leur côté, qu'ils désirent se fuir ou se rencontrer. Si cet espace est entièrement pénétrable et offre un champ libre continu, A et B s'aperçoivent, ils marchent l'un vers l'autre pour se combattre ou pour s'aimer, ou simplement pour faire connaissance.

Les cas les plus intéressants sont ceux où l'espace intermédiaire n'est ni entièrement pénétrable ni entièrement impénétrable. Il offre des accidents. Il y a donc plusieurs chemins de A vers B et de B vers A. Ces chemins distincts bifurquent ou se rencontrent. Alors le discontinu intervient. A doit choisir tel chemin. Il se porte vers B (ou vers le lieu dans lequel il pense que B se trouve) et à chaque carrefour fait un nouveau choix. Chaque option obéit à des considérations tactiques. A suppose que B se trouve dans telle direction et que le chemin choisi l'en rapproche. Si la suite des choix s'enchaîne selon des considérations cohérentes, on dit que A possède une stratégie. De même pour B.

Alors le théoricien peut inscrire dans une matrice la suite des choix de A et de B, dans leurs stratégies. Le calcul intervient. Il fait apparaître les *chances* réciproques des partenaires A et B (amoureux ou ennemis acharnés, peu importe, pourvu qu'on sache s'ils veulent se rencontrer ou se fuir, ou si l'un veut rencontrer l'autre, et qui) (1).

Supposons A et B ennemis. Lorsque A et B n'ont aucun point de repère, l'espace étant opaque et impénétrable, ils vont au hasard. L'*aléa* est complet. S'ils s'aperçoivent de loin, se défont du regard et courent l'un vers l'autre dans un espace lumineux et transparent, l'*agôn* est intégral. Agôn et aléa représentent donc, à l'état pur, deux cas-limites et deux pôles caractéristiques. Entre les deux s'étend une vaste région mixte, où l'agôn et l'aléa, l'opacité et la transparence, la crainte et l'audace, le risque et la chance se combinent diversement. Dans cette vaste région, les *nombres* (petits nombres entiers, du moins dans les cas simples, les premiers auxquels s'attaque l'analyse) ont prise. La possibilité de dénombrement des actes et des événements dépend d'un certain nombre de choix, d'options, de décisions, et de leur enchaînement. Ce dénombrement ne doit pas dissimuler à l'analyste le mouvement dialectique plus profond : le rapport de l'agôn et de l'aléa — celui du *continu* (objectivement l'espace, subjectivement la volonté d'atteindre l'ennemi) et du *discontinu* (la suite cohérente des décisions).

Autrement dit, les distinctions (les unités distinctes) doivent avoir un fondement et l'on ne peut les porter à l'absolu, en omettant ce dont elles sont la forme ou la structure momentanées. Après avoir

1. — Cf. Williams, *La stratégie dans les actions humaines*, Dunod, 1956, remarquable vulgarisation des travaux hautement techniques de von Neumann, de Luce et Raïffa, etc.

distingué, la pensée analytique relie. Après avoir relié, elle distingue. Ensuite, la raison dialectique restitue le devenir et *tend* vers la totalité en approfondissant objet et objectivité.

La théorie considérée, celle des tactiques et des stratégies, ne se limite pas aux jeux, à la guerre, aux relations d'affaires. Elle s'étend à toutes les consécutives dans le temps d'unités distinctes (discrètes) suites de gestes réglés, de paroles et de mots, d'images, de symboles — dialogues avec demandes et répliques, etc. Dès qu'un dialogue quitte le ton de la conversation banale et s'élève au-dessus de la trivialité, il comporte tactique et stratégie. De même les échanges réglés et communications, ne fût-ce que de mots ou de présents entre des groupes.

Agôn et aléa, cas-limites ou situations mixtes (avec leur contexte amour ou inimitié, rivalité ou alliance, transparence ou opacité de la distance intermédiaire, etc.) apparaissent dans tout ce qui se formalise, se ritualise, s'enchaîne de façon successive et distincte, y compris la liturgie, les cérémonies, les actes théâtraux, les formules de la poésie ou de l'amour.

Au cours de ces processus, le *contenu* (affectif, subjectif, spontané) ne disparaît pas ; il persiste dans le *continu*. Le discontinu régit la forme ou plutôt la formalisation qui s'opère « in vivo » dans la situation, dans le rapport des partenaires approche, défi, rencontre, affrontement ou confrontation.

Ainsi apparaissent des modalités sociales de la *répétition* (irréductible à la répétition de simples gestes mécaniques, de purs stéréotypes) répondant à une demande concrète de la situation, du processus et de son déroulement objectif et subjectif à la fois. L'analyse projette de façon spectrale qui les distingue, ou discrimine immédiatement les « formants » de ces périodicités qui montent comme des marées ou des vagues au-dessus de la trivialité.

En établissant ou en rétablissant les droits du continu contre le discontinu (et inversement) nous nous inscrivons en faux contre tout privilège accordé à l'un ou à l'autre. Il est certain que la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle, animée par l'évolutionnisme et la philosophie de l'histoire, a privilégié la *continuité* (encore que cette affirmation ne soit pas valable pour Marx et le marxisme). Après quoi passe au premier plan la catégorie de discontinuité. On doit à cette période un certain nombre de découvertes. Le langage se construit sur des différences, des incompatibilités, des disjonctions, des exclusions (à courte distance, ou à plus longue, tant au niveau des phonèmes qu'à

celui des morphèmes). Le *structuralisme* part de ces constatations et les étend démesurément. Ici comme auparavant, nous acceptons le concept de structure en le limitant. Nous cherchons à reprendre en profondeur le mouvement continuité-discontinuité, en tenant compte de toutes les interactions, de tous les conflits.

Sous cet angle, nous disons qu'il y a du devenir et du développement relativement continu des *processus*. Nous aurons à mettre en évidence un type de processus particulièrement important, le *processus cumulatif*. Nous montrerons aussi comment les processus et singulièrement les processus cumulatifs, sont en proie à des discontinuités, entraves, goulots d'étranglement, arrêts, ruptures, décalages, distorsions. Toutefois, un processus n'entraîne jamais par lui-même une décision et ne produit pas d'événements. Les décisions appartiennent à des forces (par exemple à des *forces sociales*) qui naissent du processus ou, comme on dit, sur sa « base », mais ne se réduisent pas à lui (par exemple sur la *base* du *processus économique*). Quant aux événements, ce sont des hommes qui les produisent, ceux qui formulent et font passer à l'acte les tactiques et stratégies des forces sociales (ou des forces psychologiques dans le cas des relations inter-individuelles).

Nous discernons trois niveaux d'analyse et de réalité : les processus, les forces, les événements. En passant de l'un à l'autre on va vers plus de complexité, plus de liberté, plus d'aléatoire.

Nous reprenons ici, en les éclairant plus intensément, des propositions antérieures. Tous les groupes sociaux, de l'échelle « micro » à l'échelle « macro », ont une tactique et une stratégie, conscientes ou inconscientes, latentes ou formulées (manifestées). Les individus également, dans leurs rapports immédiats ou médiats. Pourquoi ? Parce que tous, individus et groupes, ont un avenir plus ou moins incertain, auquel ils doivent faire face, qu'ils préparent plus ou moins lucidement. Tous ont leurs problèmes, qui engagent plus ou moins complètement leur existence. Sociétés globales et groupements partiels croissent, se maintiennent, disparaissent, s'effondrent. Ils le savent, clairement ou non.

Il n'y a jamais eu de « substantialité » humaine, de nature sociologique, psychique, psycho-sociologique, idéologique, économique, politique. La catégorie ontologique de « substance » disparaît de notre horizon. Les secrets des groupes, leurs opacités, leurs ambiguïtés, qui donnent l'illusion de la substance, se composent d'appréhensions ou d'audace devant les *possibles*, de défensive ou d'offen-



sive, de retrait ou d'initiative par rapport aux autres groupes, de pusillanimité ou de courage devant les problèmes. Les groupements humains voient ou ne veulent pas voir ce qui résulte des « conditions ». Leur spontanéité et leur vitalité se réfléchissent en représentations (symboles, normes, modèles, images, etc.) ou se formulent à travers des représentations idéologiques, mais ce sont des individus qui réfléchissent, qui formulent les opinions, définissent les attitudes, cristallisent les comportements. Ils projettent devant les groupes les images du possible et de l'impossible ; ils calculent et supputent ; ce sont les porte-parole, les mandataires, les représentants, les « élus » chefs de famille, leaders syndicaux, notables campagnards, administrateurs des villes, chefs de partis, hommes d'Etat. Il n'y a pas de substance, mais des hommes, des actes, des rapports et des consciences (individuelles et collectives). Au commencement était l'action ; à la fin se reconnaît l'action (bien que le concept classique d'action ou d'acte pas plus que celui d'expérience n'épuise la notion de *praxis*). Toute vie humaine est marche ou démarche vers un possible, ouverture ou fermeture des possibles, supputation et option tenant compte des aléas et de l'intervention des « autres ».

L'étude critique de la vie quotidienne dévoilera la tactique et la stratégie des groupes partiels (les femmes, les jeunes, les intellectuels, etc.) dans la société globale. Elle saura les déceler, à travers les ambiguïtés, en tant qu'elles se révèlent et se signifient, en tant qu'elles se révèlent et se dissimulent, mais s'expriment encore ainsi. L'étude de la quotidienneté saisira les rapports des groupements qui les rendent opaques dans leurs contacts, ou qui les font accessibles les uns aux autres, malgré les malentendus, les manœuvres tactiques, les déguisements, les ouvertures et aventures stratégiques.

Lorsque les groupes s'isolent, ils dégèrent ; ils cessent d'exister « en acte ». Se maintenir implique déjà action et lutte, donc rapport. L'agon ne disparaît que dans le déclin des groupes et des individus. Dans la dégénérescence, les groupes se décomposent en éléments dispersés, groupuscules et individus. La quotidienneté tombe dans le trivial. Quant aux moments où prédomine la stratégie, ce sont les grands moments historiques, les effervescences. La stratégie donne le *sens* des groupes et de leur vie. Le « sens », direction, orientation, expression et but, n'a rien d'une tranquille entité spéculative, à dégager philosophiquement par un spécialiste, le philosophe. Le sens est drame. C'est la stratégie — celle du groupe — qui le constitue. Elle le crée.

Le niveau de la quotidienneté en tant que « réalité » serait donc celui de la *tactique*, intermédiaire entre le niveau où il n'y a plus d'acte, où la réalité stagne et s'épaissit, où domine le trivial — et celui de la décision, du drame, de l'histoire, de la stratégie et du bouleversement.

Nous reprenons ici encore, dans une autre lumière, des énoncés antérieurs. Toutefois, ces propositions ne doivent pas se prendre littéralement. La quotidienneté en tant que réalité à métamorphoser, contestable et contestée par sa critique, se constate au niveau des *tactiques*, des forces et de leurs rapports, des ruses et des défiances. C'est au niveau des événements, des stratégies, et des moments historiques qu'elle se transforme. Nous n'affectons donc pas statiquement un niveau à la vie quotidienne et à son étude. Celle-ci déborderait soit vers le bas et le trivial, soit vers le haut et l'événementiel (au sens stipulé).

On cherchera donc comment chaque groupe envisagé répond aux « stimuli » (défis, propositions et provocations, menaces, revendications et offensives) venus de tel ou tel autre groupe, et comment il résout les problèmes tactiques. Passant au niveau de la stratégie, on cherchera comment les groupes tendent à minimiser les chances de gain maximales des partenaires ou adversaires — ou bien au contraire à maximiser leur propre gain minimal (1). Sur une série aléatoire illimitée de demandes (à réponses par oui ou par non, telles par conséquent qu'elles peuvent figurer dans la conversation quotidienne), c'est la stratégie maximale qui donne le plus grand nombre de réponses justes. La stratégie minimale déterminerait par contre une tactique de dissimulation, de retrait, de dénégation et de méconnaissance, qui transparaîtrait en tant que telle dans le quotidien.

La connaissance « en tant que telle » a sa tactique : connaître, faire connaître, faire reconnaître la quotidienneté comme objet de connaissance. Elle a sa stratégie : amener la dissolution et la réduction indéfinie du quotidien — provoquer sa métamorphose en induisant le maximum d'options en ce sens — montrer la possibilité de diminuer le décalage entre le réel quotidien et le possible, par investissement du supérieur et exhaussement de l'inférieur (relatifs). Cette

1. — Cf. l'étude, plus psychologique que sociologique, de Claude Flament : *Psychologie française*, avril 1959 : « Modèle stratégique d'influence sociale sur les jugements perceptifs ». Nous utilisons ici, sans insister, le théorème de Bayes sur les stratégies.

stratégie comporte l'utilisation de la philosophie en la détrônant, mais en la réalisant comme vision de la transparence dans les rapports humains quotidiens. Cette même stratégie comporte la lutte pour la reconnaissance des droits de la science à figurer parmi les éléments de la stratégie globale (politique).

Nous devons distinguer la théorie du *pari* (d'origine pascalienne) et la théorie des *stratégies*. L'individu peut jouer et parier. Jamais un groupe ne parie, avec conscience de jouer, de miser, de risquer, sur l'avenir. C'est à l'observateur externe et « distancié » que l'activité du groupe apparaît comme pari. Un groupe ne s'engage dans l'action que pour un gain, avec la certitude de gagner. Cette certitude se nomme « confiance » et s'oppose à la « défiance » et à l'attitude de « défi » vis-à-vis des autres groupes. Seuls les leaders peuvent avoir conscience des risques, c'est-à-dire des chances d'échec et de réussite ; ils se gardent généralement de l'exprimer ; la « confiance » du groupe en ses buts est aussi confiance en ses leaders ; ces derniers évitent de l'ébranler. L'idéologie joue ici un rôle ambigu, celui d'entretenir l'ambiguïté illusion et stimulant, représentations de « l'autre » qui le déprécie et de soi qui s'exalte. Les unités collectives jouent, mais ne savent pas qu'elles jouent. Une troupe qui aperçoit clairement les chances de défaite, c'est-à-dire le jeu, est déjà démoralisée, à moitié vaincue. Seul le chef reçoit les informations exactes et les traduit en ordres ; seul il évalue les chances. Seul il sait qu'il joue et son jeu sérieux se situe au centre du drame. C'est l'un des aspects les plus scabreux du « leadership » et de l'idéologie. Exalter le moral, en dissimulant les possibilités d'échec, accroît effectivement les chances de réussite. Le chef assume les responsabilités, y compris celles du malentendu, de la méconnaissance, voire du mensonge idéologique, de l'élimination des individus trop clairvoyants. La conduite des hommes dans la vie quotidienne comme dans les instants paroxystiques ne va pas sans machiavélisme. De plus, la poursuite de n'importe quel bien, l'accomplissement de tout désir (même incomplet) comporte risque et danger. Le pari-jeu ne serait-il pas l'apanage de quelques individus, seuls capables de supporter la situation, en envisageant de face l'aléatoire ? Cette constatation n'est pas encourageante pour la démocratie mais nous savons par Marx et Lénine que la démocratie se contredit elle-même, vit de contradictions et que cette auto-destruction ne cesse qu'avec la politique, suprême jeu sérieux, drame des drames, destin du destin.

La critique ne vient pas de la théorie, mais de la praxis. Mettre

l'accent sur la tactique et la stratégie des groupes, cela ne signifie pas les fétichiser. Seule leur formalisation tend à les fétichiser en les transformant en objets d'une science supérieure.

L'idée traditionnelle du destin, élaborée par la culture traditionnelle (classique), contient et mélange plusieurs éléments contradictoires, que clarifie quelque peu la théorie des jeux et des stratégies. Il y a dans l'idée du destin, c'est-à-dire du tragique, l'idée de l'échec (inévitable) de toute volonté et de tout projet. Il y a la représentation d'un jeu inégal, le héros commettant (inévitablement) des fautes qui le conduisent à sa perte, tandis que le partenaire (dieu, déterminisme, mécanisme) joue nécessairement bien. Il y a enfin l'idée de l'acte qui aboutit *autrement* que ce que les acteurs attendaient, espéraient et voulaient. Le tragique, c'est le jeu dans toute son ampleur et son sérieux.

La quotidienneté, en ce sens, c'est le résidu et le produit du tragique et du destin. C'est le tragique étouffé, inaperçu, méconnu. C'est le destin qui attend son heure et que les gens qu'il concerne attendent en l'ignorant ou plus exactement en le méconnaissant. C'est la tactique et la stratégie qui suivent leur cours, mais sans qu'« on » le sache parce qu'« on » y est mixte entre l'objet et le sujet à la fois objet de l'action et sujet, dans l'ambiguïté jamais élucidée complètement. C'est donc le non-tragique, la source du tragique et son reste dépouillé, et le lieu vide du Destin, rempli d'un mélange informe de nécessité, de hasard, de liberté, de dangers, d'assurances, de risques et de sécurités (1).

Le quotidien, dans cette lumière, c'est d'un côté une *modalité d'organisation empirique de la vie humaine*, et de l'autre un amas de *représentations qui masquent cette organisation*, sa contingence et ses risques. D'où l'impression que donne la vie quotidienne comme « réalité » inconsistance et solidité, fragilité et cohésion, sérieux et futilité, drame profond et masque de comédie sur le vide.

Toute unité humaine distincte (individu et groupe) n'a-t-elle pas été menée ou conduite là où elle ne voulait pas aller ? entraînée ailleurs qu'elle souhaitait ? L'histoire et l'historicité éprouvées pèsent sur l'actuel, confusément. Cette unité a une mémoire et une information, bonnes ou mauvaises, qui se mélangent dans le quotidien. Elle ne voit pas tout et ne sait pas tout, mais sait et voit quelque

1. — Sur la définition du tragique, cf. Nietzsche *Origines de la tra-*

chose. Si elle ne peut connaître son destin comme tel (et les acteurs eux-mêmes l'ignorent puisque des stratégies qui s'affrontent surgit l'imprévu), chaque entité en pressent quelque chose, qui transparaît ou se révèle (ou les deux à la fois) dans les symboles qu'elle utilise, les mots et les proverbes, les images, les mythes. A côté des sollicitations de l'avenir et des inquiétudes, à côté des symboles et des souvenirs, il y a le travail, les préoccupations immédiates, les biens et les satisfactions, les plaisirs et les jeux ordinaires le présent ou l'actuel (pour ne pas employer ce mot si suspect, si chargé de fétichisme la réalité). Les actualités ne coïncident pas exactement avec les conditions, avec les données des problèmes, encore moins avec les possibilités. Elles en font partie ; elles sont plus et moins.

La théorie met en évidence l'importance et la pénétration du *jeu* dans la vie quotidienne et dans la pratique sociale en général. Plusieurs niveaux distincts et plusieurs dimensions du jeu apparaissent le caractère ludique spontané, les jeux réglementés, la tactique, la stratégie en tant que *jeu sérieux* mais non perçu comme tel. Ou bien encore : le jeu aveugle, inconscient ou méconscient (à la limite l'aliénation par le destin, le tragique) — le jeu objectif, le risque consenti (à la limite : l'aventure hors quotidienneté) — le jeu subjectif, avec des règles formelles (à la limite la frivolité). Ce sont plusieurs manières distinctes et inséparables de tenir compte de l'aléatoire, de le capter, de le soumettre à divers degrés de la liberté.

Le jeu serait donc une dimension (souvent dissimulée et méconnue) de la vie quotidienne comme de la praxis sociale. Il contient lui-même plusieurs degrés ou niveaux, plusieurs dimensions, selon son rapport direct et conscient avec l'aléatoire comme tel. Serait-ce à partir du jeu que nous pourrions envisager la métamorphose du quotidien ?

## 6. *Micro et macro.*

La distinction du « micro » et du « macro » s'introduit dans la plupart des sciences, en même temps que la notion de niveau. Elle vient des mathématiques, Riemann ayant conçu de grands espaces à propriétés différentes des espaces à petite échelle. Les physiciens ensuite l'adoptèrent (distinction des microphénomènes et de l'échelle macroscopique), puis les sociologues, les géographes, les économistes, etc.

Dans tous les domaines, et plus particulièrement dans notre secteur de recherches, le « micro » et le « macro » semblent irréductibles l'un à l'autre. Affirmation prudente parce qu'entraînant de graves conséquences : après l'épistémologie aristotélicienne qui change en substance l'acte (ici l'acte du groupe social) nous écartons l'épistémologie cartésienne, qui compose le complexe avec le simple et juge possible une analyse exhaustive précédant une synthèse totale, à condition de procéder selon l'ordre des raisons.

Au niveau micro-sociologique, dans la quotidienneté, se perpétuent des relations immédiates de personne à personne (liens de consanguinité, relations de voisinage et de contiguité sociale) qui se compliquent de liens de dépendance directe et de rivalité (mari-femme, père-enfants, patrons-domestiques), accompagnés de rébellions non moins directes. Au niveau macro-sociologique, ces liens immédiats et ces subordinations sont des survivances prolongeant des rapports archaïques (consanguinité, territorialité) ou féodaux (subordination, vassalité). A ce niveau « macro », les relations sont médiatisées ; elles passent par « la chose » réifiante et réifiée, aliénante et aliénée marchandise, argente, langage.

Il en résulte que le niveau « micro » est ambigu et le niveau « macro » abstrait, et que pourtant aussitôt énoncée cette proposition s'inverse. Ambigu, le niveau « micro » est aussi celui où la question d'authenticité garde un sens ; l'immédiat peut devenir authentique, soit dans la spontanéité, soit dans la vérité ; du moins on le suppose et on le lui demande. Abstrait, le niveau « macro » est aussi lourdement présent. Insistons sur ce paradoxe. Le « micro » parce qu'ambigu peut être taxé de fausseté. Lui seul pourtant peut devenir authentique, c'est-à-dire transparent dans la reconnaissance réciproque des rapports. Le « macro » qui semble si « réel » et qui l'est, est aussi le domaine des faussetés et des fétiches. Et cependant, pour valider et authentifier le « micro », il faut d'abord transformer le « macro ».

Il y a donc distance et décalage entre les deux niveaux. Une miniaturisation de la science sociale, qui procéderait à partir de l'étude des groupes restreints, rencontrerait bientôt cet obstacle. Une barrière se dresse devant la raison analytique qui réduit le complexe à l'élémentaire et le composé au simple. Le niveau « micro » est aussi complexe, mais autrement complexe que le niveau « macro ». Quant à la démarche contraire, qui voudrait saisir le « micro » à partir du « macro », elle mène vers une sorte de sociologie insoute-

nable et dangereuse, qui définirait absolument le quotidien par le global.

Décalages et dénivellements n'autorisent pas la dichotomie, encore moins la « scotomisation » d'un des niveaux. Irréductibilité n'équivaut pas à séparation. Entre le niveau « macro » et le niveau « micro » il y a des rapports multiples correspondances, homologues. Les deux niveaux « réfléchissent » la société qui les englobe et qu'ils constituent. Ainsi, entre la vie familiale (privée) et la société globale, les correspondances sont presque évidentes. A travers l'ambiguïté des liens immédiats, simultanément biologiques et sociaux, ou plutôt en raison même de cette ambiguïté, la société globale agit, transparait, intervient. Les contradictions et conflits de la famille représentent ou réfléchissent celles de la société globale (féodale, capitaliste, socialiste) et celles des classes (bourgeoisie, prolétariat). Bien plus le caractère immédiat des rapports directs, en un sens, n'est qu'une apparence trompeuse. Ces relations directes passent aussi par les médiations langage, argent, etc. L'immédiateté, à leur niveau, est reconstituée autant que constitutive. La perception de l'autre ou de l'autrui, elle aussi, implique un réseau de médiations qui la déterminent et la limitent. Le niveau « macro » se révèle celui de l'intégration du « micro » au global, intégration qui laisse peu de place dans ses lacunes aux éléments marginaux, aberrants ou « déviants ». Le « macro » ne détermine pas le « micro ». Il l'enveloppe ; il le contrôle ; il le pénètre en le soumettant à des régulations, elles-mêmes à des niveaux différents de profondeur et d'efficacité conduites et comportements, modèles, rôles, etc. Le « macro » pèse de tout son poids sur le « micro », en usant et en abusant des limites de celui-ci.

Rapports dialectiques, c'est-à-dire conflictuels, polyvalents, mobiles, multifformes ? Sans doute. D'un côté, le « macro » s'efforce (mais par l'action d'individus privilégiés, les leaders) de contenir d'absorber, de résorber le « micro ». Il y réussit, jamais totalement. Il échoue, jamais complètement. Le « micro » résiste, malgré ses ambiguïtés, ou grâce à elles. Jamais le social et le culturel ne résorbent le bio-physiologique, l'immédiat, le naturel. Jamais le secteur rationnellement dominé par la praxis ne supprime le secteur non-dominé, donc spontané et passionnel. Séparé, le « macro » s'atrophie ; les médiations ne relient plus rien et les moyens de communication n'ont plus rien à transmettre. Isolé de son côté, le « micro » tombe dans l'irrationnel et l'absurde.

La spontanéité et l'immédiat sans loi divagent. La loi et la norme sans spontanéité ressemblent à la mort. C'est au niveau du « micro » que la vie a des droits, que la spontanéité alimente la pratique et la culture ; c'est la racine vivante du social. Cependant, c'est au niveau du « macro » que se prennent les décisions qui mettent fin aux ambiguïtés, c'est à ce niveau que s'organise la division du travail social et que s'élaborent les normes et les images.

L'existence du niveau « micro » implique et suppose des *relations de voisinage* (ou de *contiguïté*) dans un espace social. Les micro-éléments, distincts, mais non séparés, se touchent par un côté ou par une facette. Cette extériorité réciproque ne doit pas masquer les homologues, les correspondances, les analogies. Familles, villages et villes, entreprises, se juxtaposent dans l'espace social et leurs « intérieurs » se correspondent. Considérés sous l'angle du *continu*, ces rapports dans l'espace social donnent lieu à des représentations et à des formalisations mathématiques (topologies, transformations, groupes). Considérés sous l'angle du *discontinu*, ils donnent lieu également à des représentations et à des formalisations (réseaux, graphes).

L'*arbre* offre une représentation des relations de voisinage et de proximité dans un ensemble qui a son actualité globale. Les rameaux naissent des branches et les branches du tronc ; les bifurcations se suivent et produisent des distances sans séparation. Les feuilles se juxtaposent au bout des branches et n'entrent en communication que par l'intermédiaire des branches et du tronc, c'est-à-dire de la totalité.

L'interaction d'unités distinctes et inséparables peut ainsi se représenter en images et en formes, susceptibles de formalisations rigoureuses. Il y a là un mode de pensée et d'investigation qui fait place d'un côté aux images et à l'imagination, de l'autre côté aux recherches mathématiques (1). L'arbre est donc plus qu'une réalité physique transposée dans la société, plus et autre chose qu'un symbole. C'est un *instrument formel* dont le rapport avec le concret se révèle original. Forme ou structure ? Laissons pour l'instant dans

1. — On ne saurait donc nier l'intérêt théorique, dans les sciences sociales, de ces formes ou structures d'abord reconnues dans la nature matérielle cercles et cycles, spirales, phénomènes périodiques, arbres, réseaux. Dans cette direction, mieux que par l'intervention d'une philosophie systématisée, la connaissance va vers l'unité. Toutefois, il ne peut à notre avis s'agir que de *modèles*, qui ne réduisent pas les dualités de représentations (cf. infra). Un modèle n'est qu'une représentation et ne peut épuiser le devenir.



l'ombre cette question. L'arbre s'étend sans perdre sa cohésion. Il croît en gardant une forme particulière et caractéristique. Il présente de nombreux points remarquables — ramifications, bifurcations, disjonctions — qui sont aussi des points fragiles, des points de rupture, des changements de direction. Il figure une stabilité dynamique et relative, une croissance cohérente mais menacée. Ré-soudrait-il dans la nature matérielle et dans la société les problèmes « continuité-discontinuité », « élémentaire-total » ? Sans doute, en un sens, et jusqu'à un certain point. Quoi qu'il en soit, il fournit une figure de l'espace et du temps sociaux, des rapports de proximité et de distance (1). Il ne représente pas certains caractères de la société globale, par exemple l'aliénation par l'argent et la marchandise. Cette représentation ne montre pas que, dans la conscience sociale et la société, à l'intérieur des cadres sociaux déterminés, équilibres (provisaires) et auto-régulations ne s'accomplissent pas par des mécanismes, mais précisément par l'intermédiaire de représentations.

### 7. Indices, critères, variables.

Dans ces considérations méthodologiques, jamais nous ne séparons l'abstrait du concret, la forme du contenu. Au contraire : nous montrons à chaque occasion comment l'abstrait contient déjà du concret et comment la forme est déjà du réel. Cependant, nous avançons du plus formel et du plus abstrait vers le plus concret, évitant de confondre ce que nous n'avons point séparé.

Nous devons maintenant distinguer dans cette progression, les indices, les critères, les variables.

*Fait social désignant plus et autre chose que lui*, telle pourrait être la définition d'un *indice*. Il a un sens qui est un contenu ; il décèle ; il révèle ; il indique. Souvent, au premier abord, un indice est insignifiant ; et c'est là un des pièges de la notion de « signification ». L'indice renvoie à quelque chose de caché, ou au contraire à quelque chose de trop évident, de sorte que l'observateur aveuglé par l'évidence ne pouvait le percevoir. L'indice est donc un signe, mais non intentionnel et par conséquent sans arbitraire. Il fait partie des phénomènes révélés ; il leur est lié, comme l'un d'eux, comme une manifestation parmi les autres. Il se rapproche du symptôme autant que du signe. Le symptôme peut s'écarter considérablement

1. — Nous retrouverons donc la figure de *l'arbre* dans la théorie des besoins, dans celle des réseaux sociaux de communication et des filières, etc.

de la localisation du mal ou de ses causes ; et cependant la connexion existe.

L'indice ne vaut donc qu'en tant que partie, ou aspect, ou élément du phénomène considéré. Son rapport à ce phénomène n'est généralement pas clair, ni facile à établir ; il y a des indices trompeurs ou décevants. L'observateur ou l'expérimentateur au contact d'un groupe social commence par la recherche et le constat d'indices. A ce niveau, l'instinct rationnel est seul à jouer un rôle la culture scientifique, parfois nommée intuition. Un groupe social offre une sorte de visage, de présence (ouverte ou dissimulée), riche ou pauvre en indices. A partir d'indices souvent furtifs, le savant invente ; il imagine. « Je trouve d'abord, je cherche ensuite ». Cette formule attribuée à Picasso accentue un vieux paradoxe ; elle met en évidence certains traits du mouvement dialectique de la pensée. Un souci excessif de rigueur et de cohérence logique rend rigide la pensée ; ce souci, en lui-même correct, présuppose déjà sans le savoir l'objet ; il astreint la pensée à mettre dans l'objet, sous couleur de pleine objectivité, les caractères de la rigueur formelle, dont cette pensée ignore l'aspect subjectif. Elle formalise, elle quantifie ; ou encore, elle s'arrête et se fige aux approches de l'objet concret, qu'elle ne parvient pas à atteindre.

Parfois, l'indice révèle tout autre chose que ce qu'on attendait. Il se rapproche parfois du symptôme clinique. C'est un indice de crise, de tension ou de vitalité, ou d'échec, ou de déclin. Tantôt le plus intérieur vient affleurer et se révéler dans le plus extérieur, l'indice ; le plus profond transparait dans le plus superficiel et le plus fugace. Tantôt, au contraire, la recherche infirme l'indice et celui-ci se révèle non valable.

La nécessité d'approfondir l'indice le soumet à des critères. Parmi ceux-ci, les uns sont généraux et formels, les autres particuliers. Un bon *indice* se révèle constant relativement, dans les limites de l'observation ou de l'expérience ; il permet d'atteindre un certain nombre de faits et de les grouper (classement). Révélateur, donc pas qu'une simple apparence, il manifeste au dehors la réalité cachée ; il la traduit ou la trahit. Il se dépasse ainsi vers le *critère*. En effet, le critère n'est pas extérieur à l'indice ; ce dernier devient critère quand il se précise et s'approfondit ; alors, l'observateur ou expérimentateur attentif le dégage et le détache de son contexte initial, il l'applique à d'autres phénomènes ou à d'autres groupes. L'indice devient instrument d'analyse, de pénétration, de classement.

Le *critère indiciel* se change en critère objectif, qui entre à son tour dans un ensemble de critères, toujours *particuliers*. Quant aux critères généraux, ils stipulent l'emploi des indices et des critères particuliers ; ils fixent les démarches et les niveaux successifs de ce processus : découverte et invention, passage de l'indice fugace au critère indiciel, constitution d'un ensemble cohérent de critères caractérisant un phénomène.

Comme illustration remarquable de ces démarches, donnons les *critères de sous-développement*, tels qu'on les trouve dans l'ouvrage de Lénine : *Le Développement du capitalisme en Russie*, et dans les travaux ultérieurs (1).

Considérons les *critères de sous-développement* déjà dégagés par Lénine : fractionnement des unités économiques, marchés locaux presque autonomes, mal rassemblés en un marché national lié au marché mondial, faible concentration dans l'industrie comme dans l'agriculture, faible contradiction entre le caractère collectif de la production et le caractère individuel (privé) de l'appropriation, formes de dépendance personnelle dans les rapports sociaux, formes économiquement arriérées des rapports de production avec prédominance de l'agriculture et freinage des transferts de population, faibles besoins d'association et formes archaïques d'association, faiblesses des grands groupes (classes) occupant des situations différentes dans la production, faiblesse des antagonismes de classes, formes traditionnelles de vie morale comme de vie sociale, etc.

Les auteurs plus récents ont ajouté à ces critères économiques et politiques d'autres critères *démographiques* (taux de naissance et de mortalité élevés) ; *techniques* (faible usage d'énergie par tête d'habitant) ; *culturels* (pourcentage élevé d'analphabétisme) ; *sociologiques* (faible mobilité, rigidité des structures en même temps que faible intégration globale, etc.) (2).

Ces nouveaux critères modifient et complètent, mais n'infirmant pas l'ensemble établi par Lénine (et limité aux aspects économiques de la question). Le critère général du développement économique, ainsi que celui de « progrès » social et politique, c'est la réduction et la disparition d'un ou de plusieurs des critères particuliers, indiciels du sous-développement.

1. — Cf. 4<sup>e</sup> édition, *Œuvres complètes*, Moscou, p. 684 notamment.

2. — Alfred Sauvy, *Population*, VI, octobre 1951, pp. 601 et sq. Marthelot, *Pays riches et pays de la faim*, 39<sup>e</sup> semaine sociale de France, 1952 ; Henri Janne, Colloque de 1956, Institut Solvay, Bruxelles, etc.

Cet ensemble de critères éclaire remarquablement la vie quotidienne, dans une société peu développée, c'est-à-dire *ce qu'il y faut transformer* par une croissance économique orientée (planifiée). Chaque critère est un projecteur ; il met en relief un trait.

Conformément à notre programme, nous compléterons ici la liste ci-dessus par celle *des critères du sous-développement de la vie quotidienne dans les pays développés* : retard des « services » indispensables à la vie quotidienne sur la production en général (production des moyens de production ou production des « biens privativement produits » (1) ; manipulation du consommateur et de ses besoins par la publicité ou la propagande ; retard des techniques appliquées à la vie quotidienne sur les techniques de production, sur les techniques militaires, sur les techniques appliquées à l'utilisation de l'espace ; fractionnement des unités (locales, et territoriales : familles, quartiers, villes, etc.) et puissance abusive des moyens d'intégration ; formes archaïques de vie morale et sociale se mêlant aux formes modernes de communication et d'information dans une confusion inextricable ; retard de l'urbanisme, en tant que forme et cadre de la vie quotidienne, sur les possibilités techniques et les exigences, ainsi que sur le passé et la vie sociale des villes historiques ; formes de dépendance personnelle (consommateur-producteur, privé-public, citoyen-Etat, femme-homme, etc.) ; freinage des possibilités ; réduction des possibilités comportant des déplacements dans l'espace (mobilité dite sociale, tourisme, voyages) ; dégradation de certains secteurs (la cuisine, le logement, les loisirs, etc.) variable selon les pays ; fragmentation des techniques et incohérence du « monde des objets » et des « biens » dans la quotidienneté ; fragmentation des besoins, freinage et inhibition des désirs ; analphabétisme et retard « culturel » en ce qui concerne l'art de vivre et le style de la vie, l'amour et l'érotisme, le sexe et le « planning familial » ; caractère abstrait et mécanique de l'idée du bonheur (réduit au confort)...

Cette liste de critères (indiciels et particuliers) n'est pas limitative. Nous poserions volontiers comme critère général du progrès la disparition d'un de ces indices, et comme critère de la Révolution l'élimination de l'ensemble des critères particuliers...

1. — *Privately produced goods*, expression de Galbraith, qui montre comment cette production ne produit qu'en apparence pour les besoins. Cf. Bernard Cazes, *Cahiers I.S.E.A.* série M, 10, p. 38 et sq.

En ce qui concerne les *variables*, bornons-nous ici à indiquer la différence entre la notion de *variable stratégique* et le concept habituel. La variable se définit généralement comme aspect ou élément constitutif d'un phénomène complexe, cet élément possédant une indépendance relative qui lui permet de varier séparément et de modifier par cette variance un phénomène global qui dépend d'autres paramètres (en nombre limité, c'est-à-dire dénombrables). L'indice doit permettre d'atteindre une variable dans son indépendance relative. L'emploi des critères doit permettre de vérifier les variables et leur connexion en un ensemble qui constitue le phénomène global. Ici, l'indice a un rôle analytique et les critères un rôle synthétique.

Cette notion classique suppose l'existence d'un *continuum*, déterminé par des paramètres (donc à tant ou tant de dimensions). Or la variable stratégique introduit le discontinu. Elle porte sur l'avenir. Elle désigne les options inévitables, avec les conséquences du choix (négatives et positives, à long terme) et les risques encourus. Il y a nécessairement plusieurs variables stratégiques, incompatibles entre elles (sans quoi pas d'option, pas de décisions articulées spécifiant le possible, engageant l'avenir et se déroulant selon un ordre prévu ; pas de tactique ni de stratégie). Ni les entreprises, ni les groupes locaux, ni les partis politiques ne peuvent se concevoir et se situer sans une détermination dans telle conjoncture de leurs variables stratégiques. L'analyse de celles-ci a un double intérêt théorique et pratique. Sa détermination permet de connaître et de comprendre les problèmes qui se posent aux groupements et unités, donc les changements qui se préparent. Elle permet aussi d'agir sur eux, en modifiant leurs variables stratégiques, leurs options et bifurcations.

Nous introduisons ainsi le discontinu en distinguant plus fortement que d'habitude les variables *structurelles* et les variables *conjuncturelles*. Cette distinction est d'ailleurs connue et acquise mais souvent estompée. Les premières, en principe, intéressent la partie la plus stable du phénomène considéré, son centre ou son « essence », son noyau légal, c'est-à-dire soumis à des lois qui englobent généralement des processus d'équilibre interne et d'auto-régulation, donc de stabilisation et de structuration. Au contraire, les variables conjuncturelles concernent les rapports et relations, les accidents et interactions, bref, ce qui provient du devenir et du contexte extérieurs au phénomène global considéré, et qui peut le modifier, voire le

bouleverser en amenant l'éclatement des structures (la déstructuration). Ces variables conjoncturales sont tantôt subordonnées, tantôt dominantes et décisives ; dans le premier cas, il y a maintien ou consolidation de l'ensemble envisagé ; dans le second cas, son unité se dissout et il se désintègre en tant qu'entité ou noyau.

Le rapport « conjoncture-structure » sera repris plus loin. Indiquons dès maintenant que nous envisageons entre ces deux termes un mouvement dialectique un conflit, au cours duquel chacun des termes domine l'autre ou est dominé par lui. Le conjonctural, c'est plus que l'événementiel ou le contingent, c'est la pression du devenir sur les structures, c'est leur insertion inévitable dans des stratégies, en un mot, c'est l'histoire, c'est le stable (relatif), le défini (relatif), le fixé (momentané), le diachronique, donc ce que le devenir va briser après l'avoir formé.

Nous avons, sous cet angle, caractérisé la quotidienneté par le fait que les variables stratégiques y sont méconnues, dissimulées et pour ainsi dire *latentes*.

### 8. *Les dimensions.*

Le concept de *dimension* vient des mathématiques. Les « social-scientists » en usent largement et quelque peu arbitrairement. Ils l'emploient tantôt pour formuler des généralités (la dimension humaine ou les dimensions humaines, la dimension historique ou sociologique, etc.), tantôt dans le détail des recherches et calculs qui s'efforcent de saisir toutes les « dimensions » d'un phénomène (ses variables).

En mathématique, le terme a un sens précis. Un espace a une, deux, trois, quatre... dimensions, ou un nombre infini de dimensions lorsqu'il satisfait à des conditions bien déterminées. La dimension se définit de façon rigoureuse. D'autre part, le mathématicien sait qu'au delà de trois dimensions il peut *concevoir* mais non *figurer* l'espace (encore que l'espace-temps à quatre dimensions passe de la conception à l'imaginaire dans la science-fiction !). La correspondance des calculs mathématiques avec la réalité physique pose un certain nombre de problèmes qui ne sont pas tous résolus, loin de là (1).

1. — La notion mathématique de *dimension* n'équivaut pas à celle de *dimension* dans un espace. Ainsi le calcul des probabilités définit des distri-

Sous prétexte de rejeter ou de limiter le formalisme, interdirions-nous au « social-scientist » d'attribuer à une unité humaine distincte des « degrés de liberté », ou de faire entrer tel événement humain dans un ensemble probabilisable à partir d'hypothèses déterminant le champ des possibles et fixant la distribution de probabilités sur cet ensemble, distribution à  $x$  dimensions ? Au contraire. Toutefois, le « social-scientist » doit savoir que ces considérations ne sortent pas du formel et s'ouvrent sur la réalité considérée au lieu de l'épuiser.

La question des « dimensions » a été obscurcie par le voile de ténèbres tombé sur la pensée dialectique et par les déformations de celle-ci. Jamais on n'a tant parlé de dialectique et jamais on ne l'a si peu entendue (au sens de comprendre et de connaître). Jadis, la pensée était souvent dialectique spontanément, donc à l'aveugle. Le passage de l'entendement analytique à la raison dialectique s'accomplissait sans conscience réfléchie, et cependant il y avait (1) plus de mouvement dialectique dans la réflexion et l'usage des concepts qu'aujourd'hui où la dialectique est à la mode, chez les philosophes et ailleurs (surtout « ailleurs »).

Un malentendu semble être à la base de cet obscurcissement, qu'il importe de dissiper. *Dialectique* et *dialogue* ont des points communs. Or le dialogue, comme la dialectique, est à la mode, non sans raison. Qui ne dialogue pas ou ne cherche pas à dialoguer ? Qui ne parle de dialogue ? Qui ne cherche à communiquer, à se communiquer, à entrer en communication ? Suivant une remarque que nous nous abstenons ici de développer, cet accent mis sur le dialogue s'accompagne d'un doute profond sur sa possibilité ; les moyens et les médiations — y compris le langage et la raison en acte dans le Logos — sont mis en question et leurs limites apparaissent. Le langage ne serait-il pas opacité autant que transparence ? Ne serait-il pas le lieu des malentendus, des méconnaissances, des filtrages ? Le discours parfait et parfaitement cohérent, le discours total — celui du philosophe dans la conception traditionnelle — ne serait-il pas une métalangue ? N'y a-t-il pas plusieurs niveaux de communication et de réalisation, le langage n'étant qu'un de ces niveaux d'expérience, qui ne se

butions à une dimension (espérance mathématique d'une variable aléatoire), des distributions à deux dimensions (lors d'un couple aléatoire).

suffit pas et ne suffit pas à la communication, encore moins à la réalisation dans la praxis de ce qui a été dit (et non dit) ? Le privilège accordé au langage dans la pensée contemporaine, et aussi dans l'art, se définit à notre avis comme une fétichisation. Le langage est autre chose qu'un moyen de communication plus et moins. Il n'est pas un « être », le Verbe. Pris comme simple moyen ou considéré comme absolu, le langage se manifeste comme aliénant et aliéné ; privilégié, hypostasié (avec ou sans la communication et la signification) il se change en chose. Il réifie et se réifie. Ce fétichisme masque les vrais rapports humains, ceux de la communication d'abord, ceux de la réalisation dans la vie quotidienne (et le « vécu ») du dit, du signifié, ensuite.

Le dialogue passe pour se dérouler entre *deux sujets* (tout autre terme n'étant que moyen et médiation sans réalité propre). Ces deux sujets se détermineraient grammaticalement et structurellement je et tu, nous et vous. On a simplement oublié que jamais il n'y a *deux termes* (deux sujets) en présence. Le troisième, *l'autre*, est toujours là. Pourquoi parler, pourquoi employer dans l'acte de la parole les formes de la communication et du langage, sinon pour sortir d'un malaise, c'est-à-dire des intentions cachées ou avérées, défis et défiances, de sorte que l'acte de comprendre émerge d'une incompréhension, d'ailleurs jamais complètement exterminée ? Le dialogue vivant éclaircit un malentendu, sans lequel il n'y aurait d'ailleurs rien à dire, et qui fournit la « matière » (à la fois « matériau », émotions cachées, opinions mal révélées, symboles — et « matériel », mode d'emploi des mots, intentions, opérateurs intellectuels, démarches visibles, comportements manifestés) sur laquelle travaillent les sujets en situation de dialogue ?

Où gît et se cache la racine du malentendu qui rend le dialogue à la fois indispensable et difficile, possible et souvent voué à l'échec ? Dans le langage d'abord, dans les mots employés et la façon de les employer, dans les symboles utilisés et les intentions utilisatrices. Et aussi dans les systèmes de référence, généralement peu explicités. Et aussi, et surtout, dans *l'autre* le spectateur (réel ou fictif), l'auditeur (présent ou virtuel). Entre « toi » et « moi », entre « nous » et « vous », il y a déjà « il » et « ils », « elle » ou « elles », et « eux », et « on ». Cet Autre, certains le nomment « la société » ou « la morale » ou « les valeurs ». Les croyants l'appellent Dieu ou Diable, et les psychanalystes « le Père ». Il



les « cadres », les « conduites régulatrices » — ou encore dans les règles formelles de l'affrontement et de la confrontation, celles de la tactique et de la stratégie. Les philosophes, pour leur part, donnent à ce Tiers à la fois inclus et exclu de fort beaux noms transcendance, esprit, pensée, être, totalité. Tous ont raison pas de dialogue sans un tiers, pas de rapport sans l'autre. Tous ont tort : aucune de ces dénominations n'est adéquate.

A deux voix, le dialogue cesse ; les mots manquent, comme le terrain de rencontre. Ne restent que les cris et le silence, les cris pouvant exprimer la solitude et le silence une entente profonde, quand ce n'est pas le contraire. Avec les deux termes (avec le deuxième) j'introduis le Tiers. Il fait partie de la « présence » ; il y est partie prenante. Même dans le plus fin dialogue de l'amour, il « est » déjà là appel de la crainte et du désir, peur de la société (ou approbation et consentement), peur de l'enfant (ou espoir), attente du destin, de la passion. Quant au monologue du défi, de l'aventure ou du désir, il est déjà dialogue avec un partenaire réel ou fictif, et aussi dialogue entre l'agôn et l'aléa, qui introduit le troisième terme la mort. Le troisième terme, c'est toujours le possible qui crée dans le « réel » (l'actuel, présent et présence) la commune mesure entre les deux termes, les sujets distincts, qui simultanément permet et compromet leur entente, qui crée la mésentente et l'éventualité de l'accord dans la rencontre.

Comment y aurait-il art, poésie et théâtre si dans la vie quotidienne les dialogues se tenaient à deux voix ? S'il en était ainsi, jamais deux amants, deux alliés ou deux rivaux, deux amis ou deux ennemis ne pourraient s'entretenir sur une scène devant le tiers (nous, le public) sans que leurs paroles crient le mensonge. S'il en était ainsi et si le pur dialogue avait un sens, les « ils » et les « nous » passeraient dans un monde, le « je » et le « tu » dans un autre ; il n'y aurait ni société ni langage ; la communication ne serait pas une forme de la pratique sociale. Ou bien la communication serait une forme sans contenu n'ayant rien à dire, sans opacité à surmonter, sans malentendu à dissiper. Ou bien la communication constituerait son propre contenu parler pour parler, refléter son reflet verbal.

Inhérents au dialogue, l'Autre et le Tiers le déterminent et le limitent. Toujours appelé et toujours écarté, évocateur-évoqué, le Tiers n'entre jamais complètement dans l'actualité de l'entretien, dans le présent et la présence. Jamais il ne s'y épuise. Le Tiers,

en lui-même, est infiniment complexe, encore qu'il faille user avec prudence de cette idée hypothétique, l'analyse infinie. Le Tiers se caractérise ; il y a en lui du plus et du moins — du plus ou du moins important, prégnant, pesant. Tantôt les modèles importent, tantôt les symboles, tantôt telle ou telle image ou représentation, et parfois un « quelque chose » de plus obscur. Cette prégnance pèse sur le dialogue, l'oriente et le régit, plus forte que les consciences qui échangent des mots, c'est-à-dire un peu plus que des mots, un peu moins que de « l'être ». L'Autre déborde toujours l'acte, c'est-à-dire la réalité du dialogue. L'amant, le poète, l'acteur s'épuisent en cherchant à épuiser les possibilités du dialogue. Ils voudraient identifier l'acte et les mots, le réel et le langage ; ils voudraient rendre efficace par magie le logos et l'arracher à ses limites pour l'amener à coïncider avec la vie ; là encore ils dramatisent ; ils font appel à des gestes excessifs. S'ils parvenaient à ce qu'ils veulent, ils tueraient ce dont ils vivent : l'expression. Ce serait le silence.

Par un malentendu initial, et d'ailleurs prévisible, la dialectique se représente comme le dialogue à deux termes, à deux dimensions. L'entendement analytique réduit ainsi le mouvement dialectique à une opposition. Cependant, chez Hegel, lorsqu'il y avait deux termes ou deux voix — le maître et l'esclave, par exemple — il y avait aussi dans leur conflit un troisième terme, naissant dans le conflit et du conflit, dépassement en acte — la conscience elle-même. La réduction à deux dimensions du rapport dialectique s'accompagne d'une confusion entre la pensée dialectique et la pensée logique avec ses méthodes propres (disjonction, dichotomie, distinction du genre et de l'espèce, etc.). Cette confusion a stérilisé la pensée dialectique qui ne saisit plus concrètement des mouvements ; d'autre part, elle a fécondé la pensée logique, qui a dépassé l'aristotélisme et créé de multiples techniques opératoires où les oppositions et rapports binaires (à deux termes) jouent le plus grand rôle, y compris la complémentarité, l'interaction, la réciprocité, etc.

Pour dissiper cette confusion, nous utiliserons ici la notion de *niveau*. N'y a-t-il pas trois niveaux à distinguer — celui de la *logique formelle* et de la *formalisation pure* (y compris l'axiomatique) — celui de la *logique dialectique*, à deux dimensions (y compris les techniques opératoires de complémentarité, de polarisation, de réciprocité et d'interaction) — les mouvements dialectiques à trois

dimensions, que la pensée analytique et logique attaque de diverses manières et tente de réduire sans jamais pouvoir les épuiser ?

Lorsque nous procédons dans l'épaisseur et la profondeur de la praxis à une coupe *verticale* (qui traverse et révèle les couches superposées par le temps — la diachronie) et à une coupe *horizontale* (qui traverse et révèle l'actuel — le synchronique, le structuré) cette double opération n'apporte une connaissance qu'en fonction d'un troisième terme — un processus. Seul un tel mouvement, par exemple une *croissance* ou un *développement*, autorise de tels procédés opératoires, réserve faite de l'arbitraire et des ravages effectués par ces coupes. Seul le troisième terme donne un sens aux techniques analytiques qui réduisent à deux dimensions ou à une seule le devenir.

Nous pouvons maintenant tenter de faire le point sur la question des dimensions

a) *Dimension UN*. C'est la dimension de l'entendement analytique et de la logique formelle. L'abstraction analytique ne retient qu'un aspect, qu'un élément, qu'une variable. La logique formelle, appliquée à un objet, aboutit à l'unilatéralité. Sous couleur d'une exploration approfondie de l'aspect retenu, on tend presque toujours à le privilégier, à le transposer en « facteur » mécaniquement dominant, ou en « essence » ontologique. C'est donc la dimension préférée du dogmatisme ; il s'y établit ; il réduit tout (la totalité) à une seule dimension — à l'unilatéralité qui se croit claire et qui n'est que mutilée.

Cependant, l'analyse doit disperser un phénomène global multidimensionnel en « formants » ; cette opération est indispensable. Nous ne pouvons pas ne pas étudier séparément le temps social, l'espace social, l'écologie, la démographie, les normes, les modèles, les conduites régulatrices, la vie quotidienne, etc... Toutefois, des principes méthodologiques s'imposent : lutter contre l'unilatéralité ; restituer l'analyse dans le tout ; distinguer sans séparer mais sans embrouiller. Ne pas penser que tout est dans tout, ni que tout est en dehors de tout. N'accentuer exagérément ni la différence ni l'unité ; manier l'analyse avec prudence et la synthèse avec méfiance...

b) *Dimension DEUX*. C'est la dimension par excellence de la logique dialectique. domaine des disjonctions. exclusions récipro-

tant de définir et de saisir des rapports polarisés, des réciprocitys, des interactions. Dans la connaissance des stabilités (relatives), des structures, des constances (relatives), ces rapports à deux termes auraient à notre avis priorité (1). Ils permettent de saisir et de définir les équilibres (relatifs et momentanés), les auto-régulations (provisoires). D'où l'usage dans la connaissance scientifique de l'arithmétique binaire, des matrices et tables à double entrée, des grilles, des techniques à alternatives (ouverture et fermeture), des questions à réponse par oui ou par non, etc. Ce domaine n'est pas purement formel. Plus exactement, le formel est aussi et jusqu'à un certain point du réel. Les dichotomies et oppositions sur un plan abstrait correspondent à des opérations pratiques : bifurcations, aiguillages, alternatives, présence ou absence d'une chose définie comme telle (comme stabilité). Plus largement, il y a une logique de l'action, de la volonté, c'est-à-dire de la décision. Il y a des options et des choix. « Ou bien ceci, ou bien cela ». Le simple langage, on le sait, veut que je prononce tel phonème à l'exclusion de tel autre, que j'énonce tel morphème à sa place, en excluant de façon plus ou moins lointaine tel autre. L'efficacité exige la distinction claire des possibles et des relations (ce qui n'exclut ni l'attente au cours de laquelle les situations changent et « mûrissent », ni le délai et la temporisation, ni l'impatience, ni les tentatives de compromis, de conciliation, de synthèse, etc.). La logique de la décision a été développée par la recherche opérationnelle, par la théorie des jeux. La théorie de l'information a explicité un aspect formel et réel à la fois de la pratique sociale dans les communications. Un aspect *discontinu* de la praxis s'explique à ce niveau, qui comporte les calculs sur unités discrètes (mathématiques qualitatives) et les techniques opératoires correspondantes. Cet aspect discontinu se laisse en principe dénombrer, donc épuiser. Toute réalité considérée comme composée d'un nombre déterminable d'unités discrètes s'épuise en un nombre fini de demandes auxquelles on répond par « oui » ou par « non » et par conséquent en un nombre fini de signes, de mots.

c) *Dimension* TROIS. La tri-dimensionalité serait déjà le niveau d'un mouvement dialectique, plus exactement de sa saisie comme tel. Nous avons constamment déterminé et nous déterminerons

encore, dans la connaissance de la réalité humaine, des tri-dimensionnalités besoin-travail-jouissance, faire-dire-vivre, secteur dominé-secteur non dominé-secteur mixte, etc.

Toutefois, il serait inexact d'affirmer qu'avec le tri-dimensionnel la connaissance saisit à plein le « continu », le « concret », le mouvement dialectique en lui-même. Une telle affirmation fétichiserait le tri-dimensionnel et serait métaphysique ou théologique. De plus, la distinction des dimensions implique déjà l'analyse. Le tri-dimensionnel enveloppe une armature formelle les trois dimensions de l'espace, les trois dimensions du temps (avant, pendant, après), les trois groupes pronominaux de l'expression grammaticale des rapports sociaux (je et tu, nous et vous, ils et eux). Cette armature formelle reste relativement constante et structurale au sein d'une mobilité qui semble infinie.

*La réalité humaine se donne tri-dimensionnellement.* Dans la tradition philosophique, la triplicité apparaît dès les débuts corps, âme, esprit ; sensibilité, entendement, volonté, etc. Ces triplicités classiques se répercutent dans tous les domaines sensation, perception, conceptualisation, couleur, intensité, saturation des perceptions lumineuses, hauteur des sons, force, timbre, rythme, mélodie, harmonie, etc. etc.

En fait, l'action a aussi trois dimensions. La décision tranche ; elle coupe ; elle réduit à deux dimensions, au choix entre deux possibles, une situation plus complexe, dans laquelle entrent le passé (irréversible, irrémédiable, mais ayant permis la conquête d'une capacité ou d'une puissance) avec les possibles et les impossibilités. Le conflit entre le secteur dominé et le secteur non dominé se résout perpétuellement par l'acquisition de connaissances ou de pouvoirs neufs, et d'ailleurs toujours limités...

Le mouvement dialectique saisi tri-dimensionnellement (donc par le moyen d'une certaine forme) déborde l'analyse ; il échappe au calcul. Il échappe même au langage, l'effort de ceux qui parlent consistant précisément en tentatives pour combler l'écart par l'invention de mots et de tournures imprévus. La tri-dimensionnalité ne s'épuise pas par la connaissance finie. Elle interdit de penser que l'on puisse procéder uniquement par demandes auxquelles on répond par oui ou par non. L'instant vient tôt ou tard où ces questions et ces réponses n'auront plus de sens, où quelqu'un répondra oui et non. L'épuisement, c'est la mort, et d'abord la

défaite et l'échec, la brisure et la finitude. Dans tous les domaines, la tri-dimensionalité indique un mouvement déterminé, enveloppant des conflits internes et procédant par dépassements successifs.

d) *Multidimensionalité.* Nous l'admettons dès que nous refusons de fétichiser la tri-dimensionalité. Pour une anthropologie dialectique, l'homme serait multi-dimensionnel, et nous accorderions volontiers la dignité théorique de dimension au jeu par exemple. Chaque « dimension » correspondrait à un degré de liberté. Toutefois, craignons de substituer ainsi une *représentation* aux rapports constitutifs d'une *présence*. Ne substituons pas un « espace de configuration » analogue à ceux qu'utilisèrent les physiciens dans leurs formalismes à l'espace et au temps concrets de la praxis. Un espace de configuration n'est qu'une abstraction représentative de l'espace pratique tri-dimensionnel.

e) *Infinité de dimensions.* Nous posons ici le problème de l'analyse infinie. Si la totalité ou la « réalité », en y comprenant le possible, en les prenant à tous les niveaux, se révèle illimitées, en complexité comme en profondeur, ne faut-il pas imiter le mathématicien et introduire l'idée d'une infinité de dimensions ? Si le « réel » ne s'épuise pas en une suite finie de demandes limitées formulées en termes logiques et précis, auxquelles l'interpellé répond par oui ou par non, s'il faut lui attribuer d'une façon ou d'une autre le qualificatif « infini », ne convient-il pas d'en tenir compte dans les représentations ?

Le problème déborde notre propos. La connaissance obéit encore à la loi « il faut s'arrêter ». Elle s'arrête tôt ou tard devant un obstacle qui constitue aussi un appui un objet. La pratique le surmonte, l'analyse par d'autres démarches le dissout. Ne changeons pas en infini actuel l'infini qui ne se manifeste que comme virtualité, « horizon des horizons », devant la connaissance et la pratique. Relativisons l'infini et l'illimité.

### 9. *La notion de structure.*

Cette notion a rapidement acquis le droit de cité dans les sciences. Elle y prédomine. Une représentation se répand, selon laquelle la réalité est structure, d'une part, la science étant d'autre

part la connaissance des structures et la vérité de ces structures, et rien de plus.

D'où provient la notion ? D'où vient une diffusion aussi rapide ? Signalons seulement quelques éléments de réponse. La notion de *structure* provient autant des sciences sociales que des mathématiques et de la physique ; Marx l'employa avant Sophus Lie qui l'introduisit en mathématiques dans l'étude des groupes de transformation et presque en même temps que le sociologue Spencer. La grande diffusion du terme commence vers 1930. Elle correspond à une préoccupation générale des esprits scientifiques, qui s'opposent au souci prédominant de la période antérieure. Celle-ci était continuiste, évolutionniste ; elle réfléchissait selon le schéma d'un devenir continu ; elle introduisait le devenir dans l'immobilité. Elle étudiait des formes et des formations. Au cours du xx<sup>e</sup> siècle s'affirme une préoccupation du discontinu. Au lieu d'introduire du devenir dans le stable, on se demande comment la stabilité est possible au sein du devenir. D'autres aspects, les aspects « structurants » et « structurés » du réel, se manifestent. Poussant l'analyse autrement et plus loin qu'auparavant, la recherche des structures atteint les éléments discrets et stables des réalités.

Il est permis de penser que ces aspects, devenir et stabilité, formation et structure, entreront dans une connaissance plus profondément dialectisée dont la pensée de Marx fournit le modèle. Il est également permis de supposer qu'une certaine stabilisation du monde, aux alentours de 1930 (le capitalisme se maintenant, le socialisme se figeant face au capitalisme persistant), n'a pas été étrangère à ces préoccupations « structurales » qui permirent et permettent des découvertes mais conservent une certaine unilatéralité par rapport à une pensée dialectique totalisante.

Aujourd'hui, très élaborée, ayant beaucoup servi, un peu usée, la notion de *structure* s'émousse. Elle s'obscurcit. On s'aperçoit que le mot a pris de multiples sens et qu'en l'utilisant on ne sait plus de quoi on parle. On a même perdu de vue la distinction ancienne et vulgarisée de la *forme* et de la *structure*. Selon le langage courant, une sphère et une circonférence ont une forme ; un polygone possède une structure. En langage précis, cela signifie qu'il y a connexion entre forme et continuité. Or le continu ne se laisse pas dénombrer. Par contre, quand une totalité se com-

s'épuisant en une suite finie de questions auxquelles on répond par oui ou par non. Il est extrêmement curieux de voir la pensée analytique poussée jusqu'aux derniers raffinements aboutir à des différences très fines, à des discriminations extrêmes, et en même temps entretenir des confusions très graves. Dans cet éclairage, nous opposons déjà forme et structure. La confusion, sous le vocable « réalité », entre *forme*, *structure*, *fonction*, nous apparaîtra bientôt comme l'une des tares qui empêchent à la fois la connaissance de la quotidienneté, la compréhension de ses problèmes et l'imagination de ses métamorphoses possibles.

De nombreuses discussions passionnées, de divers colloques et séminaires sur la « structure », se dégagent trois conceptions

a) La structure, c'est *l'intelligible*, c'est *l'essence* dans une chose ou dans un ensemble de phénomènes. Cette « essence » se représente parfois philosophiquement comme une sorte de substance et l'on a une épistémologie aristotélicienne. C'est alors une unité organique, comme le montre Gilles G. Granger (1). Dans cette conception, forme, fonction et structure arrivent à s'identifier complètement, ces termes étant considérés comme à peu près équivalents à celui de « tout » existant ou de totalité. (Cf. la « Gestalt-Theorie », ou théorie de la forme, qui eut une grande influence dans tous les domaines des sciences de la réalité humaine. C'est dans la lignée « gestaltiste » que l'on trouverait des exemples de cette conception, que les auteurs l'aient ou non explicitée et admise).

b) La structure, c'est une construction, à propos d'un objet ou d'un ensemble d'objets. La pensée dégage de leur étude un *système* de relations cohérentes, ainsi que les transformations qui permettent de passer d'un système à un autre et de saisir leurs rapports. La structure se situe donc à un certain niveau, au-dessus des phénomènes, mais permet de les saisir en tant qu'ils ont une cohérence interne et présentent des combinaisons de propriétés finies et définies. C'est-à-dire, probablement, en tant qu'ils répondent à l'accomplissement de fonctions (par exemple, le mariage pour la perpétuation de la société.) La structure dans cette conception c'est donc la représentation formelle d'un groupe de relations construit en vue d'étudier un ensemble de phénomènes et un problème particulier les concernant. Il y a confusion entre *forme* et *structure*, mais ce n'est plus au niveau de la réalité, c'est au niveau de l'abs-



traction. La structure, c'est le modèle (1), une représentation inconsciente ou supraconsciente dans l'existant.

c) Enfin, une dernière conception ne situe la *structure* ni au niveau d'une « réalité » substantielle, ni à celui d'une abstraction construite. Elle la conçoit comme intermédiaire et médiation et aussi comme constance relative au sein du réel, comme équilibre instable entre des forces opposées. La structure ne se suffit donc pas. Par en dessous, si l'on peut dire, des forces la portent et la soutiennent ; par en dessus, d'autres forces, des unités supérieures, la maintiennent et la contrôlent. L'équilibre provisoire ne se conçoit que par référence aux autres niveaux, aux forces et aux cadres. Isolées et prises en elles-mêmes, les considérations d'équilibre nous ramènent à la première conception de la structure.

Il y a des structures et les structures recèlent des forces qui les modifient dans un perpétuel mouvement (destruction et restructuration). « *Toute structure sociale, qu'elle soit partielle (structure d'un groupe) ou totale (d'une société globale) est un équilibre précaire, sans cesse à refaire par un effort renouvelé, entre une multiplicité de hiérarchies au sein d'un phénomène social total de caractère macro-sociologique, dont elle ne représente qu'un secteur ou aspect... Cet équilibre des hiérarchies multiples est armé et cimenté par des modèles, signes, symboles, rôles sociaux, valeurs et idées, en bref par les œuvres culturelles qui sont propres à ces structures* » (2).

Si nous reportons à la pensée de Marx dans *Le Capital*, nous constatons qu'il n'exclut aucune de ces acceptions et conceptions. Marx, conformément au programme qu'il s'était donné dans un texte bien connu, la Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, dégage des rapports de production qui constituent la *structure* économique de la société, la « base » sur laquelle s'édifie une superstructure juridique et politique, et à laquelle correspondent les *formes* de conscience sociale. La structure, c'est ici l'essence d'une société, la société capitaliste, définie et déterminée par certains rapports de production. Structure et forme ne se confondent pas. Les rapports de propriété élaborés et systéma-

1 — Cf. notamment Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p.305-306, p. 308 ; sur l'inconscience de la structure ou de la forme dans les sociétés. cf. p. 28-29, Plon 1958.

tisés juridiquement font partie des superstructures qui accomplissent dans une société déterminée certaines fonctions. La conscience sociale prend des « formes » dont il y a lieu d'étudier la formation dans l'histoire, celle des idées et des idéologies, celle de la civilisation. La structure elle-même *se forme* au cours d'une histoire. La connaissance de la société capitaliste implique celle de son histoire en tant que « formation économique-sociale ».

Toutefois, son étude dans l'actuel suppose une série d'opérations analytiques et d'abstractions (qui saisissent des éléments et qui pénètrent dans la totalité concrète). Non seulement Marx part d'une abstraction par rapport aux actes économiques réels, la valeur d'échange, mais il construit une société capitaliste abstraite réduite à ses pôles et à ses forces essentiels le prolétariat et la bourgeoisie ; ensuite seulement il réintègre tous les aspects, tous les intermédiaires, tous les éléments momentanément délaissés de la totalité concrète. *Le Capital* construit donc un modèle. La structure devient instrument d'analyse et de synthèse dialectique. Enfin, cette synthèse (laissée inachevée par Marx), après une longue analyse, met en évidence les forces qui du dedans minent la société en question, et la conduisent à sa fin. Ces forces, négatives et positives à la fois, préparent la déstructuration et la destruction au sein même de la structure, en son noyau, en son cœur. La structure n'est donc jamais qu'un équilibre précaire entre forces opposées, celles de la stabilité momentanée et celles de la révolution.

Les trois concepts de structure se reconnaissent donc chez Marx, mais hiérarchisés ; le troisième a la prédominance. La pensée marxiste distingue (fortement bien que peu clairement) la forme, la structure, la fonction, le système, la totalité (1).

La structure, en somme, n'est-ce pas le facteur de stabilisation, la stabilité elle-même, par laquelle un « être » (individu ou ensemble d'individus, genre, espèce, groupe social, etc.) se maintient jusqu'à ce que le temps l'emporte, bref son armature ? N'est-ce pas le rôle du squelette, de la coquille ?

1. — Cf. la distinction entre formes de la famille et systèmes de parenté, dans *L'Origine de la famille, de la propriété et de l'Etat*, de Engels, p. 34-35 (Ed. Bottigelli). Citant Marx, Engels montre la *passivité des systèmes* quels qu'ils soient (juridiques, politiques, philosophiques) et leur retard sur les

L'accentuation poussée jusqu'à la superfétation de ce concept dans le structuralisme actuel néglige à notre avis ce qu'il y a de mort et de mortel dans la structure. Certes, la structure vit à sa manière ; le squelette se forme ; il naît avec l'individu et correspond en lui à l'espèce, à son histoire, à sa lutte contre son milieu dans son milieu. Et cependant, fixé, survivant à l'individu, le squelette ne vit pas, bien que support de la vie. L'examen du squelette ne livre pas l'être vivant ; il ne donne que l'anatomie, non la physiologie. Privilégier le squelette, c'est procéder en paléontologue, en classificateur qui voit dans cette étude un moyen de classement commode et se propose une nomenclature (indispensable d'ailleurs) plus que la saisie du vivant. Avec ce procédé, le mort saisit le vif. Le squelette humain a une fonction ou plusieurs fonctions, par exemple il permet et maintient l'attitude verticale. Il n'accomplit pas cette fonction sans l'aide des muscles, de l'appareil circulatoire, etc. Il ne coïncide ni avec cette fonction, ni avec aucune autre fonction déterminée. Les diverses fonctions (circulation, sécrétion, etc.) agissent les unes sur les autres, se supposent, se superposent. Chacune constitue un fait partiel, effet et cause d'une certaine cohésion et d'une auto-régulation dans la totalité organique. La totalité de ces fonctions, la vie, ne coïncide avec aucune d'elles et ne se définit par aucune d'elles ; elle est multifonctionnelle ou transfonctionnelle, en tant que totalité. Quant à la forme du corps humain, elle manifeste la vie elle-même, c'est-à-dire l'ensemble des fonctions, la totalité des fonctions et des structures. Elle ne se laisse pas réduire en unités distinctes et discontinues, comme les os du squelette. Il n'en est pas moins vrai, d'autre part, que le squelette se forme, que sa formation normale montre un équilibre précaire mais satisfaisant entre les diverses fonctions physiologiques, d'où résulte la forme normale de l'organisme humain vivant.

Entre ces différents termes (structure, fonction, forme, et aussi systèmes, totalités, cohérences) nous soupçonnons intuitivement des rapports complexes. Nous ne pouvons ni les séparer ni les confondre — ni les réduire les uns aux autres ni les isoler. Leurs connexions ne relèveraient-elles pas de la pensée dialectique ? Le certain, c'est que le rapport de ces termes fait problème. Le problème disparaît lorsqu'on les confond et plus encore lorsqu'on les identifie ; ce qui caractérise comme nous allons le voir le *structuralisme*.

Avant de définir, suivons une image très proche du concept.

Sur la plage, je ramasse un coquillage desséché ; je l'examine ; je le trouve beau, délicat, parfait à sa manière et satisfaisant pour mon esprit comme une Idée matérialisée. Je vois qu'il est doté d'une *structure* prodigieusement fine symétries, lignes et courbes, stries, lobes ou spirales, dentelures, etc. C'est bien une structure (malgré l'importance des lignes continues), où les discontinuités sont évidentes, et notamment les symétries et dissymétries. J'admire la finesse des détails dans chacun d'eux je découvre de nouveaux détails et de nouvelles finesses. J'admire. Je vais décrire soigneusement ces structures et partir d'elles pour connaître les êtres vivants que ces coquilles ont contenus. Bonne méthode car le coquillage est là, devant moi, stable, solide, précis. Vais-je oublier cependant qu'il n'est qu'une œuvre et un « produit », et le produit d'un rapport, celui d'un être vivant avec son environnement ? Cet être vivant, si je le retrouve dans une coquille analogue à celle que j'ai ramassée, je le vois mou, gluant, informe (en apparence) ; détaché de sa coquille, comme il en diffère ! Et pourtant c'est lui qui l'a sécrétée ; il a pris cette forme ; il se l'est donnée. L'être vivant, la forme vivante, c'est l'ensemble la coquille et l'animalcule gluant que mon couteau a pu séparer. Cette masse de cellules a des fonctions sécréter sa coquille, c'est pour le moins une fonction (ou plusieurs) et la coquille a une fonction (ou plusieurs). Si je considère seulement la coquille, je mets l'accent sur ce qu'il y a de défini, de fixé, et aussi de mortel, et de mort, dans la vie. Echappant au devenir dans le devenir, la coquille — produit ou œuvre de vie — ne vit pas. Sa description permet de *classer* les genres et les espèces, d'après des distinctions claires (logiques par différences spécifiques). La coquille pourtant n'est jamais qu'une chose, témoin d'un arrêt de la vie, rejetée sur le sable mort par la mort, hors de la vie inlassable, celle de la mer, celle de l'espèce vivante qui continue. Avec sa perfection et sa beauté, éclairant la vie et son œuvre, éclairant la beauté, la coquille jette sur le monde une cruelle lumière. Pourquoi la vie ne peut-elle se passer de cette armature plus « belle » qu'elle, et qui persiste après elle ? Qu'y a-t-il donc de mortel dans la perfection et la beauté ?

Cette interrogation, limite commune du rêve et de la science, de la connaissance et de l'art, va d'ailleurs trop loin de son côté. Elle romantise à sa manière en privilégiant la mobilité et l'informe. Pas un instant nous ne devons oublier à quel point diffère de la

coquille « l'être » qui l'a secrétée. Pas un instant, nous ne devons oublier le problème que cette question contribue à poser dans toute sa force. Au sein de l'universel devenir qui crée et qui détruit, qui affirme et qui nie de sa négation en acte, comment et pourquoi constatons-nous des stabilités (relatives), des contours définis et relativement constants, des régularités, des formes qui naissent et se maintiennent, qui se produisent et se reproduisent, au sein des interactions innombrables ? Parmi les figures du devenir continu, le cycle et la spirale, comment y a-t-il des *structures* discontinues et dotées de propriétés définies, polygones, polyèdres, groupes, arbres, réseaux ? Dans le devenir cosmique, quel est le secret de la Terre, sphère stable encore que promise à la mort ? Dans l'histoire de l'homme, quel est le secret de la vie quotidienne ?

Selon notre éclairage, au cours de notre recherche, les maisons, les quartiers des villes, les villes elles-mêmes, en un mot la morphologie, tout ce que la description constate, nous apparaissent à l'image de la coquille. L'économiste peut les apercevoir autrement, et relier cette morphologie à d'autres concepts, celui de force productive par exemple. Il a raison, de son point de vue, auquel nous pourrions nous référer en le considérant parfois comme primordial. Pour nous, la description morphologique permet un classement ; elle renvoie à la découverte de ces êtres vivants cachés, informes (en apparence), gluants et mous peut-être, que sont les groupes qui ont secrété ces coquilles, à leur saisie dans la quotidienneté. Cette vie quotidienne se cache ; quand le coquillage vit, il se ferme devant nous. Mort ou moribond, il bâille. Mais n'abusons pas de l'image...

La vie quotidienne, nous l'avons déjà partiellement rattachée à la notion de l'informe ou informel. En un sens, elle fait partie de l'*a-structurel*, selon l'expression employée par Georges Gurvitch dans les discussions et dans les polémiques contre le « structuralisme » contemporain, dans un but précis montrer les limites du concept de *structure*. Pour Georges Gurvitch, les formes de sociabilité sont a-structurelles. Les structures apparaissent à l'échelle macro-sociologique, mais à cette échelle, les phénomènes débordent la structure ; ils enveloppent des éléments non-structurés.

Toutefois, l'identification du quotidien avec l'a-structurel ne peut nous satisfaire. Une analyse plus fine s'impose. L'informel en apparence peut recéler une forme ou faire partie d'une forme. Reprenons l'image du coquillage. Le quotidien, différent de ce que

nous apprend la description des formes extérieures (la morphologie), ne s'en sépare pas. Il ne se confond pas avec une spontanéité pure et inconditionnelle, sorte d'effervescence absolue ou de vitalité primordiale, ce qu'évoque le terme « informel ». N'aurait-il pas de fonction ? Au contraire, de multiples fonctions s'accomplissent dans la quotidienneté et contribuent à la définir. Nous devons, pour arriver à la connaître, d'abord distinguer forme, fonction, structure et ensuite chercher leurs connexions. S'il y a du spontané, de l'informel et de l'a-structurel dans le quotidien, il y a aussi du « structuré » par les activités déterminées et parcellaires, par les fonctions relevant de la société globale, et enfin de l'organisé par les appareils existant à l'échelle « macro » dans la société globale. Plus encore l'informe ou informel en apparence peut à l'examen révéler des formes et des structures ou s'atteindre à partir de modèles. Ainsi le plus contingent et le plus accidentel apparaissant dans le quotidien peut contenir et traduire et parfois trahir les tactiques et stratégies des groupes. L'analyse ne s'arrête jamais devant un résidu entièrement irréductible. En ce sens, nous accepterions ici certaines conclusions (pas toutes) de Gilles G. Granger (1). La forme et le formel, dans les phénomènes sociaux, interviennent jusque dans les profondeurs du contenu (sans pour autant absorber, résorber, épuiser le contenu). Ils y introduisent du logique (des oppositions, des disjonctions, des polarisations), à travers les multiples effets du langage ou des décisions. Il y a donc des structures cachées qu'atteint en les reconstruisant selon des schémas (ou modèles) la pensée formelle (2). Ce qui échappe au premier abord à la structure peut révéler des déterminations structurales d'une extrême importance dans le devenir concret, à savoir les stratégies, les options et les choix. Bref, le rapport « conjoncture-structure » est profondément dialectique. Non seulement la structure renvoie à la conjoncture dans une implication réciproque, non seulement la connaissance doit se placer tantôt dans la perspective de la structure (de la stabilité relative), tantôt dans celle de la conjoncture (du devenir), mais la structure est en un sens conjoncturale et la conjoncture contient du structurel. Du point de

1. — *Loc. cit.*

2. — Il ne s'agit donc pas de « structures latentes » au sens de ces termes dans les travaux des sociologues américains (Lazarsfeld, Guttman). Cf. l'ouvrage récent de Gilles-Gaston Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*.

vue de la structure, la conjoncture se compose de hasards et d'interférences. Du point de vue de la conjoncture, la structure n'est elle-même qu'une réussite momentanée et vulnérable, gain ou perte dans un jeu complexe. Chacun des termes peut se considérer tour à tour comme nécessaire et comme accidentel, comme fondant l'acte libre et comme l'interdisant, comme échec et comme chance. Dans la dissolution d'une structure (la déstructuration qui commence avec la structure en son propre sein) d'autres éléments structureaux apparaissent, ceux que désignent ces termes : stratégies, options, décisions, informations, etc. *L'événement* à tous les niveaux, à toutes les échelles de la société, n'est donc pas irréductible. Même une Révolution se prépare, en tant que phénomène total et effervescence créatrice ; elle entre dans des stratégies, ou les bouleverse ; elle ne surgit pas de l'inconditionnel. Le « vécu » et le global, le quotidien et le total ne se séparent jamais complètement. Ce qui apparaît comme conjoncturel dans l'un peut apparaître comme structural dans l'autre ; ce qui apparaît comme événement dans l'un peut apparaître comme stratégie dans l'autre. Exemple remarquable : la confusion déjà maintes fois signalée du *public* et du *privé* qui caricature leur dépassement annoncé par Marx dans et par la praxis révolutionnaire. Cette confusion a personnalisé et « privatisé » le pouvoir et rendu publique la vie privée tout en la « re-privatisant ». Au niveau de la société globale, c'est une situation conjoncturale résultant de l'interaction des pouvoirs étatiques avec les moyens nouveaux mis à leur disposition par les techniques modernes. Au niveau du quotidien, c'est une véritable structuration. Au niveau de la société globale, à l'échelle de l'Etat et des pouvoirs, des stratégies s'en servent. Au niveau du quotidien, de multiples événements en dépendent, et la forme elle-même des événements. Une certaine fonction sociale, celle d'information et de communication, s'accomplit ainsi en prenant une forme qui n'a avec la fonction aucun lien d'absolue nécessité.

A nouveau renvoyés au rapport « conjoncture-structure » nous sommes loin de l'avoir épuisé dans les situations concrètes où il se rencontre. Tour à tour la conjoncture nous apparaît comme pression du devenir (infini et continu) sur la structure, comme éclatement virtuel de celle-ci, — comme objet de détermination rigoureuse, relevant d'une logique (logique de la décision, théorie des stratégies) ou d'une théorie formelle (théorie de l'information). Tour à tour la structure nous apparaît comme l'élément solide et stable,

et comme la fragilité toujours remise en question, toujours compromise, résultat précieux et momentané du devenir et de l'histoire. Point d'appui de l'action et de la liberté, donc d'une désaliénation, elle devient aliénante dès que fixée ; mais dès que fixée et représentée, le devenir déjà la démantèle.

Essayons de pousser plus loin l'analyse du rapport « conjoncture-structure », en opérant sur un cas déterminé. Le « vécu » quotidien peut et doit se décrire avec le langage. Or le langage n'a pas le privilège d'exprimer totalement le vécu. Œuvre conjoncturale, celle d'une société, mais fortement structuré, moyen d'action et de communication mais plus et moins que simple instrument au service d'une volonté et d'une fin conscientes, le langage peut difficilement passer pour l'incarnation de la Raison universelle. Il correspond à un niveau déjà socialisé et filtré de l'expérience en général, du vécu (individuel) en particulier. Il ne coïncide ni avec une Raison capable de tout saisir et de tout dire sur le champ, ni avec le véhicule social d'une conscience individuelle adéquate au « vécu ». Il en résulte que le vécu se situe dans un « vivre » plus large ; sa formulation verbale focalise ou éclaire une zone (un niveau) au sein du vivre. Le « vécu » en un sens est œuvre de l'individu, actualisation d'un projet dans un « vivre » que constitue la praxis sociale, œuvre générale des groupements en relation. Le rapport dialectique « vécu-vivre » dans lequel le langage intervient comme médiation et troisième terme échappe partiellement au langage, donc à notre logique et à nos instruments d'analyse (qu'il importe dès lors d'affiner). Pourquoi ? Parce que le langage entre dans ce rapport ; il s'y trouve englobé au lieu de l'englober. Le rapport « vécu-vivre » reste donc *inconscient* (sauf cette médiation qui prend une réalité exagérée et paraît, dans une auto-illusion spontanément produite et constamment reproduite, coïncider avec le rapport en absorbant ses termes). Nous ne savons pas comment nous vivons, et cependant notre conscience ne peut se définir que comme conscience du vécu et de notre vie, de nos actes individuels dans la praxis sociale. Le terme « inconscient » ne désigne plus une substance mais une situation. Il se relativise et se « sociologise ». En ce sens, *l'inconscient, c'est la conscience*. Véhiculée par le langage, ou plutôt liée immédiatement à lui et coïncidant en fait avec le « dit », elle ne sort pas de soi, même quand elle se tait en proie à « l'autre », puisqu'elle ne consiste pas seulement en « dit » mais aussi en « non dit » ; elle se scinde en deux, le « vécu », l'éprouvé, le



noyau de l'expérience — et le « vivre », contexte et horizon du « vécu ». La conscience dès lors se poursuit à travers « l'autre », alors qu'elle est pour elle-même « ce qui est ». Cette situation perpétuellement tendue d'une réalité qui coïncide avec soi comme avec sa médiation et son instrument — le langage — et qui pourtant se pourchasse sans arrêt, cette situation paradoxale la stimule ; il lui faut sans cesse « prendre conscience » du vivre, de « l'autre » et de soi. Le langage doit toujours s'ouvrir, aller plus loin et plus profond, saisir autre chose tant vers le noyau obscur et clair du « vécu » que vers l'horizon clair-obscur du « vivre ». Chercher ainsi « autre chose », c'est pour la conscience qui parle et qui se parle la seule voie qui lui évite de tomber dans une aliénation, celle qui consiste pour elle à prendre pour acquis (pour son « être ») ce qui a été dit, à considérer la médiation comme la réalité et le langage comme entité définie et définissante. Il en résulte que l'antérieur à ce qui va être dit et parlé est aussi postérieur à ce qui fut dit (ou non-dit). Le postérieur du dit et non-dit est antérieur à ce qui va être dit. Le niveau « pré-linguistique » ou « inconscient » est en même temps « supra-linguistique ». Les deux niveaux, l'infra et le supra, se recourent. Ils sont toujours relatifs l'un à l'autre et définis l'un par l'autre dans une conjonction toujours renouvelée.

Pour atteindre ce rapport hautement complexe, peut-être avon-nous une clé la structure grammaticale de nos propositions. Les énoncés pratiques formulent le vécu. Le groupe des pronoms fournit à ces énoncés une structure *je, tu, il — nous, vous, ils — je et moi — on et eux*. Les éléments de ce groupe entrent dans des configurations ou constellations diverses, tantôt binaires et disjonctives, tantôt tri-dimensionnelles. Les termes en rapport s'excluent et s'incluent. Dans le rapport *je-tu*, le « *il* » (troisième terme) est tantôt exclu ou mis entre parenthèses (mais il y est encore !), tantôt explicitement présent. De même dans le rapport *je-nous*. Nous pourrions dresser une liste des oppositions et des constellations possibles

- je-tu-(il)* (*il* entre parenthèses) ;
- je-tu-il* (*il* inclus) ;
- je-nous-(il ou ils)* (*il* ou *ils* entre parenthèses) ;
- je-nous-il ou ils* (*il* ou *ils* inclus) ;
- je-vous-(il ou ils)* ;
- nous-vous-(il ou ils ou eux)* ;

nous-vous-il ou ils ;  
 nous-tu ;  
 nous-ils ;  
 on-je ;  
 nous-moi ;  
 etc.

Ces constellations sont en nombre fini. Elles ne sont même pas très nombreuses. Correspondraient-elles aux célèbres études qui déterminent et limitent le nombre des situations théâtrales ? On pourrait s'amuser à le montrer. Elles s'insèrent pourtant dans des situations pratiques inépuisablement changeantes, variées et mobiles, pleines d'imprévu. La *structure* serait donc bien l'aspect fini (déterminé, logique) d'un mouvement dont la *conjoncture* serait l'aspect infini et mobile. La conjoncture s'exprime dans une structure, et la structure signifie une conjoncture. Pourtant, la modification de la conjoncture transforme la structure et même la fait éclater. La structure tend à maintenir et à stabiliser la conjoncture. D'où entre elles un rapport dialectique dans lequel aucun des termes n'a une absolue primauté, mais où un troisième terme le devenir, joue le premier rôle. Rencontres, conflits, renversements possibles ont la plus grande importance. Le devenir ne surgit pas d'une spontanéité pure, dans ce qu'il a d'imprévu. Il prend la forme de l'avenir, c'est-à-dire du possible et du projet. La conjoncture ici encore s'analyse elle recèle les tactiques et stratégies des « je » et des « nous », des « tu », des « on », des « eux ».

Remarquons que chaque élément structurel contient virtuellement ou actuellement tous les autres. En particulier, le « je » et le « moi » enveloppent des « nous » et des « vous », des « toi » et des « eux ». Ils ne s'isolent pas. Ils ne peuvent se déterminer par eux-mêmes. Entre « je » et « moi », dans « moi » et « je » et leur rapport, il y a le langage, la société, le monde. Tel élément structurel peut se polariser, se focaliser, passer au langage, devenir noyau ou foyer — ou bien, au contraire, cesser de s'accroître, s'estomper ou s'obscurcir. Dans cette dernière conjoncture, la région accentuée (polarisée, focalisée) se déplace ; elle se transporte ailleurs. Ce qui perd l'accent ou le poids ne cesse pas pour autant d'exister et d'agir.

Lorsque je dis : « je » et que j'accroître ma présence, ma volonté ou ma réflexion, le « nous » (interaction des individus, ou groupe social dont « je » fais partie avec sa conscience, ses normes et

valeurs — ou encore société globale avec sa représentation et ses comportements régulateurs) s'estompe ; le social devient « inconscient » ; il continue d'agir ; ma réflexion peut reproduire une représentation sociale en lui ajoutant la chaleur de la présence personnelle ; ma décision peut se fonder sur une norme ou une valeur, sans même que je m'en rende compte, de telle sorte que je m'attribue avec force ce qui me vient d'ailleurs. Le « nous » est alors le contenu, et plus encore, la *loi* de ma conscience et son « être », à condition de n'accorder à ces termes aucun sens ontologique, substantiel et absolu. Le « nous » ou plutôt les « nous » sont à la fois extérieurs et intérieurs au « je » et au « moi » ; ils les déterminent sans que cette action ait le caractère d'une pression brutalement externe. Et même le « je » ne se distingue du « moi » qu'au sein de « nous » et dans la mesure où le « nous » autorise cette scission, la rend possible et inévitable. Elle n'apparaît qu'à certains stades de l'histoire, dans certaines sociétés (dans la nôtre !). La distinction du « je », du « moi », du « nous », s'opère dans un « nous » spécifié. Le « je » prend sur lui l'accent ; il éclaire certaines parcelles du « nous » et les focalise. Le « moi » enveloppe la pluralité en profondeur du « nous » ou plutôt des « nous ».

Mais qu'advient-il si je prends la parole au nom d'un groupe (famille, amis, association, etc.) ou si je prends une importante décision légitimée par les normes et valeurs de ce groupe, par les conduites et représentations régulatrices de la société globale ? Alors, « je » parle et « je » décide ; et cependant, « je » et « moi » s'estompent. Ce que je suis devient inconscient. Je puis même méconnaître mes sentiments et mes intérêts, négliger ce qui me tient à cœur, en devenant méconscient. Le « nous » se localise et se focalise. Il devient centre et noyau de conscience. « Je » et « moi » ne disparaissent pas. Ils figurent dans la constellation. Ils agissent. C'est bien moi qui parle et qui décide, mais en tant que nous. Le « je » et le « moi » tombent dans une inconscience relative.

Il en va de même lorsque « je » se place au point de vue du « toi » et y parvient au cours d'un dialogue. Alors le « nous » liant le « je » et le « toi » passe au premier plan ; d'abord préconscient mais supra-conscient, il devient foyer ou centre de conscience active, cependant que le « je » comme tel devient « inconscient ».

Cette dialectique de la conscience (c'est-à-dire de l'infra et du

supra-conscient, du passage de l'inconscient relatif à la conscience relative) correspond aux moments dialectiques « vécu-vivre », « conjoncture-structure », « quotidienneté-globalité ». Il est clair que les *signes* (les mots je, tu, il, etc.) jouent un grand rôle. Ce sont des constantes relatives, des cristallisations, des noyaux à la fois de conscience et de communication. Créent-ils ce qu'ils signifient ? Oui et non. Prise absolument, cette thèse extrapole. Prise relativement, elle est vraie. Le langage, fait social, est partie prenante dans tous les faits sociaux. Il en fait partie. Donc il est élément actif de tout phénomène social. Il contribue à le susciter, à le fixer. Le réel et le possible, l'actualisation et le projet passent par lui. Il ne crée pas historiquement l'œuvre qu'il permet. Dans les sociétés comme la nôtre, où l'individu arrive à s'exprimer (non sans mal) parce qu'il parvient (non sans difficultés) à exister, les individus ont créé leur expression. Une fois constituée, elle agit. Elle crée des individus. Les signes interviennent comme tels. Ainsi les mouvements dialectiques indiqués plus haut s'enchevêtrent avec un mouvement encore plus complexe : « expression-signification », qui se déroule au sein de la société globale.

Nous parvenons ainsi à relativiser l'inconscient, à le concevoir socialement en le reliant à la notion un peu vague en elle-même du « vécu », c'est-à-dire ici du quotidien. L'étude de l'inconscient ainsi défini dans le rapport « conjoncture-structure » pour l'être conscient que nous sommes, pourrait se relier à une sémantique et à une séméiologie générales, vu l'importance des signes, mais sans attribuer à cette étude du langage un privilège, celui de livrer l'essentiel.

Selon ce modèle, nous pouvons déjà discerner une forme concrète d'aliénation dans la quotidienneté. L'aliénation ne vient pas seulement des normes et modèles que nous déterminons de nous-mêmes. Elle ne vient pas seulement des conduites prégnantes et images fascinantes qui nous arrachent à nous-mêmes. Elle vient de notre initiative et de nos actes, quand elle naît de la méconnaissance du niveau auquel se situe la conscience. Si je confonds le « je », le « moi », le « nous » — si je les mélange, si je néglige la distance entre ces niveaux — une aliénation s'introduit. « Je » se prend pour « nous » et pire encore pour « eux ». Si j'oublie le décalage entre ces termes, si je laisse en optant pour un terme tel autre dans l'aveugle nécessité, si je néglige des conflits inaperçus en admettant la cohésion de l'ensemble, « conscience » et « inconscience », connaissance et méconnaissance se brouillent et s'intervertissent. Le « mécons-

cient » triomphe. Or, la pratique sociale apprend avec le langage à passer du « je » au « nous » ou inversement. C'est un apprentissage culturel assez grossier, une technique verbale structurante et structurée. Les termes « structure » et « technique » risquent ici d'induire en erreur. Ils évoquent la solidité. Or, les techniques sont ici aléatoires, et les structures sociales de la conscience, que nous tentons de cerner, à la fois étrangement fortes et singulièrement fragiles ; elles se fondent effectivement, à l'échelle individuelle, sur des mots. D'où l'éventualité constante d'un *mésusage* des mots et d'une *méconnaissance* des rapports.

Nous avons, dans ce qui précède, soigneusement distingué les concepts (forme, fonction, structure) pour mieux saisir les connexions. Nous pouvons procéder de même pour *système* et *structure*. L'emploi du mot « système » est aussi vague et obscur que celui du terme « structure ». On tend à les identifier, dès lors qu'on insiste sur certains traits de la structure — la cohérence, la logique interne, le tout dans lequel les éléments se répartissent et se maintiennent selon une loi immanente. Le terme « système » était faussement clair, parce qu'on l'utilisait aussi bien pour désigner du « réel » (système de parenté, depuis Morgan) (1) que des constructions conceptuelles (les « systèmes juridiques » par exemple, ou les « systèmes politiques ») et de pures abstractions (les « systèmes philosophiques »). Dans tous ces cas, c'est bien le caractère d'équilibre, de cohésion interne, qui l'emporte. Encore faut-il, savoir d'où provient ce caractère — de la logique, du réel ou des deux. Si l'on ne répond pas à cette question, le concept reste équivoque, d'où peut-être l'ambiguïté de la notion de structure dont on se demande toujours si elle est construite (modèle) ou constatée (essence), ou mixte entre ces deux pôles.

On pourrait peut-être réserver le mot « système » (dans les sciences sociales) aux structures qui reproduisent leurs propres éléments dans une régularité périodique, imposant ainsi au temps social la forme du cycle. C'est là une forme (parmi d'autres) de cohérence et de temporalité, caractérisée par un processus circulaire — les éléments changent, leurs connexions durent. Prenons un cas intéressant, qui fut l'objet de travaux considérables (en Italie et en Allemagne plus qu'en France), travaux un peu oubliés, de sorte que des

1. — Cf. le texte d'Engels, *L'Origine de la Famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Editions Sociales, 1954, p. 34.

recherches analogues ont provoqué une grande surprise : *les systèmes de culture* (au sens agricole de ce dernier terme). Il est évident que les groupes de paysans, dès la fixation au sol et la constitution de villages, ont dû organiser la production en tenant compte de tous les éléments, terroir, climat, population, besoins et ressources en main-d'œuvre, plantes à cultiver et techniques, etc. Bien entendu, cette organisation ne se fit pas, dans les communautés paysannes archaïques, selon notre type de pensée rationnelle et opérationnelle. L'équilibre indispensable fut atteint par tâtonnements empiriques, sous couvert de représentations et de symboles, selon l'ordre attribué au cosmos et à la communauté humaine, et enfin sous la direction d'anciens, de chefs et de prêtres. Les erreurs se payèrent cher : famines, crises de la communauté. L'auto-régulation mécanique intervenait probablement trop tard, et la sagesse devait prévenir les fautes et prévoir les erreurs. Quoi qu'il en soit, l'équilibre comportait la reproduction, dans un changement perpétuel, des éléments et de leurs rapports dans la pratique sociale encore inconsciente d'elle-même. Le système de culture proprement dit groupait en un ensemble cohérent une série d'éléments de production : forêt (pour la cueillette, l'élevage, le bois), steppe, pâturages (pour les animaux) — terres arables (pour la production des céréales) — jardins (légumes) — vergers (fruits), plus d'autres éléments moins essentiels, mais dans certains cas importants (lieux de pêche, rivières, étangs, etc.). Il est clair que ces « paramètres » donnaient lieu dans des conditions définies (notamment par les techniques) à des combinaisons dont certaines étaient viables, d'autres optimales, d'autres enfin vouées au déclin.

La répartition équilibrée des divers « éléments » détermine un système. Le terme se justifie quand on pense à l'équilibre, à la cohésion nécessaire de l'ensemble. Un système agraire, bien défini, — notamment par les instruments et techniques agricoles utilisés — détermine le paysage, la structure du village et son rapport avec le terroir ; il détermine aussi une périodicité, c'est-à-dire un temps cyclique composé de cycles restreints. Les cycles larges furent bien-naux, triennaux, quadriennaux (c'est-à-dire qu'au bout de deux, de trois, de quatre ans, ou plus, les mêmes cultures réapparaissaient sur les mêmes terrains). Le cycle large de l'assolement enveloppait des cycles plus étroits : années, saisons, mois, semaines.

Dans un cadre général, les adaptations au terrain étaient toujours souples. Les groupements humains, unissant la sagesse et le savoir,

l'expérience et la constance, ont toujours tiré un merveilleux parti du terroir (tant que des interventions brutales, celles des conquérants ou des propriétaires fonciers, n'ont pas brisé leurs représentations du cosmos et leur sens de l'équilibre organique). Une telle sagesse n'a rien d'infailible ; elle intervient plutôt dans la correction des erreurs devant les catastrophes que dans leur prévention souveraine. Le problème de la classification des systèmes de culture est donc assez difficile à résoudre, vu la diversité des situations concrètes. Nous retrouvons ici les problèmes d'indices, de critères, de typologie, de modèles. Les systèmes considérés, malgré leur caractère incontestablement « systématique », ne s'identifient pas avec des systèmes logiques. Les agronomes et les historiens de l'agriculture ont donc proposé de nombreuses typologies, utilisant des indices et critères différents. Les uns — surtout en Allemagne — partent de l'élément prédominant (forêt, pacages, terres labourées, cultures fruitières ou maraîchères) non sans tenir compte de l'aspect dynamique pris souvent par le système (par exemple, les cultures itinérantes, ou la rotation par essartage et brûlis de forêt, etc.). D'autres prennent un critère négatif : étendue des terrains incultes, les jachères ; ils distinguent entre les cultures plus ou moins discontinues et les cultures plus ou moins continues. D'autres fondent leur classification sur les résultats de la technique ; ainsi le célèbre agronome Gasparin classait les systèmes de culture en « physiques » (naturels), « androphysiques » (habitat stable, intervention active de l'homme dans la nature, mais interruption de la culture par les jachères), « androctyques » (prédominance croissante de la culture continue et de la technique caractérisée surtout par l'apport d'engrais non produits sur place par l'exploitation). On peut même partir d'un critère purement économique (commercialisation des produits, échanges), d'un critère purement technique (les instruments) ou d'une évaluation purement quantitative (produit brut, végétal ou animal, par unité de surface ou par tête).

Le caractère rigoureux du système considéré ne supprime pas le problème méthodologique et notamment celui du *type*. Il ne supprime pas davantage celui du rapport entre historicité et structure. La « systématisme » n'exclut en rien la complexité des faits. Notons d'ailleurs que les techniques nouvelles (les « progrès techniques ») ne se contentent pas toujours de modifier les systèmes et structures existants. L'histoire dans de nombreux cas opère par éclatements, par mutations brusques accompagnées de crises et de drames. Parfois,

les leaders de telle société croient atteindre un équilibre définitif (comme dans le cas de la moyenne exploitation céréalière, rationnellement gérée, du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours). Par malheur les techniques modernes ont purement et simplement brisé les systèmes considérés, les structures, les périodicités et rythmes. Dans des conditions favorables (moyens techniques, étendue des terres), la liberté d'initiative devient telle que rien dans la nature ne s'oppose aux options, choix et projets de choix. Les questions de rentabilité, de rendement, de moyens financiers, de marché ou de planification, de tactique et de stratégie, remplacent les vieux « rythmes » imposés par les rapports de l'homme avec la nature. Rythmes, cycles, régularités antiques, représentations ancestrales du cosmos et de l'action humaine, tombent en pièces de nos jours.

Et cependant, les anciens systèmes n'ont pas disparu. Ils se perpétuent et se prolongent de multiples manières, en acte et pas seulement dans des survivances (à moins de nommer ainsi tout ce qui ne résulte pas des dernières venues parmi les techniques). Même dans les campagnes des pays industriels, et sauf dans les contrées de cultures spécialisées menées avec les techniques les plus récentes (comme le « corn belt » aux U.S.A.), nous reconnaissons de multiples traces des anciens systèmes de culture. Ils prédominent encore dans les régions et pays dits « sous-développés ». Les représentations correspondantes, notamment celles liées aux cycles et rythmes cosmiques, n'ont pas davantage disparu. Sans doute persistent-elles en connexions avec d'autres phénomènes humains, connexions que nous aurons à étudier.

Ce que nous venons de résumer, à propos des systèmes agraires, pourrait se dire, « mutatis mutandis », d'autres systèmes. Laissons de côté les rapports de parenté, très étudiés. Considérons les systèmes musicaux. L'histoire révèle l'existence de nombreux systèmes musicaux (découpage du continuum sonore, gammes, emploi de ce matériau, etc.) tous cohérents. Ce trait, la cohérence, devient conscient et prédominant au cours d'une rationalisation qui se poursuit en Occident, commence chez les Grecs et arrive à son apogée au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le système tonal, élaboré à cette époque, fait partie intégrante d'une rationalisation remarquable dans tous les domaines et de tous les rapports. C'est véritablement un système, sa logique ultime (à savoir l'harmonie tonale) commandant les autres aspects de la création, le chant, l'emploi des instruments et des voix, les rythmes et périodicités du retour des sons et de leurs com-



binaisons. Dès lors le système tonal s'impose dans la vie sociale — les chansons et les airs populaires obéissent aux lois de la tonalité. Puis vient un double phénomène, également remarquable sous ses deux aspects — persistance, réminiscence et reviviscence des systèmes archaïques — éclatement sous la poussée technique du système tonal rationnel et de toutes les structures antérieures.

Ces constatations suggèrent une hypothèse (qu'en fait nous avons précédemment formulée avec d'autres mots et déjà retenue). Il y a des systèmes partiels, se manifestant parfois sous un double plan, celui de l'esthétique et celui de la vie courante, pour le système tonal (nous ne considérons pas les chansons comme extérieures à la vie quotidienne ; une symphonie se rattache à l'art savant, une chanson populaire fait partie de la dimension ludique du quotidien et du social, dimension que nous nous attachons à mettre en lumière). Ces systèmes se font remarquer par leur cohérence même quand on ne l'aperçoit pas dans la trivialité quotidienne ; c'est cette cohérence qui leur permet de subsister longuement, tels ces systèmes agraires que nous observons encore dans nos campagnes tant soit peu « sous-développées ». Dans la pratique, ces systèmes se présentent comme des cercles vicieux qui emprisonnent A suppose B, qui suppose C, qui suppose A. Que de fois, dans la quotidienneté, fait-on cette remarque « Mais c'est un cercle vicieux ! ». Le système a pour caractère la circularité et le cycle, la périodicité et le retour répétitif. Nous nous proposons donc l'inventaire et le dénombrement de ces systèmes partiels — systèmes agraires — logique et discours en général, emploi du langage — musique, peinture, architecture surtout, en tant que pénétrant dans la vie courante — liens de parenté et de relation, systèmes de rites, de cadeaux et d'échanges — systèmes de signes ou séméiologiques dans les manières, le vêtement, etc.

En un sens, la quotidienneté se compose de tels systèmes partiels, juxtaposés sans liens rationnels, avec leurs implications et conséquences — temporalité, rythmes, périodicité, retours et répétitions organisés, œuvres spécifiques et symbolisations. Ces systèmes sont distincts et disjoints. Certains d'entre eux reproduisent ou prolongent d'anciens « systèmes » dominants, comme par exemple les systèmes agraires ou les systèmes cérémoniaux. La plupart sinon tous sont en décalage sur les techniques « modernes », qui tendent à les rejeter dans l'anachronique et surtout à les briser. Nous aurons

à décrire ces débris qui portent encore les traces visibles des fortes structures qui les soutinrent et s'y inscrivent.

Le *structuralisme* procède en privilégiant absolument la structure, dans laquelle il absorbe les autres termes considérés, avec les rapports qu'ils désignent. Il la substantifie, bien qu'il s'en défende, en la présentant comme essence et comme intelligible, conciliant ainsi tardivement l'ontologie aristotélicienne avec un platonisme qui n'ose pas dire son nom. Le stable devient à la fois acte et forme, prototype et modèle de réel. On laisse ainsi de côté à la fois une certaine élasticité ou plasticité des structures, les contradictions internes et l'action profonde du négatif, c'est-à-dire du temps.

Les structures permanentes (relativement), celles qui « réussissent » pendant un laps de temps, ont résisté pendant ce temps à l'action du temps. Elles se maintiennent. Mais comment ne pas supposer aussitôt que pendant ce même temps des structures (espèces vivantes, groupes sociaux, comportements et attitudes mentales) n'ont pas disparu, en nombre beaucoup plus considérable peut-être que celui des structures qui ont survécu, florissantes ou misérables ? La négativité du temps opère. Les lacunes dans nos classements sont révélatrices et nous ne pouvons réduire la préhistoire, celle de la vie et de l'homme, à une juxtaposition de fossiles biologiques et sociaux, à une collection de coquilles mortes et d'ossements. Impossible d'éluider cette hypothèse, à moins de confondre le structuralisme avec un formalisme théologique. En suivant ce fil, nous trouvons le hasard non seulement dans les combinaisons internes des éléments structuraux, mais en dehors et dans les rapports des combinaisons avec l'environnement. Réussite et permanence relatives d'une combinaison ne résultent pas uniquement de son « essence », de sa stabilité et de sa cohérence interne. Le secret des réussites se trouve aussi au dehors, dans les échanges avec la nature, les autres espèces, les autres groupes. Toutefois, le hasard lui-même apparaît tôt ou tard comme déterminé et nécessaire, tant dans ses éléments que dans leur combinaison et leur « réussite ». La cohésion interne apparaît de façon claire quand les autres structures ont disparu par usure ou rupture. Il arrive aussi que les groupes cohérents, donc stables, restent stagnants. A l'importance de leur gain, dirait Hegel, on mesure leur perte. Le jeu n'est d'ailleurs ni entièrement conscient, ni entièrement inconscient ; il laisse place à l'intelligence et à la bêtise, à la sagesse comme à la folie. On pourrait tirer de ces indications le schéma d'une historicité spécifique et l'ébauche d'une

histoire dramatique, laissant place à la rationalité (y compris celle des nombres et celle du jeu).

Ainsi délimité et limité, le structuralisme contient beaucoup de vérités. Il en a découvert quelques-unes. Nous n'opposons d'ailleurs pas au structuralisme comme doctrine un conjoncturalisme. En lui assignant sa place et sa part, nous ne tombons pas dans un éclectisme. Nous nous efforçons de situer les unilatéralités dans une dialectisation progressive des concepts. Les arguments qui précèdent confirment des vues déjà formulées. Nous acceptons en la limitant la notion de structure. Nous disons le structuralisme, en valorisant exagérément les structures, compromet la notion. (En bref « le structuralisme contre la structure »). Le pur structuralisme, malgré ses efforts, laisse échapper l'historicité comme la diversité des réalités sociales. Il trouve son terrain d'élection dans les groupes archaïques et dans les survivances. Il échoue devant les *processus* en tant que modalités historiques d'un devenir qui brise les obstacles. A notre sens, la méthode purement structuraliste (si toutefois ces mots ont un sens) ne peut aborder les problèmes du monde moderne. Elle tend, aussi bien que l'empirisme, à exclure la pensée dialectique (encore qu'elle n'y parvienne pas). En exagérant l'importance des stabilités, elle tend aussi à rejeter le concept d'aliénation (sans excepter sa forme extrême la réification). Elle réifie l'acte et l'œuvre, précisément parce qu'elle n'a pas une notion précise de l'aliénation et de la réification. L'école structuraliste entérine certains résultats fâcheux de l'extrême division du travail dans la pratique sociale et dans la connaissance. Elle les cristallise et les fige, les identifiant après les avoir séparés (1).

Nous retiendrons le concept méthodologique de *modèle* en précisant ses attributs et propriétés

a) Il affine certains traits du concept en général, de l'élaboration conceptuelle ou conceptualisation. Le concept classique, résultant un acquis expérimental et pratique, se tournait trop vers le passé, et aussi vers le simple. Le *modèle*, outil plus souple, explore du complexe et de l'aléatoire. Avec lui, la pensée devient « propo-

1. — La notion habilement tempérée de « *structure significative* » ne nous paraît pas échapper aux inconvénients du structuralisme en général. Pour qui la « signification » ? Du dedans, comment saisir une signification ? Du dehors ? Mais alors c'est un dieu qui la saisit, comme Esprit, ou simplement le « je » du penseur. Il ne peut y avoir de structure significative que de façon immanente ou transcendante, et les deux sont peu intelligibles.

sitionnelle » en un sens neuf : programmatique. Toutefois, si le « modèle » affine le concept, il ne peut s'en passer. Il suppose l'élaboration conceptuelle.

b) Le modèle, comme le concept, est une abstraction scientifique et un niveau d'abstraction. Toujours révisable, il ne peut passer ni pour une réalité ou entité immanente au réel sous les apparences des phénomènes (tentation ontologique, que n'évite pas le structuralisme), ni pour une norme ou valeur (tentation normative). La méthodologie des modèles interdit leur fétichisation.

c) Le modèle se construit pour se confronter avec l'expérience et la pratique (avec la « réalité »). Il sert, quand ce ne serait que pour apprécier l'écart entre lui et les faits, entre l'abstrait et le concret, entre le constat et le possible. Le modèle sert c'est un instrument de travail dans la connaissance. Seul le concept a la dignité du connaître.

d) Il ne peut être question, à propos d'un ensemble de faits, d'un modèle unique. Pour mieux saisir l'actuel et le possible, on doit construire plusieurs modèles. La confrontation entre eux a autant d'intérêt théorique que la confrontation entre l'un d'eux et le concret. Ainsi la diversité et la discussion se revalorisent dans le processus de la connaissance. Aucun modèle ne se suffit et ne peut prétendre à se suffire en arrêtant la recherche. Nous passons ainsi entre deux écueils ontologisme et criticisme, dogmatisme et empirisme (ou relativisme pur).

e) Le concept de *modèle* affine aussi celui d'hypothèse. Tout modèle enveloppe une hypothèse (au sens le plus large, théorique ou stratégique). Toute hypothèse aboutit à la construction d'un modèle, démarche intermédiaire entre l'invention de l'hypothèse et sa vérification. Le modèle transfère ainsi sur lui les qualités de l'hypothèse vérifiabilité, fécondité. Il doit permettre, comme le disait Politzer, de passer du luxe philosophique à l'économie de la philosophie, en dégageant l'hypothèse de la spéculation.

f) Le modèle, devant prouver sa fécondité, doit avoir un caractère opératoire ou opérationnel. Toutefois, ce trait ne doit pas se fétichiser. Les techniques opératoires liées à tel modèle doivent être examinées avec beaucoup de prudence et de méfiance. La fétichisation de ce caractère, qui le grossit, fait partie d'une idéologie bien définie le technocratisme. Le modèle opérationnel devient la propriété d'une bureaucratie et d'une technocratie, pratiquement et

théoriquement. Par ce biais, nous reviendrons vers l'aspect le plus inquiétant du structuralisme. La fétichisation du concept de « modèle » s'intègre à une stratégie, celle du groupe social des technocrates.

*Par la suite, nous construirons et proposerons deux modèles de la vie quotidienne dans la totalité sociale un modèle des besoins, un modèle des communications.*

## LES CATEGORIES SPECIFIQUES

1. *Le concept de totalité.*

Dans les paragraphes précédents, l'examen de l'outillage formel (instruments intellectuels) dans les sciences sociales, nous a perpétuellement mené vers des investigations concrètes, concernant notre objet : la vie quotidienne. Ici, l'inventaire des catégories spécifiques, déjà élaborées au contact du concret, nous obligera à des retours en arrière vers le formel. Comment s'en étonner ? N'est-ce pas le mouvement dialectique dans la pensée ? Nous étudions des catégories et concepts spécifiques afin de déterminer leur importance relative et leurs sphères limitées d'application. Le spécifique ne supprime pas le formel, le particulier ne supprime pas le général. L'ensemble doit constituer un outillage mental précis et souple.

Nous ne pouvons pas nous passer du concept de *totalité*. La théorie comme la pratique, quand il s'agit de la réalité humaine, enveloppent toujours une conception de la totalité (c'est-à-dire de la société et de l'homme), implicitement ou explicitement. Sans ce concept, pas de cadre de références ; pas de généralité, encore moins d'universalité. Sans lui, la connaissance elle-même cesse d'avoir une « structure ». Elle se disperse en études parcellaires, calquées sur la division du travail social au lieu de la dominer et de la connaître. Ce qui correspond dans les meilleurs cas à une attitude hypercritique, qui se détruit elle-même (car l'universel réapparaît sous d'autres vocables et parfois dogmatiquement mondialité, nihilisme ou post-nihilisme, culture, civilisation, etc.). Dans les cas moins favorables, études et disciplines parcellaires se dissolvent elles aussi en faits isolés, en poussière empirique. En fin de compte, la pensée ne bute même plus contre un obstacle, réel provisoirement impéné-

trable, limite momentanée de l'analyse. Elle s'enterre et s'enlise sous un amas de faits que de plus elle respecte et consacre comme tels. Il n'y a plus pour elle ni critère, ni hiérarchie des faits et des concepts, ni investigation portant sur l'essentiel (car il n'y a plus d'essentiel !). L'idée même de la connaissance comme totalité — comme universalité concrète — s'estompe et disparaît. Pour l'empirisme sans concepts, les faits se valent tous. En voulant particulariser la connaissance, on la détruit du dedans. Le « concret » tant cherché s'enfuit. L'hyper-concret est aussi abstrait que les généralités philosophiques.

En dehors de l'usage méthodologique de la totalité, nous devons aussi considérer son usage pratique. Sans une représentation (illusoire) ou sans une connaissance (vraie) de la totalité sociale, sans une *participation* (illusoire ou vraie — mieux vaut qu'elle soit vraie !) à la totalité sociale, aucun groupe particulier n'a de statut ni de certitude. Il ne se sent pas situé. Il lui manque la confiance en soi, en sa vitalité. Sa quotidienneté se défait en rapports inter-individuels, socialement contingents. Il lui manque du même coup la confiance en ses leaders, ceux de ses membres qui lui permettent d'affronter l'avenir et qui détiennent sa stratégie.

Ceci met en lumière un aspect de la démocratie. Sans participation effective et fondée (vraie) des citoyens à la totalité, pas de démocratie politique. Dans la démocratie, les groupes partiels ne cessent pas de s'affronter ; ils ont tactique et stratégie. Ils participent cependant à une totalité que leurs affrontements et rivalités (« conflits non antagonistiques » selon une terminologie répandue encore que pas toujours claire) ne détruisent pas. Sans exigence de totalité, la pratique et la théorie acceptent le « réel » tel qu'il est, les « choses » telles qu'elles sont fragmentaires, divisées, disjointes. Les activités, donc les individus, se « réifient » comme les choses, et se séparent à l'instar des choses. Cette exigence n'est qu'une autre face de la participation.

Sans le concept de « totalité », comment formuler, comment même concevoir une des lois principales du développement social et humain ? Voici cette loi. Chaque activité humaine, ayant pris forme définie dans la pratique sociale, veut l'universel. Elle prétend à l'universalité. Elle se veut totale. Elle tend effectivement vers la totalité. Elle se confronte donc avec les autres. Elle cherche, en devenant totalisatrice, à se les subordonner. Elle invente tactique et stratégie. Elle se réalise en *œuvres*, chaque œuvre résultant d'une

totalisation momentanée par prédominance de telle activité (esthétique, juridique ou législative, scientifique, philosophique, voire ludique ou poétique, etc.) et par conséquent de telle représentation, de telle tendance. Au cours de cette lutte acharnée, chaque activité atteint ainsi une totalisation dont elle est le noyau générateur et l'élément efficace. C'est justement ainsi qu'elle se montre partielle. Les limites se manifestent. Le moment de la totalisation se révèle aussi celui de l'échec. La structure contient en soi le germe de sa négation : la déstructuration qui commence. L'accomplissement précède le dépérissement, l'annonce et le provoque. La totalisation détermine mise en question, ébranlement, dissolution. Tous les essais doivent être effectués, toutes les hypothèses être tentées, toutes les tentatives de totalisation être mises à l'épreuve, avant que le résidu irréductible — la quotidienneté — ne trouve ses revendications, son statut et sa dignité avant qu'on ne pense à l'élever au niveau de la totalité par métamorphose consciente...

De quelles activités parlons-nous ? Des représentations religieuses et de la religion en général, qui se voulut universelle et se compromit dans sa lutte pour s'imposer. De la philosophie qui critiqua et voulut supplanter la religion, qui créa ses représentations et ses concepts et qui échoua dans le système absolu. De la science en général, qui traduisit ses ambitions et prétentions dans le scientisme et le technicisme, exhibant ainsi ses limites. Chacune des sciences particulières, notamment l'histoire, la psychologie, la sociologie, fournissait à son tour des hypothèses totalisantes et des représentations « structurantes ». L'économie politique saisit l'humain et le réduit au rang d'instrument de la production. L'Etat, puissance coercitive, prétend à l'universalité d'une façon visible aujourd'hui à l'échelle mondiale. L'art enfin, et la culture, produisent l'esthétisme et le culturalisme (1).

Cette conception des totalités fragmentaires (dont chacune se vide de réalité humaine après avoir voulu occuper entièrement cette réalité et d'ailleurs après l'avoir effectivement contenue et enrichie) nous semble rendre compte d'une part de l'histoire. Elle rend concret à une échelle très vaste — celle de la *Weltgeschichte*, de l'historicité mondiale — le concept d'*aliénation*. Chaque activité créatrice de représentations se révèle productrice et aliénante d'abord créatrice, puis aliénante, tant par elle-même que dans son

1. — Cf. *Arguments*, n° IX « Justice et liberté selon Nietzsche



effort pour absorber les autres ou les exterminer par une pseudo-critique qui prend volontiers la forme de la terreur et de la violence. De nombreuses grandes œuvres de culture et de civilisation peuvent ainsi se caractériser dans leur genèse — dans leur structuration et leur équilibre interne — par la prédominance d'une représentation qui ne détruit pas les autres mais se les subordonne. Les œuvres se déterminent par la hiérarchie de tous leurs éléments, résultat d'un effort et d'une lutte féconde, plutôt que par l'appartenance à un domaine isolable et descriptible : religion (et histoire de la religion), philosophie (et histoire de la philosophie), connaissance (et histoire de la connaissance), etc. Religion, philosophie, art, connaissance, apparaissent dans cette perspective plutôt comme des *types* d'œuvres que comme des domaines ou régions. Les œuvres relèvent d'une typologie qui possède déjà son vocabulaire. Chaque œuvre est un essai, résultant d'une hypothèse non représentée comme telle, mais présentée comme vérité, qu'un homme généralement appuyé par un groupe tente de porter au langage et ensuite à l'absolu. Chaque tentative, plus ou moins réussie, se voue à l'échec final. Chaque tentative cherche à réaliser l'homme et les buts de l'homme en les déterminant, c'est-à-dire en les créant. Chaque essai veut désaliéner l'homme et ses buts en les réalisant dans une œuvre totale. Chacun aboutit à une nouvelle aliénation, jusqu'à ce que la vie quotidienne devienne l'œuvre essentielle de la praxis enfin consciente.

Avec les mouvements dialectiques « aliénation-désaliénation-nouvelle aliénation » et « réalisation-totalisation fragmentaire-rupture de la totalité », le concept de négativité reprend vigueur. Chaque totalisation qui se veut totalité accomplie s'effondre, mais seulement après avoir atteint l'explicitation de toutes ses virtualités. Lorsqu'il se proclame *monde* à l'échelle humaine (donc finie) et seulement après cette illusoire et outrancière proclamation totale de soi, le négatif (la limitation, la finitude) que ce « monde » portait déjà et depuis toujours en soi, le ronge, le dément, le démantèle, et puis l'abat. Seule une totalité accomplie révèle qu'elle n'est pas totalité. A la différence des structures et systèmes pratiques qui éclatent et laissent des débris dans le « vécu », ces mondes idéologiques, mi-fictifs, mi-concrets, meurent lentement, avec des sursauts, au cours de longues agonies. Ils continuent d'agir, dans leur dépérissement. Ils gardent le prestige de l'accompli, du parfait. Ce sont de grandes œuvres.

Ce schéma que nous avons présenté comme une sorte de loi du monde (du rapport fini-infini ou totalité-éléments) vient de la philosophie. Hegel l'appliquait, mais incomplètement, puisque d'après lui son propre système et l'Etat lui échappaient. Venant de la philosophie, notre schéma contient une critique fondamentale de la philosophie. A la notion philosophique de totalité achevée et de système complet, nous substituons le concept de *totalisation*. Nous concevons les philosophies comme des essais ; les philosophes ont tenté de porter à l'absolu une représentation, c'est-à-dire une interprétation autant du « monde » que de la vie réelle des hommes. Ils ont toujours transformé en « monde » une hypothèse extraite de la vie réelle ; ils ont tenté des métamorphoses de la vie quotidienne en « mondifiant » ceci ou cela, de façon mi-fictive mi-réelle. Ils ont proposé une façon de vivre abstraite, un projet, une demi-utopie, une sagesse plus ou moins délirante. Alors que les grands artistes proposaient des œuvres d'art un « monde » immédiatement habitable pour les sens et l'émotion.

Marx, dans sa critique de l'hégélianisme, retourne contre la philosophie, système théorique, et contre l'Etat, système pratique, la conception hégélienne du devenir. Le *devenir-monde* est la loi du monde pour la philosophie, comme pour l'Etat ; mais la philosophie ou l'Etat ne deviennent « monde » que dans un dépassement qui s'accompagne de leur dépérissement. La philosophie et l'Etat se sont proclamés « mondes » en laissant de côté, sous eux, le monde réel la vie quotidienne des hommes. Pour se joindre au monde réel, pour devenir vraiment « le monde » en l'appelant aux hauteurs où ils se proclamèrent, il leur faut mourir. Tel est le sens philosophique des œuvres de Marx dites à tort philosophiques, puisqu'il y proclame une nécessité celle de la mort de la philosophie. Mort féconde, comme la lutte et la douleur de la lutte. La loi du monde promulgue la fin de toute activité une fois qu'elle s'est accomplie et son terme atteint, c'est-à-dire ses limites. Marx d'ailleurs n'a pas été jusqu'au bout de sa pensée. De même que Hegel soustrayait à la loi du devenir (à la loi du monde) le système philosophique, la religion et l'Etat, Marx recule devant certaines conséquences. Il soustrait parfois à la loi du monde, dans quelques textes, l'art et la morale. Il admet souvent que la fin de l'économique et du politique (la fin de ces aliénations et de leur dépassement) laissera place à l'art ou bien au règne de l'éthique. Nous ne soustrairons pas l'art et la morale à loi du monde. La

métamorphose de la quotidienneté exige aussi que dépérissent ces manières de métamorphoser fictivement le quotidien.

Si la pensée marxiste depuis Marx a complètement oublié la « loi du monde », si elle retombe en arrière (et avec elle la pensée philosophique en général) vers le système et vers le fétichisme de la politique et de l'État, nous ne devons que plus vigoureusement reprendre le labeur. Ainsi nous remplaçons la philosophie par une autre forme d'investigation, qui d'ailleurs la continue et utilise ses concepts. Nous tenons compte de l'expérience théorique de ces cinquante dernières années. En ce sens, nous disons que les efforts tenaces de certains philosophes pour maintenir ou raviver la philosophie la compromettent (en bref « le philosophisme contre la philosophie »).

Cette expérience théorique montre que les inconvénients du concept de *totalité* ne le cèdent en rien à ses avantages. Sans lui, pas de pensée théorique. Avec lui, la pensée théorique risque de s'engager dans le dogmatisme et de s'y égarer. La notion de *totalité* (ou même de *totalisation*) a des exigences impérieuses. Une fois mise en place, elle commande. Elle réclame *toute* la pensée, *toute* la connaissance, *toute* l'action. Elle dirige la connaissance ; elle oriente les investigations et les planifie. Elle tend vers une structure prégnante. Elle veut le pouvoir. Comment concevoir une *totalité* sans se placer de son point de vue ? En devenant dominante, la catégorie la plus générale tend à absorber les particularités, les spécificités, donc à négliger les différences et les types. Si j'ai conçu à partir d'une hypothèse large et fertile le monde, l'homme et la société, ensuite je vérifie ma conception. Ce qui n'y entre pas, ce qui ne me convient pas, je tends à l'éliminer, avec un mélange inextricable de bonne et de mauvaise conscience, de mauvaise et de bonne foi. Après quoi, je travaille sur thèses. Aux connaissances partielles, difficilement acquises, j'oppose un encyclopédisme superficiel, qui vient couronner à point mon ontologie. Plus de problèmes, sinon secondaires. Après avoir tout trouvé, c'est-à-dire trouvé le tout, je cherche et ne trouve plus rien. Une fois posée la *totalité*, le dogmatisme s'approche. Le total, c'est nous, c'est moi. L'homme total nous appartient.

Lukács a écrit, dans *Geschichte und Klassenbewusstsein*, que « Le règne de la catégorie de *totalité* est le porteur du principe révolutionnaire dans la science. » Cette formule paraît à la fois vraie et fausse. Elle était vraie au temps où le marxisme contras-

tait, comme seul ensemble puissamment structuré, avec les préoccupations parcellaires des savants non-marxistes. Depuis lors, du côté marxiste, la catégorie a révélé ses dangers ; du côté non-marxiste, elle a été adoptée. Structuralisme et culturalisme ont repris et même retourné contre le marxisme cette catégorie. Le premier totalise la structure en lui permettant d'absorber les autres concepts et réalités. Le second construit un tout cohérent, la « culture », avec divers éléments prélevés dans la praxis : outils, instruments, symboles, modèles, etc. Mettant en lumière leurs rapports, il constitue une totalité sur le plan de la culture. La formule de Lukács semble donc périmée. Nous subordonnons la catégorie de *totalité* à celle de *négativité* ou négation dialectique, qui nous semble plus fondamentale. De plus, nous considérons ici que le principe révolutionnaire, essentiellement critique (négatif), s'applique aujourd'hui à la vie quotidienne plus qu'à la connaissance en général ou à la société en général ; c'est notre façon de ré-introduire la science dans la praxis.

Méthodologiquement, la catégorie de « totalité » nous engage aujourd'hui dans des difficultés quasiment insurmontables. Sommes-nous à *l'intérieur* d'une totalité ? Laquelle ? Société bourgeoise ? société industrielle ? société technicienne ? société transitionnelle (mais vers quoi) ? Comment déterminer une *totalité de l'intérieur* ? Marx, pour penser la société bourgeoise comme totalité, commençait par déterminer le *possible*, le socialisme, et revenait vers le réel pour le concevoir dans le devenir, comme totalité vouée dans un proche avenir à l'éclatement révolutionnaire, de par ses contradictions internes. Ce processus de pensée s'obscurcit pour nous, tant parce que le capitalisme, contre toute attente, n'a pas éclaté sous la pression des masses prolétariennes dans les pays les plus capitalistes, que parce que la notion même de socialisme n'a pas gagné en clarté au cours de sa réalisation. Nous continuons à penser selon le schéma marxiste (du possible au réel et du réel au possible) mais sans trop compter sur lui pour clarifier le réel et le possible autour de nous. D'ailleurs, comment déterminer valablement une totalité en se plaçant *du dehors*, soit en deçà, soit au-delà ? Nous avons déjà remarqué l'obscurité d'un concept récent qui veut moderniser celui que nous examinons, le concept de la *totalité significative*. Pour qui et par qui se dégage la signification de la totalité considérée ?

Par conséquent, nous abandonnons la catégorie de *totalité*, en

tant que prise sans inclusion prépondérante du moment critique (négatif) et maniée de façon ontologique, normative, spéculative. En même temps, nous la reprenons dans un sens dynamique. Nous la dialectisons, d'une part en introduisant les concepts de *totalité partielle* et de *totalisation*, d'autre part en distinguant sans les séparer le *total* de l'*universel* (l'universel se pense dans la mesure où il se crée). La volonté de *totalité* reste indispensable, tant pratiquement (revendication de *totalité* et de dépassement des scissions, des divisions et des dispersions) que théoriquement. Pas d'action, et pas d'effort vers la connaissance sans cette option initiale la *volonté de totalité*. Sans elle, nous acceptons le « donné » empirique et parcellaire, le « réel » scindé et dichotomisé ; nous entérinons la division sociale du travail ; nous consacrons le morcellement analytique des activités, des fonctions, des actes et des gestes ; nous légalisons et nous érigeons en vérités les « *thématisations* » et les pseudo-mondes admis, donc les séparations.

La connaissance de l'homme social et de la praxis différerait ainsi des sciences de la nature par un acte initial : la volonté de *totalité*. Le mathématicien, le physicien, le biologiste peuvent s'en passer (encore qu'implicitement elle continue sans doute à porter leur recherche). Dans l'investigation de l'humain, cet acte inaugural — visant à ressaisir une *totalité* dispersée — est déjà *total*, ou plutôt *totalisant*. Il n'a rien d'un subjectivité individuelle ou individualiste. Il suppose une culture. Il comporte une sensibilité, une façon de percevoir, une certitude intellectuelle, une *revendication*, un mouvement de la critique radicale vers l'affirmation et à l'action. Ce que nous attachons ici à la critique et à la transformation de la vie quotidienne...

Cet acte initial institue une stratégie. Il se conçoit dans une stratégie dont il fait partie et qui comporte des articles complémentaires valoriser la connaissance comme élément de la praxis — refuser les séparations à l'intérieur de la praxis. Au nom de cette stratégie, ceux qui la mettent en action ne se résignent ni à l'impuissance de la connaissance, ni à la mise en condition de ceux qui la détiennent, ni à la remise des clés de la connaissance dans les mains des maîtres du moment. Ils luttent, d'autre part, non point contre les différences et diversités, mais contre les pluralismes qui — au-delà d'un certain point d'affirmation — scindent la *totalité* (exemple réformisme et révolutionnarisme — scissions ouvrières et syndicales — séparation par rapport au quo-

tidien et au global des revendications immédiates portant sur les détails et aménagements de la vie pratique, et des revendications politiques portant sur l'Etat et la vie sociale dans son ensemble, etc.)

Ainsi la notion de *totalisation* ne se conçoit pas ontologiquement, mais stratégiquement, c'est-à-dire programmiquement.

Toutefois, le « goulot d'étranglement » qui entrave la connaissance n'est pas encore brisé. Comment ne pas s'emprisonner dans un dilemme ou bien le tout comme point de départ, ou bien des parcelles ? Ou bien le général, ou bien des particularités ?...

L'issue et la solution, ne serait-ce pas la détermination d'un *phénomène total*, qui révélerait une totalité sans conférer sur elle puissance théorique ou pratique, sans permettre de la définir et de la dominer ? Le passage du phénomène à l'essence, opération spéculative qui mène vers le philosophisme et l'ontologie, nous nous l'interdisons. Nous prenons le phénomène comme tel ensemble de constatations, donc de différences constatées, les reliant, sans présomption ontologique. Le phénomène total peut donc se diversifier devant la connaissance et dans la pratique, sans garder l'unité d'une « essence » ou d'une « substance » et sans pour autant se perdre en fragments. Il laisserait place ainsi à la raison dialectique, qui tente perpétuellement de ressaisir un tout à partir des différences et des conflits de ses « formants ».

Comment appeler la totalité ainsi saisie à travers des aspects ou « formants » dont chacun se donne pour une totalité partielle et ouverte, de sorte que rien ne se détermine en soi ? L'humain ou l'homme. Nous saisirons donc un « phénomène humain total » en plusieurs déterminations dont chacune renverra aux autres, et selon un processus reconnaissable dans la praxis (pas seulement dans les abstractions et la théorie). En d'autres termes, les aspects ou formants du phénomène humain total constitueront une structure théorique ; en même temps leurs rapports et interactions pratiques constitueront le fondement d'un devenir, d'une historicité. Différences, rapports, conflits se présenteront en acte dans ce cadre de référence. Les déterminations permettront de définir des particularités historiques et sociales, sans pour autant conférer le pouvoir suprême (toujours illusoire) de capter l'universel et d'épuiser l'« être ».

Nous avons déjà attribué au phénomène humain total une première dimension le besoin. L'homme est un être de besoin. Il

partage ce sort avec tous les êtres vivants. L'homme ne devient humain qu'avec des besoins humains, factices par rapport à la nature, mais produits du devenir humain. Par quelle médiation ou moyen ? Le travail. D'autres spécifications possibles de l'humain par rapport au naturel (la culture, la connaissance, etc.) supposent déjà un certain pouvoir de l'homme sur la nature, ne fût-ce que pour s'en détacher ; elles supposent donc le travail ; si l'on n'admet pas cette médiation, la venue de l'homme et son rapport avec la nature relèvent d'une ontologie ou d'une théologie (le « surgissement », ou le « délaissement » de l'homme dans la nature). Deuxième dimension, en même temps que médiation, le travail a une réalité propre ; son simple concept n'explique pas tout. Cette réalité exige une étude attentive ; sans quoi nous la prendrions pour une entité et non pour un phénomène et un ensemble de rapports. Le travail caractérise l'activité sociale, avec ses conditions et attributs : outils, langage, division (biologique et sociale) du travail, matière façonnée ou consommée, produit formé et stabilisé. S'il est vrai qu'on rencontre dans la nature des analogies avec le travail humain (poursuite des proies et chasse en groupe, labeur de l'araignée tissant sa toile ou de l'oiseau bâtissant son nid), seul l'homme confère une existence propre aux moyens et médiations entre lui et la nature : instruments, matériel, langage, technique, produits, objets. D'abord au service de besoins élémentaires et naturels, le travail contribue à transformer ces besoins. Besoins du travail et du travailleur, besoin de travail et travail comme besoin, modifient les activités et jusqu'aux organes des sens. Le « monde humain » qui se crée ainsi comprend aussi bien les corps humains et leurs activités physiologiques que l'ensemble des œuvres et des produits, des objets et des biens. Il n'a pas de limites précises ; il n'exclut ni les choses inertes ni les forces obscures de la nature pas de frontière entre le secteur dominé par la technique et les travaux, et le secteur non dominé, mais une vaste région incertaine et fort peuplée, celle de la vie quotidienne.

Le besoin transformé devient besoin humain, besoin social. Mais alors le terme « besoin » ne convient plus. Il ne recouvre plus le réel. Il continue à évoquer le manque. Or, d'un côté, devenu social, le besoin devient *capacité*, puissance. L'homme *peut* telle action, telle création, telle œuvre pour se satisfaire ou du moins pour chercher la satisfaction. Le possible s'ouvre. Bien qu'il faille toujours choisir et que la société s'efforce de contrôler les choix,

c'est entre les possibles que choisit l'homme individuel. D'autre part, le besoin devenu individuel se nomme *désir*, en s'élaborant à travers les contrôles et les permissions, les inhibitions et les possibilités. Capacités et puissances acquises d'un côté, de l'autre incertitudes du désir, un mouvement dialectique se crée, qui remplit la vie quotidienne.

Le besoin sexuel, autant et plus que tout autre, se modifie et ses modifications permettent de comprendre les autres. On peut soutenir qu'il perd les caractères de l'instinct et du besoin, tant il s'attache à des symboles, à des images, à des rites et à des cérémonies, c'est-à-dire à des formes extérieures à la nature. Pourtant, jamais il ne parvient à se détacher du sexe comme tel, même dans l'utopisme et le platonisme éperdus, encore qu'il bouleverse (non sans dégâts) le sexe et le métamorphose. L'acte sexuel devient un acte social, et même l'acte social par excellence, dans lequel se reconnaît une société entière, avec les prescriptions et les interdictions, les pressions et les appels, les possibilités ouvertes ou fermées. En même temps, l'acte sexuel ne se présente pas comme un acte simple et cohérent ; c'est un microcosme aux mille aspects changeants. Il se répartit sur des plans disjoints corps et âme, spontanéité et culture, gravité et jeu, alliance et défi. L'acte d'amour entre un homme et une femme résume une société jusque dans ses aspects clandestins et cachés ; mais c'est parce qu'il s'accomplit (légal ou non) en secret, hors de cette société. *C'est un acte social extra-social*, selon un mouvement dialectique original. Il s'accomplit dans la société et s'il le faut malgré elle, contre elle ; et c'est ainsi et pour cela qu'il la reflète comme un miroir. D'où son importance dans le monde de l'expression (esthétique, éthique). Le plus cultivé des besoins, le plus affiné des désirs contenant le social et le dépassement dans la recherche de l'absolu, plonge encore dans les profondeurs de la nature comme dans celles de la contradiction dialectique.

Besoin et travail seraient-ils les deux déterminations du phénomène total que nous cherchons ? Si nous réduisions l'homme au besoin, nous oublierions la métamorphose du besoin en pouvoir (ce mot ne désignant ici ni le pouvoir sur les choses ni le pouvoir sur les hommes, mais la capacité d'exercer à volonté des activités déterminées). Nous tomberions dans le misérabilisme. Nous omettrions une différence importante, qu'il faudra creuser, entre *privation* (besoin devenu pouvoir et vouloir qui revendique) et *frus-*



tration (besoin retombé au niveau du manque, sans espoir d'accomplissement). Par contre, si nous définissons l'homme par le travail, nous irions vers le fétichisme de la productivité et l'éthique du travail, ou même nous reviendrions vers la sacralisation archaïque du labeur artisanal et paysan. Bref, nous mutilerions l'être humain en négligeant *la jouissance*. Le besoin devenu pouvoir et vouloir, métamorphosé en désir, veut explicitement la jouissance. Le travail perd sens et réalité s'il n'aboutit à la jouissance et n'ouvre la voie à la jouissance le travail est social et collectif, la puissance individuelle ou inter-individuelle. Le travail est indispensable pour *l'appropriation* de la nature à l'homme, mais seule la jouissance rend effective l'appropriation.

Trois déterminations, trois « formants », trois dimensions besoin, travail, jouissance. Chacune a sa réalité, aucune ne s'isole. Chacune renvoie aux autres et sans perdre sa propre détermination agit sur les autres et les transforme en recevant le contre-coup de cette transformation. Nous avons donc une triplicité cohérente sans que cette cohérence — non dépourvue de contradictions et conflits — la voue à l'immobilité. Les trois déterminations sont distinctes à tel point que dans la pratique sociale et l'histoire, elles échoient à des individus et à des groupes (classes) différents et même en conflit. Nous constatons l'homme du besoin (qui n'a pas de travail), l'homme au travail (qui a peu de besoins et de jouissance), l'homme de la jouissance (ce qui ne signifie pas qu'il en atteigne la plénitude). Cette unilatéralité vécue ne peut se suffire et ne doit pas se transformer, comme il arrive, en représentations ; plus exactement, chaque représentation issue de l'unilatéralité doit se critiquer radicalement ; la critique théorique mène d'ailleurs à sa conclusion une critique de fait. Ceux (individus et classes) qui veulent la jouissance et peuvent la vouloir à l'état pur subissent une double dégradation ; parasites socialement, la jouissance leur échappe et les déçoit. Le travailleur, sans l'éclat et la récompense du plaisir, n'atteint qu'une existence morne, mal compensée par une éthique du labeur. Quant à l'homme du pur manque, s'il ne peut s'accrocher à l'acte productif, il disparaît vite humainement.

Ces formes multiples d'aliénation, de privation, de frustration, ces vides et ces lacunes, accompagnent les grands conflits et leurs innombrables aspects.

Les trois dimensions, distinctes et même disjointes, restent liées et s'engendrent l'une l'autre dans une spirale ascendante qui tra-

verse l'histoire et constitue l'historicité de l'homme. Nous parlerons ici de *spirale* et non de *cercle*. Les déterminations ne tombent l'une hors de l'autre que relativement, momentanément, incomplètement. Et cela dans une mutilation de l'humain qu'elles impliquent et qu'elles esquissent, et qui « est » en elles à la fois virtuellement et réellement. Nous tenons bien une totalité, mais phénoménale. Cette totalité humaine permet d'atteindre ce qui constitue la spécificité de l'homme par rapport à la nature, dont il se sépare sans s'en détacher, et qu'il pénètre sans éviter les facticités.

En quoi cette totalité est-elle phénoménale ? N'aurions-nous pas à notre insu défini ou voulu définir l' « être » de l'homme, l'universel ? N'avons-nous pas élaboré, sous couleur d'anthropologie et de sociologie, une ontologie ? Non. La totalité définie ne prétend pas épuiser l' « être » de l'homme et le définir. Elle n'exclut pas d'autres déterminations, d'autres dimensions, c'est-à-dire de nouveaux degrés de liberté. Plus, elle les appelle ; elle se donne pour leur condition nécessaire et non suffisante. Elle se retrouvera, comme un niveau d'analyse et de réalité, en tout fait humain, et permettra d'en déceler les déterminations supplémentaires. Elle ne coïncide d'ailleurs avec aucune constatation concrète (et il serait par exemple erroné d'identifier la triple détermination « vie familiale- activité professionnelle-loisirs », avec la tridimensionnalité exposée plus haut !). Considérons le *jeu*. Il surgit des profondeurs de la vie spontanée et de l'activité naturelle : les animaux jouent, les enfants aussi. En tant qu'attribut de l'être humain, il ne coïncide avec aucune des dimensions précitées. Le jeu se mêle à toutes les activités humaines. La vie entière en un sens est un jeu risqué, partie gagnée ou perdue. Il y a dès l'enfance un besoin de jeu (et d'autre part le manque et la privation eux-mêmes peuvent se jouer, se mimer, se voiler dans l'ascétisme, dans la privation consentie pour retarder l'accomplissement ou pour accroître la jouissance). Tout devient prétexte à jeu, jusqu'à l'effort ; jeu sérieux et travail se touchent souvent de près. Enfin, le jeu et la jouissance ont des rapports peu faciles à discerner. Mêlé à toutes les activités, le jeu sort bientôt de cette ambiguïté et s'en distingue ; il s'établit à part ; il se donne des formes et des règles ; il s'organise socialement. On ne peut concevoir l'homme sans activité ludique, ni la société sans jeux sous-jacents ou manifestes. Serait-ce donc une quatrième dimension le temps humain joint aux trois autres

dimensions spatiales ? Pourquoi pas ? Mais soyons prudents. Ne nous aventurons pas trop dans les paradoxes. Il est déjà assez étonnant que notre époque, celle du fonctionnalisme et de la technicité, ait découvert l' « homo ludens ».

## 2. *La notion de réalité.*

Cette notion n'offre pas moins de difficultés que les précédentes. Le « réel » ? C'est l'objet et l'objectif de la connaissance, le point d'appui de l'action. Nous souhaitons l'atteindre et l'êtreindre, soit pour le constater, soit pour le transformer. Le réel exige du réalisme. Qui ne se veut « réaliste » pour s'ancrer dans le réel, le connaître et avoir prise sur lui ?

Malheureusement, celui qui veut seulement constater, l'empiriste et le positiviste, se contente souvent de peu. Avec une technique spécialisée, il attrape un petit fait. C'est du réel, et d'autant mieux que le constat est plus mince, l'énoncé plus étroit et plus précis, le fait saisi plus parcellaire. Le « réaliste » est toujours borné et d'autant que plus réaliste. C'est encore pire lorsque le philosophe définit à l'avance — philosophiquement — le réel, soit comme matière, soit comme esprit. Prise en elle-même, fétichisée, la notion de *réalité* (même en y ajoutant un bel adjectif « concret » ou « humain ») se rétrécit et se dessèche. Le réel ouvre ses profondeurs devant celui qui veut le pénétrer pour le transformer et qui l'attaque avec une volonté équipée de multiples instruments. Mais celui qui veut changer le réel sort déjà du réel. Il est tendancieux. Que devient l'objectivité ? Et pourquoi changer le réel au lieu de l'enregistrer ? Au nom de qui ou de quoi ? Vers quoi ? Pour le sens commun, dans le langage courant, celui qui veut changer le réel est un « idéaliste ». Il part d'une idée ou d'un idéal.

De Hegel nous avons appris que le réel est plus profond que l'existence ou l'existant constatable ; ces profondeurs seraient-elles métaphysiques ? De Marx nous avons appris qu'il n'y aurait pas de connaissance (et pas de besoin de connaître) si l'apparent et l'essentiel coïncidaient au sein du réel ou s'ils se séparaient complètement (méta-physiquement). Mais alors pourquoi tant d'apparences dans le réel ? tant d'abstrait dans le concret et tant de formes dans le contenu ? pourquoi et comment le formel est-il aussi du concret, du réel ? Tantôt le quotidien apparaît comme la seule réalité, la réalité des réalistes, dense, pesante, solide. Tantôt

il paraît pesant d'un faux poids, volumineux sans substance l'irréel même.

Pour dissiper ces obscurités, peut-être devons-nous affiner la terminologie et distinguer, pour mieux les relier l'*actuel* et le *réel* ; ou encore : le *présent* et le *réel*. Nous devons certainement dialectiser la notion de « réalité ».

Pour commencer, réintégrons le possible dans le réel. On les distingue — ce qui est juste — puis on les sépare. Le possible serait abstrait et vague, le réel serait épais et lourd, « étant » ou « existant ». Or le possible entre dans le réel. Il y apparaît il s'y annonce et s'y présente et l'appelle, et dès lors tend à le détruire, à le nier. Quant au réel, c'est un possible effectué ou actualisé. D'une façon ou d'une autre, et quelle que soit notre manière de nous représenter le lien, nous devons concevoir une connexion entre l'actuel d'une part, et d'autre part le virtuel, le potentiel, le possible. L'actuel et le virtuel ont une relation dialectique, même quand il s'agit de phénomènes naturels, à bien plus forte raison quand il s'agit de phénomènes humains où toujours intervient une conscience du possible. L'acte humain se définit toujours comme un choix — ouverture au possible et option entre les possibles, — que l'acte soit individuel ou collectif. Sans possibilité, pas d'activité, pas de réalité, sinon morte à l'imitation de la chose isolée, qui n'a qu'une possibilité se maintenir. Si nous lui joignons la catégorie de *possibilité*, — ce legs de la philosophie au même titre que la notion de totalité et celle de structure — la catégorie de *réalité* sociale et humaine peut se conserver. Elle se dialectise. Elle continue à garantir l'objectivité approfondie de la connaissance en évitant l'objectivisme superficiel et l'ontologie illusoirement profonde. Elle élimine quelques problèmes faux et insolubles, notamment ceux qui résultent de la dissociation entre le fait et la valeur, le réel et l'idéal. Pourquoi changer le réel ? Parce qu'il change nécessairement et qu'en partant du possible, la connaissance peut contribuer à orienter le changement, à le dominer. Le plat réalisme de l'immédiat tente vainement de faire croire à son ampleur. Quand il s'intitule « matérialisme », il triomphe aisément d'un idéalisme encore plus abstrait et desséché.

Le possible, disons-nous, exige un choix et un acte, donc une réponse par oui ou par non. Le « réel » étant donné avec ses problèmes (ses contradictions) et les solutions proposées, il faut tôt ou tard se prononcer sans équivoque pour telle solution et

agir en ce sens. Voilà pourquoi une option engage une stratégie et une suite d'options équivalant à une suite de bifurcations, de disjonctions. Il y a une logique de la décision, une mathématique et des calculs. Ces élaborations portent sur le rapport « possible-réel » en tant qu'il donne lieu à une forme, cette forme faisant partie du réel, étant du réel nonobstant son caractère formel. Toutefois, cette constatation risque à son tour de provoquer une illusion théorique la superfétation du formel. Sur les possibles comme tels, sur la naissance des virtualités, nous ne pouvons répondre par « oui ou non » aux questions posées. Les possibles, c'est-à-dire les solutions aux problèmes, se découvrent et s'inventent ; les contradictions elles-mêmes dans le réel s'approfondissent ou s'éluent. C'est là une histoire, un devenir dialectique. L'action pratique elle-même diffère des séquences et fréquences formalisables (mathématiquement) en ceci : l'enjeu change sans cesse, le but se modifie ainsi que le nombre des joueurs. La volonté rend possible l'impossible initial, en modifiant aussi bien les moyens que les fins. L'action ne transcende pas le calcul et la forme elle les enveloppe en les dépassant. Les mathématiques quantitatives ou qualitatives (ordinales) n'atteignent pas tout le « réel ». Cependant, nous ne savons pas à l'avance ce qui leur échappe. Seul le philosophe croit pouvoir tracer des démarcations et des frontières. Les nouveaux instruments mathématiques nous permettent donc de mieux concevoir et pénétrer le « réel » humain. Ils ne l'épuisent pas. Dans le quotidien et dans sa profondeur ambiguë naissent les possibles et se vit le rapport du présent avec le futur.

Est-ce une raison pour substituer à la logique formelle (à deux termes vrai et faux, inclusion et exclusion, opposition, contrariété, etc.) une logique à plusieurs valences, par exemple trois le vrai, le faux, l'aléatoire (ou le possible) ? Non, à notre avis. La logique de la décision justifie en l'étendant l'ancienne logique formelle. Choisir, c'est exclure des possibilités sauf une. Opter, c'est agir pour que de l'impossible devienne possible, et pour que du possible devienne impossible, ce qui implique un rapport logique « possible-impossible » subordonné à un rapport dialectique plus profond. La logique, la forme concrète et l'ensemble des questions auxquelles on répond par oui ou par non, se situe à un certain niveau. Ce niveau, par conséquent, serait celui de la théorie des jeux et des stratégies, de la recherche opérationnelle, de la théo-

rie de l'information. La raison dialectique se situe à un autre niveau, qui enveloppe le premier. Ce rapport (qui n'est pas toujours facile à saisir) fait partie du « réel ».

Fétichisée, la catégorie de « réalité » a d'immenses inconvénients. Elle détruit les spécificités et les différences. A l'abri de ce concept, et de l'abus du qualificatif « concret », on aligne le réel humain sur la nature, ou le réel de la nature sur celui de l'homme. Des confusions naissent, propices aux excès philosophiques. En dialectisant le concept, on peut esquisser une réponse aux questions concernant la *réalité de la conscience*.

La conscience ne semble ni « réelle » à la manière d'une substance ou d'une chose, ni « irréelle » à l'instar d'un reflet, ou d'un épi-phénomène, doublure accidentelle de la chose. Les consciences sociales naissent, croissent, dépérissent et meurent comme les consciences individuelles (dont elles ne peuvent se séparer). L'existence et la conscience sociales (comme toute existence et toute conscience) ont quelque chose de *transitoire*. Elles surgissent et vont vers autre chose ou quelque chose d'autre. Toute conscience s'illumine ou s'éteint, se transforme ou demeure (jamais longtemps, même lorsqu'elle est incarnée dans une œuvre). Elle naît d'un problème lorsque l'accompli — le « réel » au sens étroit — ne se suffit plus. En ce sens, elle nie le « réel » d'une négation concrète et spécifique. Elle surgit avec une possibilité de la question pratique posée au réel par le possible, et réciproquement. Apparence ou apparition, elle se change en acte, c'est-à-dire en « réalité » pour autant qu'elle résout le problème posé. Une de ses conditions, c'est donc l'ébranlement de la « réalité » accomplie et structurée. Dans la solidité et la substantialité du « réel » qui se suffit et se satisfait, la conscience s'endort. Elle « est » et par conséquent n'est plus conscience. Nous ne disons pas « Toute conscience est conscience de quelque chose », mais « Toute conscience est conscience d'un possible » ; ce qui fait son acuité, sa chance et son malheur. Sans possibilité, pas de conscience et d'ailleurs pas de vie. La présence implique le possible dans l'actuel et le présent ne va pas sans la lumière et l'horizon du futur. Jamais la conscience ne peut s'établir dans le réel, le stable, le satisfait ; et pourtant elle cherche dans le réel ou plutôt la réalisation, la stabilité, la satisfaction.

La conscience naît des problèmes, contradictions et conflits, options et choix à la fois nécessaires et libres. Il faut choisir entre

tels possibles, c'est la nécessité. Il faut risquer, parier sur l'aléatoire, jouer c'est la liberté. La conscience se présente donc comme une « réalité » spécifique, mais non donnée, non immédiate. La conscience de soi naît en l'autre, de l'autre, par l'autre. Elle « est » et cependant n'est pas. Elle « est » acte et rapport, non substance ; elle « est » confrontation entre les données des problèmes, exigence de solution et acuité de l'attente, perspective et choix entre les possibles (et les impossibles). Elle naît dans l'acte et de l'acte, de l'œuvre et dans l'œuvre. Productrice, elle se produit ; elle résout des problèmes qui s'inscrivent dans ce qu'elle crée. Elle est son œuvre, et cependant s'enfuit aussitôt de l'œuvre accomplie et finie. Elle nie et dépasse, mais ne se définit pas par la seule négativité absolue.

Pleinement réelle à sa manière (mais non point comme une « région » descriptible séparément du « réel »), la conscience a des conditions nécessaires et non suffisantes dans d'autres réalités (biologiques et physiologiques, économiques et historiques). Elle ne se réduit pas à ces conditions « réelles ». Dès que l'on calque la notion de réalité sur la substance ou la chose, on s'enferme dans un dilemme. Ou bien la conscience échappe à la catégorie de « réalité », ce qui se traduit caricaturalement dans les théories qui la déréalisent et la réduisent au pur reflet, ou à la pure négativité ; ou bien elle se conçoit elle-même comme chose et substance et se découpe en processus (historiques, psychologiques, sociologiques) ou en états et en représentations (individuelles ou collectives).

Nous avons déjà critiqué et rejeté plusieurs confusions, notamment celle entre « réalité » et « structure ». Une confusion non moins fréquente n'est pas moins dangereuse pour la connaissance entre *fonction* et *réalité*. La fonction serait le critère du réel, biologiquement et socialement. Selon un certain néo-hégélianisme aussi répandu que peu conscient de ses origines, une des plus célèbres formules du philosophe pourrait se transcrire ainsi « Tout ce qui est fonctionnel est réel, tout ce qui est réel a une fonction. » Rationalité et fonctionnalité coïncideraient. La fonction créerait la réalité (y compris l'objet sensible dont la « réalité » met en jeu, paraît-il, des fonctions variables selon la culture et la civilisation).

Ces formulations définissent un *fonctionnalisme*, pendant du

structuralisme et des divers réalismes dans la pensée contemporaine. Le fonctionnalisme décrète un équilibre et une harmonie rationnels, entre la nature, la culture et la société considérée comme un tout. Il postule une adaptation complète, achevée par lui et en lui, entre les représentations et l'action, entre le réel et le vrai. Pour un sociologue fonctionnaliste, ce qui n'a pas de fonction sociale déterminée n'a aucune existence. Tout au plus peut-on y voir la déviation d'une fonction réelle. La famille a des fonctions. La classe ouvrière a des fonctions. La bureaucratie a des fonctions (d'autant plus que des « fonctionnaires » en forment une bonne part). Quant à l'Etat, il possède évidemment beaucoup de fonctions, et cela par définition. C'est dire que le fonctionnalisme élimine la pensée critique. Selon ce critère, ce qui n'a pas de fonction étant superflu, doit disparaître. La vie quotidienne, à quoi sert-elle ? Quelle est sa fonction ? Elle n'en a pas. Ecartons donc cet indigne résidu, faute de pouvoir le supprimer par décret. On passe aisément du constat à la prescription, de l'ontologie au normatif. Au fonctionnalisme doctrinal se joint bientôt une éthique et même une esthétique fonctionnalistes.

La critique du fonctionnalisme a pour notre propos une certaine importance. Les villes nouvelles ont montré les mérites certains et les déficiences encore plus certaines du fonctionnalisme quand il veut créer le cadre et les conditions d'une vie quotidienne. Erreurs et illusions de la doctrine s'y saisissent en acte, dans l'œuvre. D'autre part, il s'agit d'une tendance générale, liée à l'importance des techniciens et à la formation d'une idéologie technocratique dans toutes les sociétés actuelles. Le technicien, comme tout détenteur d'une compétence et d'une activité parcellaire, a une fonction dans un ensemble. Le technocrate aperçoit cet ensemble, organise les fonctions et les supervise. Il y a donc un lien entre le fonctionnalisme intégral et la technocratie idéologique et pratique.

La notion de « fonction » vient de plusieurs sciences et aussi de la pratique sociale. En tant que provenant des mathématiques, le fonctionnel paraît susceptible d'une rationalisation et d'une formalisation complètes ; il s'analyse en variables et se reconstruit en processus objectifs. De la biologie et de la physiologie, le fonctionnel reçoit une sorte de promotion vitale. Il ne s'agit plus de trajectoires ou d'ensembles abstraits, mais d'organismes et de totalités organiques. A la représentation de la nécessité et de la rigueur mathématiques se surajoute celle d'utilité, de système indispensable



dans un organisme. Au sein d'un tout vivant et cohérent, se conservant dans son intégralité malgré les agressions du « milieu » plus ou moins hostile, chaque partie qui ne résulte pas d'une analyse destructrice du tout — donc chaque partie « réelle » — correspond à une fonction et à un organe. Dès lors, fonction et organe, fonction et structure, semblent indissolubles. Le rejet par les théoriciens d'un certain organicisme simplifié n'a pas entraîné une critique approfondie du concept de fonction. Dans la mesure où une société constitue un tout et possède une vie spécifique, ne serait-elle pas somme, ou synthèse, ou totalité de « fonctions » ?

Une telle représentation contient une part de vérité et une part d'erreur qui devient prépondérante lorsque la représentation se systématise. L'analyse critique y décèle un mélange de déterminisme fétichisé et de finalisme, ainsi qu'une tautologie sous-jacente. Etant donné ce qu'il est, un organisme se compose d'organes. Chaque organe se maintient en agissant sur les autres et par conséquent en répercutant sur lui-même sa propre activité. Chaque organe s'entretient en « fonctionnant », ce qui fait partie de sa définition. Tout organisme comprend donc des auto-régulations plus ou moins complexes (feed-backs, scannings, homéostases, dans le vocabulaire des cybernéticiens qui ont contribué à élaborer ces concepts). La notion de « fonction » se précise avec celle d'auto-régulation. Un organisme se conçoit comme ensemble, doté d'une auto-régulation propre, d'auto-régulations fonctionnelles qui se maintiennent et le maintiennent. Il conserve donc une stabilité dans le changement et possède pour ainsi dire sa logique interne. Ceci n'exclut ni le hasard ni le désordre, ni par conséquent les perturbations. Chaque auto-régulation a ses limites. Entre les auto-régulations partielles, les connexions semblent incertaines. Un organisme vivant n'est souple qu'en étant vulnérable. L'adaptation complète amènerait la torpeur et la stagnation aussi sûrement que l'inadaptation complète entraînerait la mort. Comment donc savoir si d'autres adaptations ou inadaptations, d'autres combinaisons d'organes et de fonctions n'auraient pas obtenu de meilleurs résultats ? Une fonction n'est peut-être qu'une erreur qui a réussi, un élément non-fonctionnel qui a changé (les conditions elles-mêmes ayant changé), le résultat d'un hasard heureux. La dys-fonction d'aujourd'hui ne serait-elle pas la fonction de demain ? Le finalisme fonctionnaliste contient une pétition de principe ; il ne peut se soutenir.

Nos conditions objectives changent et nous changeons nos conditions. Ne peut-il arriver que notre corps, et pas seulement notre conscience, retarde excessivement sur ces conditions ? L'optimum semble se situer à mi-chemin entre l'adaptation (indispensable mais stérilisante) et l'inadaptation (féconde, stimulante, mais mortelle). Quel est le rapport exact de l'homme moderne et de la société contemporaine avec les conditions qu'ils ont créées ? Comment discerner le fonctionnel et le non-fonctionnel ? Nous serions ici disposés à soutenir que la société et l'homme « modernes » ne peuvent longtemps laisser la vie quotidienne en arrière, délaissée, et que sa non-fonctionnalité se transformera en supra-fonctionnalité. Peut-être même est-ce l'une des rares prévisions que l'on peut risquer sur l'avenir sans trop craindre de se tromper.

Il est assez amusant de suivre les prouesses des « social-scientists » les plus intelligents, les plus réalistes, ceux dont la pensée se veut probe et précise, pour sauver le fonctionnalisme. Ils ne peuvent éviter d'admettre des dys-fonctions. Sans quoi ils devraient accepter des « survivances » ou des « retards », ce que supporte encore moins le fonctionnalisme intégral(1). L'astuce dialectique (si l'on peut dire) consiste à absorber et résorber la dys-fonction dans le fonctionnel en maintenant qu'elle en est la condition ou l'envers inévitable. Merton découvre beaucoup de « fonctions » au « boss » électoral dans les villes américaines y compris celle de s'occuper des intérêts précis — ceux des quartiers —, de se pencher sur le sort des pauvres et des délaissés — ces malheureux n'ont d'autre ressource que de s'adresser au « boss » local pour exercer leurs droits de citoyens et obtenir quelques faveurs. En somme, par ses « dys-fonctions » elles-mêmes, la machine politique et bureaucratique de la démocratie américaine ressaisit ce qui lui échapperait la vie quotidienne. Il est vrai que « l'appareil », la « machine »

1. — Cf. Merton, *Éléments de méthode sociologique*, traduction Henri Mendras, Plon 1953, pp. 151 et sq., étude des fonctions politiques dans la « machinerie » électorale aux U.S.A., avec ses traits — le « boss », la corruption, le « racket », la brutalité, l'illégalité, etc. La critique moralisante, selon l'auteur, tombe quand on étudie les « fonctions » de la machine. Le « boss » maintient en état de marche et d'efficacité un pouvoir volontairement dispersé en parcelles par une constitution démocratique soucieuse de liberté. Le « boss » personnalise la loi et même l'humanise en l'adaptant aux besoins réels de la population : les quartiers des villes, les groupes défavorisés qui ont recours à une assistance ou à un conseil. « *La machine soude ses liens avec les hommes et les femmes par les liens compliqués des relations personnelles.* » (p. 156). Même le pot-de-vin a une fonction dans le chaos de la concurrence. Le « racket » et le « gang » facilitent la mobilité sociale, etc.

arrête les informations remontantes, bouche les communications, paralyse la conscience et la société, interdit toute critique agissante (sans compter quelques autres petits inconvénients « gangs » et « rackets »). Peu importe. Le fonctionnel pénètre ainsi jusque dans le quotidien, l'absorbe et l'intègre dans la société globale.

L'argumentation réaliste et fonctionnaliste de Merton est sans faille. Pourquoi critiquer des « dys-fonctions » ? Pourquoi les considérer comme les symptômes des déficiences de la réalité, dont elles combleraient — mal — les lacunes ? Pourquoi tirer d'elles une critique du « réel » ? Autant énumérer les fonctions du foie, puis se plaindre à propos des maladies de foie et terminer en s'écriant : « Ah ! si nous n'avions pas de foie ! » Autrement dit, le fonctionnalisme social n'évite pas les paradoxes. Ceux-ci mettent en lumière le côté inquiétant de la doctrine. Fonctionnalisme et « intégrationnisme » s'associent volontiers. Les plus hautes fonctions, dans la société comme dans le corps vivant, seraient celles de contrôle et d'intégration par en haut. Le type idéal de contrôle et d'intégration ne laisserait aucune place à l'imprévu, au marginal, au « déviant ». Il saurait prévoir et absorber l'aléatoire comme tel. Le réel et le rationnel coïncideraient enfin dans une vérité sociale, si les dys-fonctions ne venaient (quelle chance imméritée !) remettre un peu de désordre et de déséquilibre fécond dans cet ordre si bien établi et si bien contrôlé.

L'amusant, c'est que ce réalisme fonctionnel s'abstient de généralités philosophiques et ne conçoit pas son propre néo-hégélianisme réactionnaire (1). Il relève de la même critique radicale le réel enveloppe le mouvement qui le nie, si toutefois on le saisit dans sa profondeur. L'actuel comprend le possible et le négatif opère en son sein. Le réel, c'est le côté éphémère et superficiel de la réalité (« l'existence ») ; il couvre les forces plus profondes. « *Que le rationnel soit réel, cela entre en contradiction précisément avec la réalité irrationnelle qui est le contraire de ce qu'elle exprime et exprime le contraire de ce qu'elle est* » (Marx). Ainsi nous restituons pleinement la pensée et la méthode marxistes. Ce n'est pas parce que nous voulons changer le « réel », le quotidien, qu'il nous échappe. Nous ne partons pas d'une autre réa-

1. — Merton — l'un des rares sociologues américains antérieurs à la « nouvelle vague » (Mills, Riesman, etc.) qui ait pénétré dans la vie quotidienne de la société américaine — a pu connaître l'hégélianisme par l'intermédiaire de Marx et d'Engels, cités largement dans les notes de son livre.

lité extérieure à la réalité étudiée. Nous partons de son mouvement interne, et du possible. Alors seulement nous pouvons complètement la saisir et la connaître.

Le jeu aurait-il une fonction biologiquement ou socialement ? A notre avis, il est impossible de répondre à cette question par oui ou par non. Dans la nature, puisque les animaux jouent, le jeu semble correspondre à la dépense d'un superflu d'énergie disponible, à une spontanéité presque pure et dégagée des pressions du « milieu » immédiat (ce qui ne veut pas dire indéterminé et sans aucune loi). Dirons-nous que le jeu est inutile vitalement ? Non. Il exerce les activités ; il anticipe et prépare aux situations pratiques ou les présente comme virtualités en atténuant leurs risques et difficultés. Il sert ainsi, et beaucoup, et peut-être d'autant plus que plus « inutile » (en apparence). Il sert, mais par surcroît, lui-même surcroît de la vitalité spontanée, supposant l'apaisement des besoins élémentaires et des exigences fonctionnelles : faim, soif, fatigue.

Dans la vie sociale, le jeu sert. Quoi ? La détente, la distraction mais plus encore la spontanéité retrouvée, et plus encore l'activité non soumise à la division du travail, aux hiérarchies sociales. Au premier abord, humainement et socialement, le jeu semble une petite activité marginale, laissée à l'écart et tolérée par les grandes fonctions de la société industrielle. Il passe pour illusion, mensonge et fausseté auxquels s'opposent le réel de la pratique et la vérité des représentations. A l'examen, la situation s'inverse. Le jeu appelle et rappelle au jour les profondeurs oubliées. Il enveloppe l'art et bien autre chose encore, en les empêchant de sortir du quotidien. Il déploie des apparences et des illusions, qui deviennent — pour un moment merveilleux — plus réelles que le réel. Et c'est avec lui une autre réalité qui surgit, bien qu'elle ne se pose pas à part et qu'au contraire elle soit « vécue » dans le quotidien, à côté du fonctionnel. Nous n'entendons pas ici reprendre l'apologie de l'acte gratuit, mais protester contre l'oubli de la grâce et du gracieux. Le jeu dispense avec générosité de la présence et des présences.

On peut s'en passer. L'austérité s'en passe et l'ordre social craint le jeu. Le fonctionnalisme intégral tend à l'éliminer (comme il se manifeste si bien dans les villes nouvelles et nouveaux ensembles !). Et c'est un des paradoxes que nous avons à mettre en pleine lumière. N'est-ce pas le fonctionnalisme intégral, contemporain de la société « industrielle » ou « technicienne », qui a suscité, par un

mouvement dialectique, l'étude et la réhabilitation du jeu ? (1). La poésie et la fiction, qui libèrent un besoin de merveilleux et de fantastique, voire de monstrueux, correspondent peut-être à la même protestation contre le fonctionnel.

Le fonctionnalisme supporte mal le jeu parce que le domaine de celui-ci ne peut se définir à l'avance. Il ne se limite pas, non plus que celui de la pensée critique (libre) ou de l'art (vraiment libre) qui peuvent et doivent se saisir de ce qui ne les regarde pas du point de vue de l'intégration sociale et du fonctionnel. Tout devient jeu, par exemple au théâtre et dans le théâtre, y compris les plus importantes affaires et les drames. Tout doit pouvoir devenir jeu, dans la simulation consciente des tactiques et stratégies, dans l'imitation non prise au sérieux (et nous omettons beaucoup des biais et procédés de l'*homo ludens* pour s'immiscer dans le sérieux et le percevoir « sub specie ludis »). Si les jeux utilisent beaucoup d'anciens objets magiques et cosmiques, religieux et techniques, qui furent autrefois importants et graves, ils apportent aussi une méthode pratique pour dépouiller le trop sérieux de son importante gravité, donc de son pouvoir, et le réduire au quotidien en l'empêchant de s'ériger au-dessus du quotidien.

Une cathédrale servait-elle ? Oui, et de multiples façons lieu de rassemblement dans les moments graves et les cérémonies — symbole de la communauté, de la ville médiévale et de son territoire — centre politico-religieux. La construisait-on fonctionnellement ? Non. Par delà les fonctions, elle *présentait* une image du monde et un résumé de la vie dans une certaine conception du monde et de la vie. Les bâtisseurs portaient de cette représentation symbolique (caduque en soi, mais pour eux spontanée vitale) en la dotant de l'abondance et de l'ornement, attributs de la spontanéité. Ils métamorphosaient en style la spontanéité, en deçà et par delà les fonctions sociales. Mais alors, par le style et les symbolismes, la cathédrale devenait monument toujours *présent* dans la ville, agissant non seulement aux instants exceptionnels mais jusque dans la quotidienneté.

La critique du fonctionnalisme nous achemine ainsi vers de nouvelles notions. En premier lieu, dans la société, les mécanismes d'auto-régulation ne se suffisent pas. Leur action équilibrante et « structurante » reste toujours précaire. Ce sont des *représentations* qui remplacent les mécanismes, au niveau de la société globale. Les

1. — Cf Huizinga, *Homo ludens*, et les travaux de Roger Caillois.

mécanismes qui rétablissent l'équilibre agissent à des niveaux divers importants, essentiels même, jamais globaux ou totaux. Par exemple au niveau économique (1). A leur propos, on peut parler de fonction et de fonctionnalité, c'est-à-dire de processus opérant dans une sorte de demi-conscience de ceux qui y contribuent, ou même hors de leur conscience. Au niveau de la société globale, de l'Etat et des stratégies, les fonctions se confient à des « appareils » qui agissent selon des représentations des idéologies. De plus, des symbolismes acquis par ailleurs interviennent efficacement. Représentations (idéologies) et symboles passent à la fois pour vérités et pour réalités. Les « appareils » (constitués au niveau de la société globale, c'est-à-dire de l'Etat et de la stratégie politique) comme les symbolismes reviennent vers le quotidien pour le ressaisir jusque dans son abandon et l'intégrer. Le niveau le plus élevé retourne ainsi vers le plus bas (ce qui n'empêche pas le plus « bas » de lui échapper). Le fonctionnalisme lui-même est une représentation et une idéologie, qui vise à exercer consciemment le contrôle et l'intégration dans des conditions données, acceptées et consacrées de ce fait.

En second lieu, nous avons dégagé le concept de « poly-fonctionnalité » et surtout celui de « trans-fonctionnalité ». Certaines « réalités » ont plusieurs fonctions dans la pratique sociale, par exemple la ville (lieu de vie quotidienne, repos, vie familiale, rapports sociaux non professionnels, voisinages, etc.) Le fonctionnalisme les sépare analytiquement puis les projette sur le terrain et n'obtient qu'une parodie de « réalité » encore que tous les éléments de la « réalité » soient là (et que le fonctionnalisme soit en progrès par rapport aux théories qui négligent, volontairement ou non, des éléments du « réel »). Avec le fonctionnalisme, l'entendement analytique va jusqu'au bout de son travail, et en même temps jusqu'au bout de la division sociale du travail. Il en « institutionnalise » les résultats, et les voilà sur le terrain, implacablement « réels », inertes et morts, dans les villes nouvelles.

Comment vivrait un organisme qui exercerait isolément et simultanément toutes les fonctions de chacun de ses organes ? Comment vivrions-nous s'il fallait — image de cauchemar — contrôler, avec notre conscience et nos mains, les fonctions de l'estomac, du cœur,

1. — Ainsi la tendance à la péréquation des taux de profit (formation du taux de profit moyen) décrite et analysée par Marx comme mécanisme autorégulateur et stabilisateur de la société capitaliste, dans le capitalisme de libre concurrence.

du foie, des reins ? Le fonctionnalisme aboutit à un pseudo-monde de mauvais rêve...

Le multi-fonctionnel existe, et aussi le trans-fonctionnel. Par ce dernier terme, entendons ce à propos de quoi on ne peut répondre par « oui » ou par « non » à la question : « *A quoi cela sert-il ?* » Le jeu, par exemple, est trans-fonctionnel, ou encore l'art et l'œuvre d'art, peut-être parce qu'ils contiennent un « ferment » ludique (qui ne les épuise pas et qu'ils n'épuisent pas). Plus généralement encore, qu'est-ce qui distingue *l'œuvre* de la *chose*, de *l'objet*, du *produit* ? La chose inerte (le caillou, le morceau de bois) n'a aucune fonction. Le produit en a au moins une ; l'objet en a plusieurs (cette chaise qui me sert à travailler, à me reposer, à bavarder...). L'œuvre, elle, est transfonctionnelle ; elle sert à de multiples usages et les dépasse.

L'ornement, fonctionnel ou non, toléré à titre décoratif par le fonctionnalisme, caricature tristement l'œuvre d'art. Le transfonctionnel est œuvre, durable ou non. Un jeu, c'est du transfonctionnel momentané, qui consiste en son déroulement même œuvre éphémère d'un individu ou de quelques individus, réussie ou non, parfaite ou non, merveilleuse ou non. Une ville, c'est du transfonctionnel durable, œuvre réussie ou ratée, mais œuvre d'un groupe social et d'une société globale. La ville fut œuvre peu consciente ou « méconsciente » de la vie quotidienne. Elle doit devenir œuvre pleinement consciente, non pas destinée à « intégrer » une quotidienneté abandonnée au niveau le plus bas, mais à métamorphoser la quotidienneté en œuvre, au niveau le plus élevé, celui de l'art et de la liberté. Alors, l'homme social se rapprochant de ce but aujourd'hui utopique (et consciemment posé comme tel), le quotidien et le global comme œuvres ne se dissocieront plus, le réel ne se brisera plus en « réel » et en « vrai », c'est-à-dire en « vrai » et en « faux » opposés l'un à l'autre.

### 3. *L'aliénation.*

La notion d'aliénation, depuis sa reprise il y a une trentaine d'années, a été étudiée maintes fois. Il y aurait certainement lieu d'en écrire une histoire approfondie. Cette histoire permettrait-elle de résoudre le problème théorique « En quoi la notion d'aliénation, legs de la philosophie et peut-être son patrimoine essentiel, en quoi peut-elle servir d'instrument d'analyse, dans la connaissance du monde moderne ? Comment passe-t-elle de la philosophie dans les sciences sociales ? » Ici, nous prendrons ce problème en lui-même,

rapidement et de façon condensée, sans nous attarder aux considérations historiques.

Nous constatons que l'usage de la notion s'impose « l'homme » est aliéné arraché à soi, changé en chose, y compris sa liberté. En même temps, cet usage est obscur. On a trop pris l'aliénation comme un bloc et comme une entité l'aliénation de l'homme. Or, il y a des aliénations multiples et multiformes. On a trop pris la « désaliénation » pour un absolu, fin générale de l'aliénation en général. Dans la pensée dite philosophique de Marx, l'aliénation représentée spéculativement par Hegel devenait un fait historique. Sa disparition également. Cependant, Marx tendait (bien qu'on trouve dans sa pensée de nombreuses traces d'un mouvement inverse) à laisser de côté les multiples formes de l'aliénation pour la définir de façon univoque par son cas-limite la transformation des activités et des rapports humains en *choses* par l'action des *fétiches* économiques, l'argent, la marchandise, le capital. Réduite à l'aliénation économique dans et par le capitalisme, l'aliénation devait disparaître en bloc, d'un coup, par un acte historique mais unique l'action révolutionnaire du prolétariat. Dans cette conception historique et révolutionnaire, il subsistait quelque chose de l'absolu philosophique dont elle provenait, et cela malgré la critique marxiste de la philosophie hégélienne et de la philosophie en général.

Pour rendre utilisable la notion d'aliénation dans les sciences sociales et spécialement dans l'étude critique de la vie quotidienne, nous sommes conduits à énoncer quelques propositions. Ces propositions (un peu plus que des hypothèses, un peu moins que des vérités acquises) ont été mises à l'épreuve au cours de la recherche.

*Première proposition.* Nous devons complètement particulariser, « historiser » et relativiser le concept d'aliénation. En d'autres termes, il n'y a d'aliénation concevable et déterminable que dans un cadre de référence (social), par rapport à un ensemble à la fois réel et conceptuel. L'aliénation absolue et la désaliénation absolue sont donc également inconcevables. L'aliénation réelle ne se pense et ne se détermine que par rapport à une désaliénation possible. Inversement, la désaliénation ne se pense et ne se détermine que par rapport à une aliénation accomplie ou par rapport à une autre aliénation possible. L'aliénation n'est pas un « état », non plus que la désaliénation. L'une et l'autre se conçoivent dans un mouvement.

*Deuxième proposition.* En se relativisant, le concept se dialectise. Il y a mouvement dialectique perpétuel « aliénation-désaliénation-



nouvelle aliénation. » Une activité désaliénante et désaliénée par rapport à ce qui précède peut donc amener une plus grande aliénation. Par exemple, l'insertion dans une collectivité « désaliène » par rapport à la solitude, mais n'exclut pas de nouvelles aliénations, venues du collectif comme tel. Les loisirs « désaliènent » par rapport au travail parcellaire, mais comportent, en tant que divertissements et distractions, des aliénations propres. Telle technique « désaliène » l'activité humaine par rapport à la nature ou par rapport à une technique moins efficace, mais apporte une aliénation technologique qui peut être plus profonde (travail parcellaire, impératifs sociaux de la technique, etc). La « reprivatisation » de la vie quotidienne désaliène par rapport à l'Etat, à l'histoire. Elle aliène en suscitant une « privation » plus profonde, celle de la vie privée établie dans sa quotidienneté. L'aliénation et la désaliénation caractérisent donc des situations concrètes, prises dans leur mouvement et non considérées de façon immobile, selon des schémas structuraux fixes. Plus précisément, le mouvement dialectique « aliénation-désaliénation » permet de déterminer une structure dans des situations concrètes et changeantes. Une désaliénation peut donc aliéner, et inversement, une analyse fine permettant seule de distinguer les aspects du mouvement au lieu de les confondre.

*Troisième proposition.* La pire aliénation comporte la non-conscience (méconscience ou méconnaissance) de l'aliénation. La conscience d'une aliénation est déjà désaliénation mais peut se changer en aliénation plus profonde (fixation dans la conscience de l'échec, de la privation ou de la frustration). L'option qui met fin, en allant vers un possible, à une situation aliénante et aliénée, peut donc créer une autre mutilation, une aliénation autre.

*Quatrième proposition.* La réification de l'activité (l'activité et la conscience devenant « choses », se laissant saisir par des « choses ») est un cas-limite de l'aliénation. Cette situation extrême constitue un pôle, un terme de l'aliénation, mais n'en épuise pas le concept. Prise en soi, la réification masque les formes multiples de l'aliénation.

L'aliénation dans et par l'Etat (aliénation politique) ne peut s'identifier à l'aliénation économique (par l'argent et la marchandise) encore qu'elles ne soient pas sans relation. L'aliénation du travailleur diffère de celle de la femme et de l'enfant comme tels. L'aliénation de la bourgeoisie, classe dominante, par la facticité des désirs et les faux besoins, diffère de celle du prolétariat par les privations et les

frustrations. L'aliénation des groupes sociaux, qui les empêche de parvenir à la pleine « appropriation » de leurs conditions d'existence et les maintient *au-dessous de leurs possibilités*, diffère de l'aliénation de l'individu dans le groupe et par le groupe (famille, ville, peuple, classe, etc.) qui « déréalise » l'individu en le soumettant à des règles et normes extérieures. Il y a une aliénation technologique (qui peut elle aussi se dépasser, non sans risques nouveaux) et une aliénation due au faible niveau des techniques. Il y a une aliénation par l'évasion et une aliénation autre par la non-évasion. Nous devons discerner l'aliénation par rapport à l'autre individu (subordination), l'aliénation par rapport à la société globale (scissions, dualités), l'aliénation par rapport à soi (échecs, privations, frustrations), etc. L'aliénation est donc infiniment complexe.

Nous devrions ici chercher un critère qui permette de s'orienter dans cette complexité et de définir avec une précision objective soit l'aliénation ou la désaliénation, soit le moment exact du devenir, le caractère essentiel de la situation et sa tendance. Ce critère discernerait l'aliénant, le désaliénant, l'aliéné, le désaliéné.

Ce critère ne peut être, semble-t-il, qu'intérieur au mouvement dialectique. Il consiste dans le mouvement dialectique lui-même. Peut-on parler de critère puisqu'il s'agit de saisir ce mouvement ? La pire aliénation, l'aliénation absolue — pour autant que ce mot ait un sens — c'est l'arrêt du mouvement le blocage. Or cet arrêt peut se présenter sous de séduisantes apparences comme solution définitive aux problèmes posés, comme état de satisfaction suprême. Rien de plus confortable qu'un « état ». Et c'est ainsi que la réification, cas-limite, « état » bien déterminé, définit et masque à la fois toute aliénation. Quant au mouvement, il peut se présenter sous les formes les plus inquiétantes : insatisfaction, inquiétude, crise. Les contradictions, que l'on tend à confondre avec les aliénations, sont fécondes. Avec les contradictions naît le problème, donc un ensemble de possibilités et l'exigence d'une solution, donc d'un choix. La solution est optimale, médiocre, mauvaise ou fausse (illusoire). Une bonne solution résout le problème initial en modifiant les données sur lesquelles elle réagit en les transformant. Le blocage du mouvement fige les données du problème ; il le rend insoluble, même s'il ne l'est pas, au nom d'une pseudo-solution, généralement issue d'un malentendu sur les données, d'une méconnaissance du possible. Ainsi la notion de « problème » et de « problématique » cesse de se perdre

dans les nuages, mais il n'y a sans doute pas de critère général qui permette de déceler et de classer les problèmes.

Donnons des exemples, ou précisons des exemples déjà donnés. D'innombrables conflits ont torturé d'innombrables êtres humains depuis que des processus sociaux abstraits (rationnels) se sont détachés des systèmes régissant les relations immédiates et directes de personne à personne. Ces rapports immédiats prolongent des rapports archaïques, antérieurs aux grands processus : formation de l'État, accumulation du capital, etc. Le processus, par essence, se déroule bien au-dessus de la sphère inférieure des relations directes et immédiates, cette sphère se situant dans le quotidien. Pourtant, il n'y a pas extériorité complète entre les grands processus et les systèmes de relations. Il y a des interactions dans un décalage. Tant que le Père n'était que le porteur de la vie biologique, de la force et de l'autorité directe, les conflits furent sans doute fréquents et brutaux, jamais insolubles. Quand le Père devient porteur de la Loi et figure de l'État dans la famille, les conflits deviennent profonds, cachés. Aucun enfant ne peut plus éviter l'animosité contre le Père, image et modèle conflictuellement unis au besoin de protection, au désir de sécurité, au recours à ce médiateur entre le système clos de la vie familiale et la société globale. En même temps, ces contradictions stimulent le développement de la conscience individuelle. Les systèmes de relations « privées » sont désaliénants par rapport à la pression extérieure, et cependant rendent possible une plus grande aliénation, celle de l'enfant par le Père (l'enfant s'identifiant au Père). Les grands processus sociaux sont désaliénants par rapport à l'étroitesse des systèmes de rapports privés ; ils apportent des horizons, de l'ampleur, de la liberté. Et cependant, en tant qu'impératifs abstraits, ils sont aliénants. Le mouvement, les conflits, comme tels, sont féconds. Les contradictions valent mieux que l'absence de contradictions.

Considérons « les femmes ». Ce terme indique déjà une sorte d'aliénation, puisque la moitié de l'espèce humaine est considérée ou se considère comme une autre espèce. En quoi consiste l'aliénation féminine ? qui asservit la femme, l'empêche de se réaliser, la subordonne et la dégrade, l'arrache à elle-même, la divise contre elle-même ? Serait-ce l'amour qui l'aliène, ou la maternité, ou le travail domestique dans la vie quotidienne ?

Il est aussi difficile de répondre que de nier l'aliénation générale

qui détermine et détériore la « condition féminine ». L'amour qui aliène, l'amour-passion, ne court pas les rues, comme on dit ; quant à l'amour-choix, le plus fréquent et le plus normal, qui ne fétichise ni l'amant ni l'aimée, ni leur rapport charnel ou spirituel, il désaliène par rapport à la solitude tout en comportant quelques obligations pour les deux éléments du couple. La maternité ? elle libère de la stérilité et n'aliène que lorsqu'elle accable. Quant au travail domestique, les sociologues constatent que les femmes du prolétariat n'ont pas pour lui le dégoût que professent les femmes des classes moyennes. Celles-ci veulent travailler « au dehors » et de préférence dans une profession libérale. Les femmes de prolétaires ne trouvent pas le travail du ménage beaucoup plus monotone et plus lassant que le travail en usine. Elles le choisissent dès qu'elles peuvent. Est-ce donc ce labeur qui aliène les femmes ? Il semble que l'aliénation féminine représente en l'accentuant l'aliénation générale de la société que nous connaissons ; il faut donc passer par l'étude de cette société globale pour la comprendre. D'autre part, il y a des « situations » ; ainsi celle des femmes que la maternité empêche d'accomplir leurs projets, dont elle brise l'avenir, qu'elle rejette dans la misère, voue à l'échec ; la mère est sacrifiée à la maternité (1).

Certaines raisons très profondes de l'aliénation féminine ne se situeraient-elles pas dans des représentations et des symbolismes, donc au niveau de la société globale et des « superstructures idéologiques » ? Dans ce cas, ces raisons seraient aussi cachées que profondes. Elles interviendraient dans les motivations des désirs individuels autant ou plus que dans les conditions matérielles de l'activité (l'un n'excluant pas l'autre). Nous ne pourrions donc définir l'aliénation dans le quotidien qu'après avoir décelé les symbolismes, décrit et analysé les motivations. Ce qui le donne à penser, c'est l'existence de véritables traités de l'aliénation féminine, la présentant comme inévitable et belle, la systématisant, la portant à l'absolu et à l'absurde. Ainsi, pour Gertrud von Le Fort dans *La Femme éternelle*, devenir autre, par un autre et pour un autre,

1. — La thèse existentialiste définissant l'aliénation de la femme par le traitement de ce « sujet » en « objet » ajoute peu à celle de Kant, qui réclame pour tout « sujet » le respect. Elle régresse sur l'hégélianisme, selon lequel l'objectivation est une nécessité, c'est-à-dire la transformation en œuvres des intentions et tendances subjectives. Cette théorie en vient à condamner comme aliénants la beauté, l'ornement, la mode, tout ce qui rend « la femme » belle et désirable. (Cf. André Gorz, *La morale de l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris, 1959). L'Esprit redevient misanthrope et ascétique.

homme ou dieu ; « être » successivement la Virginité, l'Épousée, la Maternité ; s'anéantir pour devenir instrument de la Providence ; apparaître comme le silence à côté des voix mâles et la fluidité à côté des rocs virils ; porter symboliquement des voiles, se dévoiler et s'offrir — ce serait le destin de la Féminité...

Terminons par des cas moins poignants. A maintes occasions nous avons signalé l'importance prise par l'automobile dans notre vie quotidienne (faut-il dire dans notre culture, dans notre civilisation ? réservons les grands mots...). Cette importance résulte d'une option sociale, prise sans conscience, dans une méconnaissance des raisons et surtout des résultats. Cette option a engagé un processus probablement irréversible qui menace de devenir dominant dans un large secteur du « réel », de bouleverser les villes, etc.

L'auto est un bien, un objet dont l'usage procure des satisfactions et qui a une utilité fonctionnelle. Des rapports s'établissent entre les individus et cet objet, qui débordent et l'usage et la jouissance. Beaucoup d'individus se « réalisent » dans la conduite de leur voiture. Ils y déploient leurs qualités inemployées ailleurs ; audace, virilité, maîtrise de soi, énergie, voire sexualité (dit-on) feraient partie de ce rapport avec la voiture. Il se charge d'idéologie. Alors commence une comédie assez triste : histoires de voitures alimentant la conversation, anecdotes, récits d'accident, etc. On remarque aisément que les conducteurs, liés à la voiture par un lien d'identification, deviennent agressifs, vulgaires, brutaux, ces qualités s'étendant bien au-delà des temps de conduite. Où se situe l'aliénation ? dans l'utilité et la jouissance du bien ou dans la manière d'en jouir, dans l'attitude devenue comportement ? La réponse est évidente. Ici donc, au contraire de l'aliénation féminine (qui renvoie à la société globale), nous pouvons saisir au niveau de l'immédiat l'aliénation, c'est-à-dire la situation aliénante-aliénée.

Les récents sociologues américains ont décrit un homme singulier, étant donnée sa singulière banalité : l'« other directed man », partie de « l'other directed people »(1). Cet homme étonnant de trivialité possède des antennes psychologiques ultra-sensibles par lesquelles il perçoit l'opinion des autres (surtout celle des gens im-

1. — Cf. David Riesman, *Lonely crowd*, Doubleday Anchor Book (édition abrégée) et Yale University Press, 1950 ; William H. Whyte Jr., *The organization man*, S and S, 1956 et Doubleday Anchor book, 1957. A. C. Spector, *Exurbanites*, Berkeley Publications, 1955.

portants) et s'y conforme. Il affirme avec vigueur son intégrité personnelle. Son intégration au groupe social et à la société globale résulte de ses convictions et de sa santé morale. Elle ne lui est pas imposée. Un tel homme a des principes. Il suit son jugement, sa morale, et non point une moralité extérieure ou une religion que contrôlerait le regard d'un dieu méchant, pénétrant au fond de sa conscience. Cet homme nouveau a donc gardé les allures de l'« inner directed man », mais ce n'est plus qu'apparence et plaisanterie. Ce phénomène social accompagne la manipulation des individus et des consciences par les techniques modernes, ainsi que l'importance de plus en plus considérable du compte en banque et du crédit, l'extension des banlieues et nouveaux ensembles, l'augmentation des dépenses d'installation (appartement, équipement ménager) et plus généralement la « société de consommation ». Les relations sexuelles et le mariage restent les seuls secteurs où persiste la libre concurrence. Cependant, même dans ce domaine, les plus conformes aux modèles en vigueur reçoivent des primes. Ils ont plus de chances dans la compétition sexuelle et matrimoniale.

Cet individu accomplit donc spontanément ce que prescrit son groupe. Il obéit du fond du cœur aux représentations et modèles impératifs de la société globale. L'ordre moral s'accepte librement et démocratiquement. Seuls les groupes ont une réalité active ; mais les groupes et les individus sont également dépersonnalisés, abstraits, factices.

La sociologie américaine récente nous donne donc une excellente description de l'homme aliéné dans une société aliénante, au temps des monopoles, du capitalisme (monopolistique) d'Etat, et de la sur-organisation bureaucratique. Elle n'utilise pas la terminologie marxiste. Sans doute connaît-elle, même quand elle ne s'y réfère pas, la théorie de l'aliénation. Faut-il s'étonner qu'aucune analyse critique correspondante ne nous renseigne sur les aliénations, spécifiques dans les pays socialistes, encore que quelques récits et romans en contiennent l'ébauche ? Tel est le sort de la pensée marxiste au xx<sup>e</sup> siècle...

La diversité de ces situations montre à quel point il est difficile de trouver un critère simple, objectif, général de l'aliénation. Cette diversité montre également qu'il est possible et indispensable d'élaborer une *typologie* de l'aliénation. Des *types* de situations aliénées-aliénantes peuvent se déterminer. L'aliénation dans la vie quoti-

dienne entrerait dans cette typologie et constituerait une partie de ces types (pas leur ensemble, car il y a d'autres aliénations celle de la société entière, l'aliénation politique, par exemple). Des formes nouvelles d'aliénation, imprévues et imprévisibles il y a peu d'années, entreraient dans cette typologie, par exemple l'aliénation technologique (par la technique). Quant à la « réification », elle ne serait qu'un de ces types, le plus simple, le mieux défini, le plus facile à définir. Peut-être cette typologie reprendrait-elle les termes utilisés par Hegel et Marx, qui leur donnaient un contenu précis, mais sans en tirer un classement *Entfremdung* (devenir « étranger » à soi), *Enttäusserung* (être arraché à soi), *Verwirklichung* (rencontrer dans la réalisation le principe de son déclin et de sa perte), *Verdinglichung* (détérioration des rapports par la chose), etc. L'aliénation au sens philosophique (psychiatrique ou psycho-somatique) pourrait entrer dans cette typologie, vraisemblablement sous plusieurs vocables.

*Cinquième et dernière proposition sur l'aliénation.* Il convient de distinguer clairement entre *l'autrui* et *l'autre* (pour mieux montrer leur connexion, leur unité dialectique et peut-être un mouvement dialectique de l'un à l'autre...).

Le problème posé s'éclairerait peut-être à partir de cette différence. L'aliénation résulte d'un rapport avec « autre », rapport qui rend « autre », c'est-à-dire altère, arrache à soi, transforme une activité (consciente de soi) en autre chose ou en chose tout court. Or beaucoup de penseurs considèrent comme fécond le rapport avec « autre ». Ils ont profondément raison. Aucune conscience de soi ne se ferme sur soi. L'homme, être conscient, est conscient de ce qu'il est (de son être) mais dans, par, à travers ce qu'il n'est pas, l'autre et l'action sur un autre, la confrontation avec l'autre, le manque, la privation, le désir, le travail sur une matière extérieure, l'œuvre (produit ou œuvre au sens strict) et enfin le possible. A la conscience d'un être, ce qu'elle « est » se cache et partiellement lui échappe. Cette conscience de soi « est » conscience de ne pas être l'objet dont elle a conscience. Sans conscience de l'autre, toute conscience s'arrête, donc se bloque (de sorte que dans la théorie de l'aliénation la non-conscience de l'autre devient justement l'aliénation complète, l'immobilité de l'aliénation). Il est par conséquent hors de doute que la perception de « l'autre » est fondamentale dans la perception humaine — et que, cependant, « l'autre » comme tel fascine, inquiète, plonge dans un abîme d'incertitude et plus profondément encore

dans l'angoisse. Où sont les limites de l'autre ? Il n'en a pas, ni vers la nature et le « monde », ni vers les profondeurs du corps et de la conscience. Ces profondeurs n'ont pas de fond ; et « je est un autre », c'est-à-dire qu'entre « je » et « moi », il y a déjà tout. L'autre serait-il donc le transcendant ? l'en-dehors irréductible, donné avec le dedans (la conscience de soi) en un rapport inépuisable ? Dans une telle hypothèse, l'aliénation disparaît ; rien ne permet de discerner l'arrachement à soi et l'influence normale de « l'autre », transcendant, « monde » ou « en soi ».

L'imbroglgio philosophique semble inextricable. Il l'est. Les concepts se mêlent en un nœud gordien. Ce qui fait « être » et fait « l'être » fait aussi et en même temps le néant, et le néant de cet « être ». Transposée en une ontologie qui se prétend description du « vécu », l'expérience quotidienne s'obscurcit et les plus simples différences s'estompent.

Tranchons hardiment le nœud gordien en introduisant une distinction simple, empruntée à la vie quotidienne.

Appelons *autrui* ce qui est assez proche de nous pour que nous puissions entrer avec lui en connivence. L'autrui c'est l'amical (possiblement) et l'accessible ; l'autrui s'offre à nous, jusqu'à un certain point. Sous son regard, nous ne souffrons pas d'un malaise, sinon momentané et bientôt surmonté. C'est le prochain.

*L'autre* c'est le lointain, l'inaccessible qui nous menace et nous entraîne. De ce fait, l'autre m'arrache à moi-même. Il m'attire, il me fascine.

Il y aurait donc normalement un mouvement dialectique, un passage incessant de l'autre à l'autrui, et inversement. Le passage de l'autre à l'autrui, cela s'appelle connaître, gagner un pouvoir sur l'autre, le conquérir ; cela veut dire que je m'approche de l'autre et le rapproche de moi. C'est une désaliénation (qui peut comporter des risques d'aliénation nouvelle). Le passage de l'autrui à l'autre, c'est la découverte de l'inconnu, du lointain dans le prochain. Ce que nous connaissions, ce avec qui ou quoi nous étions familiers, s'éloigne, nous inquiète. C'est une aliénation qui peut aussi comporter une certaine désaliénation. Mais s'il y a prévalence définitive de l'autre sur l'autrui, si nous perdons le contact, si nous nous installons dans la méprise et la méconnaissance ou le malentendu, si nous perdons toute maîtrise, alors l'aliénation s'instaure, c'est-à-dire que c'est l'autre qui nous arrache à nous-mêmes, l'autre qui



nous fait perdre et l'autrui et nous-mêmes. L'essentiel, c'est le mouvement, le passage, le dépassement. L'aliénation la plus grave, c'est l'arrêt, le blocage.

En ce sens, le concept d'aliénation pourrait se rapprocher du « vécu », s'éclairer par le « vécu » et réciproquement éclairer cette notion confuse encore du « vécu ».

#### 4. *Le vécu et le vivre.*

Parmi nos catégories spécifiques, nous avons retenu et retiendrons la notion de « vécu » sous condition préalable la dialectiser. Sans quoi le « vécu » reste au niveau d'une phénoménologie, laquelle oscille entre la description de l'immédiat et une ontologie platonicienne des essences.

Pour déterminer dialectiquement la notion de « vécu », nous avons déjà employé une image. Nous désignons ainsi une focalisation de la conscience dans la pratique, un centre de densité et de chaleur sinon de clarté. Cette focalisation ou localisation se déplace. Elle change de niveau, avec les décalages et distorsions que comportent ces changements (dénivellations). La conscience dite personnelle ou individuelle n'est donc à aucun titre un centre donné, un foyer fixe, une sphère close. Elle-même, « je » ou « moi », s'éclaire diversement. Il arrive que le niveau physiologique ou biologique paraisse en gros plan, ou bien au contraire les motivations les plus singulières des désirs les plus subtils. Tantôt la focalisation éclaire et accentue les relations interpersonnelles (la reconnaissance par « moi » ou par « je » de la conscience d'un autre, ou du désir d'autrui). Tantôt elle accentue le « nous », ou enfin exalte les normes, les symbolismes, les représentations, les conduites générales régulatrices, au niveau de « ils », de « eux », de « on ».

Notre conscience individuelle et sociale n'est pas moins complexe que le moindre fragment de nature matérielle ou que la totalité sociale elle-même (que la conscience reflète ou plutôt *réfracte*). Autrement dit, elle est infiniment complexe, et cependant à chaque moment s'indique une clarté, un centre, un gros plan, une détermination prégnante. Toutes les dimensions, tous les horizons, tous les niveaux ne cessent pas pour autant d'avoir une présence et une action.

Cet ensemble (que nous décrivons en nous servant d'images vi-

suelles, les plus affînées dans un langage imparfait, le nôtre), nous l'appelons le « vivre ». Nous tenterons de restituer le mouvement dialectique « vécu-vivre », qui enveloppe la quotidienneté et la conscience sociale. Une théorie traditionnelle de la conscience, qui la fige en la réduisant au « je » (donc à une forme figée du vécu) néglige ce conflit. Le « vivre » n'a pas de frontières précises, ni du côté de l'obscur (la nature, le spontané) ni du côté de l'horizon social. Toujours plus vaste que le « vécu », toujours virtuel, il l'appelle et le provoque. Le « vécu », c'est une demeure mouvante, au centre de ce paysage instable, volcanique et orageux. C'est toujours un peu l'accompli, ou ce qui « est » en voie d'accomplissement, donc de dépassement, parce que décevant et en déchéance au cours même de la réalisation.

D'où l'inévitabilité des conflits entre le « vécu » et le « vivre », conflits qui font la vie de la conscience (individuelle et sociale). Ils se situent à des niveaux divers, suscitant des tensions multiples. Ces concepts encore mal démêlés d'images permettent, malgré leurs approximations, de figurer la conscience comme actualité et comme œuvre. Le vécu, en un sens, c'est l'accompli, donc le réel et l'actuel. Et cependant, le « vivre », avec ses multiples virtualités, l'ampleur de ses horizons et ses éclairages incertains, n'en a pas moins une présence, donc une actualité. Le « vécu » ne peut passer pour le résultat inerte ni pour la conscience incertaine du vivre. Le vécu, c'est le présent, et le vivre la présence. Le vécu, c'est aussi l'œuvre vivante ou morte du vivre — ce que je fais, ce que je sais, dans ma lumière et mes horizons — la part que j'ai réussi à m'approprier d'un « vivre » qui ne m'appartient pas, étant social par excellence. Vécu et quotidienneté ne coïncident pas exactement, malgré leurs liens étroits. Le « vivre » ne se situe pas à part du quotidien. Dans le quotidien, les drames s'étouffent. Or *le vécu est essentiellement dramatique*. Toutefois, de son drame réel, distinguons les dramatisations qui s'y ajoutent. De même que le langage ne va pas sans sophistique ni rhétorique, de même le vivre social ne va guère sans amplification. Les drames, ceux des individus et ceux des groupes, se grossissent. Il advient d'ailleurs que dans une sorte de jeu sérieux et de théâtralisation naturelle, le drame réel et les dramatisations factices se renforcent. Ce n'est pas seulement le cas de l'art, c'est aussi celui de beaucoup de « manifestations » de la vie sociale, qui usent largement des symboles et représentations pour amplifier le vécu. Pensons aux deuils, aux funérailles, aux mariages, aux rencontres. Le

passage incessant du vécu au vivre et du vivre au vécu est un aspect de la quotidienneté.

### 5. *Le spontané.*

Avec la catégorie du « vécu » nous reprenons celle de *spontanéité*, réhabilitée après une longue dépréciation. Cette dépréciation venait tantôt d'une philosophie rationaliste, tantôt d'une philosophie de la transcendance. Ni le culturalisme, ni le structuralisme ne peuvent admettre le spontané et l'informel.

Toutefois, la reprise du « spontané » ne suspend pas les droits de la critique. Bien au contraire. Allons-nous commencer une apologie du spontané (1) qui le fétichiserait ? Non. La spontanéité, dans aucun domaine, pas plus dans la vie quotidienne qu'en politique, n'a de privilèges. Quand elle manque, un « quelque chose » de fondamental s'absente ; il y a une lacune, une vacuole peut-être stérile dans le tissu de la vie. Pourtant, la spontanéité ne crée pas à chaque coup, à chaque risque encouru. Elle se trompe, elle échoue plus souvent que la supputation rationnelle et le calcul. Ni sa notion ni sa réalité n'apportent un critère d'existence ou de valeur. En elle-même, authentique (mais comment le savoir ?), elle échappe aux contrôles, aux intégrations. Pourtant, elle s'imité et se mime. Dans le spontané, drames, dramatisations ou dédramatisations, super-dramatisations (tantôt suscitées, tantôt refoulées par le contrôle social et les procédés d'intégration) se discernent mal. Dans les périodes d'intense idéologisation, le spontané et le non-spontané, le naturel et le factice se confondent. Les membres de tel groupe découvrent alors « spontanément » les valeurs, les normes, les symboles les plus chargés d'idéologie.

Autrement dit, pas plus dans la conscience que dans le monde extérieur, nous n'atteignons ni une pure nature ni de « l'être » inconditionné. Le spontané est déjà du social, encore qu'il ne soit pas le social. La vie quotidienne contient cette unité ; elle lui donne consistance et c'est à ce niveau qu'elle se manifeste. Le spontané n'est qu'un élément du social, à un certain niveau. A ce titre, il existe. Il agit, il croît, il dépérit, il meurt comme tel, dans la vie quotidienne.

1. — Ce vers quoi tendent, par exemple, les travaux du psycho-sociologue in Rogers sur le « non-directif » ainsi que de son école en France.

6. *La notion d'ambiguïté.*

Dégagé de toute préoccupation ontologique, ce concept a une large sphère d'application (1). En dehors des périodes critiques (celles où le problématique l'emporte sur l'acquis stabilisé, où la conjoncture ébranle la structure, où la stratégie devient prépondérante et où l'exigence d'une option se présente et marque une bifurcation dans le devenir social), les groupes humains vivent sur le mode de l'ambiguïté. Ils éludent des problèmes qui n'ont pas encore pris un caractère d'urgence et qui même ne se posent pas encore. La conscience (et par ce terme nous entendons toujours une conscience à la fois individuelle et sociale, bien qu'il puisse y avoir conflit entre ces deux aspects) s'en ressent. Elle se satisfait d'une apparence de stabilité définitive ; elle s'empâte et s'enkyste, devenant réalité tranquille et « être » au lieu de poursuivre le possible et d'« être » sa proie. Alors les drames s'atténuent, la comédie de détail l'emporte sur le tragique d'ensemble. Rien n'étant vitalement mis en jeu, on joue de façon pesante ou frivole. Les rapports des individus dans les groupes, et les relations des groupes entre eux, se dédramatisent. Ils oscillent entre des attitudes sans ampleur et des opinions sans contenu envies, jalousies, alliances et fâcheries, cérémonies au cours desquelles les rivalités et les admirations se masquent réciproquement. Point de passion, une impartialité (illusoire) et une objectivité (trompeuse). Les représentations banales suffisent. On laisse de côté les points litigieux, qui n'en subsistent pas moins. On en dit le moins possible et les significations courantes se diffusent sans obstacle. Le règne de l'ambiguïté est aussi le règne de la banalité dans le quotidien. Les éléments du vécu et du vivre paraissent à chaque instant sur le point de se disjoindre et d'aller chacun de leur côté les groupes dans la société, les individus dans les groupes, les comportements dans l'individu.

Il n'est pas toujours facile de distinguer l'ambigu de l'ambivalent. Nous aurions ici tendance à accentuer leurs différences et

1. — Dans une série d'articles antérieurs (cf. notamment *La Pensée*, 1956) nous avons déjà engagé cette controverse avec divers philosophes et notamment avec le regretté Maurice Merleau-Ponty. Nous leur reprochions d'appliquer la notion d'ambiguïté aux rapports entre l'être et la conscience, c'est-à-dire de la prendre en la généralisant comme catégorie philosophique (ontologique). Nous la considérons comme une catégorie particulière (sociologique).

à réserver l'ambivalence à la psychologie, l'ambiguïté étant une catégorie sociologique. Elle se constitue comme situation vécue à partir de contradictions étouffées, émoussées, inaperçues comme telles (méconnues). Dans l'ambivalence, le problème et le conflit naissant commencent à se manifester pour la conscience de l'individu agissant ; mis au pied du mur, il va choisir (ceci ou cela, haine ou amour, servitude ou liberté). Et même il a parfois déjà choisi, mais il ne parvient ni à expliciter son option, ni à la rendre efficace. Dans l'ambiguïté, situation que lui offre son groupe, l'individu adopte provisoirement une certaine indifférence, opposée sans rigueur aux différences mal explicitées qu'il constate ; un jour, bientôt peut-être, il lui faudra opter ; l'heure du choix n'est pas encore venue, la bifurcation n'est pas encore là. L'ambiguïté, situation complexe mais sans acuité, comprend plusieurs polarisations virtuelles. L'ambivalence comprend un conflit qui s'ouvre entre sentiments, personnes ou représentations.

Les cas ou exemples d'ambiguïté ne manquent pas dans la vie quotidienne. A tel point qu'on pourrait caractériser le quotidien par l'ambigu et attribuer à l'ambiguïté comme catégorie (concept spécifique) le quotidien comme sphère d'application et contenu. La *famille* a une réalité biologique et physiologique ; elle se situe d'abord au niveau des relations immédiates de personne à personne mari et femme, enfants et parents. Détient-elle des fonctions sociales ? On a pu le contester, et voir en elle un « résidu » ; il y a quelques dizaines d'années, on attendait de la société industrielle et de la révolution prolétarienne la dissolution de la famille et l'attribution à la « société » de toutes ses fonctions anciennes. Or, il semble que la famille ait reçu de façon imprévue des fonctions nouvelles, provisoirement ou durablement, dans la consommation et dans la culture. Ces fonctions nouvelles recouvrent-elles les anciennes ? La famille a-t-elle repris sa fonction éducative ? On peut en douter. Il est d'autre part incontestable qu'elle reçoit de la société globale des formes historiquement diverses famille patriarcale, famille féodale, famille bourgeoise, famille prolétarienne, famille socialiste. L'idéologie et la culture la pénètrent on peut parler de famille musulmane, de famille chrétienne, de famille laïcisée. Les institutions interviennent avec force, interdisant à la fois les cas aberrants, les survivances trop évidentes et les transitions vers du nouveau elles imposent à la famille une structure définie. En même temps, la famille conserve des liens

immédiats d'origine archaïque, antérieurs au développement de la société moderne liens patriarcaux, rapports féodaux de subordination. Dans cette interaction complexe, elle ne se sépare jamais de ses « formants » bio-physiologiques, même si elle reçoit une promotion qui l'élève à la dignité de valeur éthique ou culturelle supérieure et si des représentations et des symboles soutiennent cette promotion. A l'ambiguïté de fait, celle de la situation, s'attachent cependant des motivations définies et des attitudes reconnaissables. Le « moderne » et l' « archaïque » s'y affrontent et s'y reconnaissent l'un l'autre à travers des différences que l'on tend dès lors à négliger. On prend pour une théorie de la famille telle ou telle représentation symbolique ou motivation psycho-sociologique : l'attendrissement devant la nature humaine immuable, devant l'instinct maternel, devant la virilité protectrice de la faiblesse féminine, etc. Dans son principe même et son fondement, la famille « est » ambiguë. D'où l'ambiguïté générale de ce qui s'y passe ou ne s'y passe pas amour et rivalité, confiance et défiance, étouffement et protection, usage et abus.

Avec la famille, la femme relève de la catégorie d'ambiguïté. En tant que groupe social informel, « les femmes » ne peuvent se comprendre et se situer qu'en tant qu'incarnation de l'ambiguïté. Nous avons déjà souligné ce paradoxe : la moitié de l'espèce humaine et de la société organisée constituant un groupe défini par le sexe, groupe dans une certaine mesure distinct et possédant ses aspirations, ses revendications, sa stratégie. Créatrices biologiquement, « les femmes » ont toujours été de ce fait les médiatrices naturelles entre les groupes sociaux, entre les générations, entre la culture et la nature, entre les individus. Médiatrices — c'est-à-dire génératrices de conflits et de divisions jusque dans le rôle conciliateur que leurs « fonctions » leur attribuent ! Créatrices biologiquement, probablement créatrices aux débuts de l'histoire des premières réalités humaines — l'agriculture, le village, la maison et son équipement de base, foyer, poteries, meubles et tissus — les femmes ont été depuis lors reléguées dans les travaux inférieurs, donc économiquement peu productives et socialement peu actives. Elles « sont » ainsi la substance illusoire, le fond trompeur, le terroir et le climat de la quotidienneté, et cependant elles sont dotées des attributs de l'espèce humaine (intelligence et rationalité) aussi bien que des qualités particulières aux groupes dont elles sont membres. Rien ne les empêche d'intervenir dans les

situations les plus diverses, privées ou publiques. Tout les oblige à employer des moyens indirects pour agir efficacement. Il en résulte un conflit permanent et profond, qui ne peut jamais passer au paroxysme, c'est-à-dire à l'antagonisme ouvert et déclaré, ruineux pour la société. Le conflit se maintient donc à l'état d'ambiguïté contradiction émoussée, toujours renaissante, toujours atténuée. C'est d'ailleurs à l'époque où « les femmes » en tant que groupe social exercent une pression constante, marquent des points, obtiennent enfin la promotion si longuement souhaitée et peuvent effacer les traces de leurs défaites historiques, c'est alors que l'ambiguïté éclate en contradictions celles des possibilités voulues et de leur accomplissement décevant, celles du sérieux et du frivole en ce qui concerne la « féminité », celles de la « féminité » comme telle et de la sévère éthique à la fois souhaitée et refusée. Dès lors, l'ambiguïté d'hier et d'aujourd'hui apparaît comme telle, alors que dominante elle restait « inconsciente » (méconnue) au profit des représentations et symboles qui la soutiennent et la dissimulent. Depuis longtemps et encore aujourd'hui, les femmes conservent comme un dépôt précieux les normes et représentations les plus prosaïques, les plus ternes et aussi les plus continues et les plus profondes dans la praxis : ce qui touche à la maison et à la « demeure », à l'usage domestique, donc à la vie quotidienne. En même temps, elles portent (autant à titre symbolique que comme « sujets » conscients) les valeurs les plus hautes de l'art, de l'éthique, de la culture : amour, passions et vertus, beauté, noblesse, sacrifices, pérennité. Et cela non sans conflit avec d'autres valeurs suprêmes : la volupté, la jouissance totale, le luxe et la luxure. A ces conflits profonds, mais dissimulés, réduits à l'ambiguïté et cachés sous l'ambiguïté, les femmes gagnent de moins tomber que les hommes dans l'abêtissement du travail parcellaire et spécialisé, malgré l'abrutissement du labeur ménager. Ainsi la supériorité se change en infériorité, et l'inférieur contient le germe (difficile à mener à terme) du supérieur. *A ce titre, les femmes symbolisent la vie quotidienne entière. Elles résument sa situation, ses conflits et ses possibilités. Elles en présentent la critique en acte.*

Nous (c'est-à-dire la vie quotidienne ou « moderne ») baignons dans une ambiguïté généralisée, ce qui explique peut-être que certains philosophes aient voulu en tirer une philosophie et changer cette catégorie sociologique en catégorie ontologique. Or cette géné-

ralisation abusive rencontre un obstacle et une objection dominante l'ambiguïté exclut la conscience de l'ambiguïté. Sociologiquement, c'est une catégorie de l'inconscience et de l'ignorance ou plutôt de la méconnaissance et du malentendu, de l'apparence mêlée au « réel ». En tant qu'apparence et illusion massive, la « société de consommation » s'est renforcée. Apparemment, le capitalisme moderne produit pour les besoins sociaux et individuels ; apparemment, il correspond donc à la définition du socialisme chez Marx (cette apparence suffit à rendre paradoxale notre situation). En fait, la « société de consommation » manipule les besoins ; les maîtres de la production sont aussi les maîtres de la consommation et produisent aussi les exigences pour lesquelles et suivant lesquelles ils sont censés produire. Ils laissent de côté, volontairement ou non, d'autres besoins aussi valables et d'autres exigences aussi objectives. Il faut attendre longtemps pour qu'une voix autorisée se fasse entendre (1) et critique cette illusion qui n'est pas entièrement une illusion, cette apparence qui n'est pas absolument une apparence, car les besoins — même suscités et préfabriqués — ne peuvent pas être tous également faux et factices. L'illusion ne peut se maintenir et l'apparence tenir que dans une ambiguïté entre besoins et désirs, besoins individuels et sociaux, l'ambiguïté recouvrant des contradictions inaperçues, les émoussant et coïncidant en devenant épaisse avec le « réel » de la quotidienneté.

Dès le premier examen, la culture de masses (avec la consommation de masses) et les effets des « mass media » révèlent une énorme ambiguïté. Les « mass communications » comportant l'usage de techniques perfectionnées, mettent à la portée de chacun les chefs-d'œuvre de l'art et de la culture, l'histoire entière et le « monde ». Elles rendent présent le passé et même l'avenir. Dans un incessant perfectionnement de l'approche et de la diffusion, ces techniques répandent ce qu'il y eut de plus fin et de plus subtil dans les œuvres, patientes créations d'hommes qui leur consacrèrent leur vie, patientes créations d'époques et de civilisations qui s'y incarnèrent. Les techniques modernes affinent le goût, améliorent le niveau culturel, instruisent, éduquent, vulgarisent une culture encyclopédique. *En même temps*, elles rendent passifs ceux qu'elles atteignent. Elles les infantilisent. Elles leur « présentent » le monde sur un mode particulier, celui du spectacle et du regard, dont nous

1. — Cf. J. K. Galbraith, *L'ère de l'opulence*.



avons noté et dont nous soulignons encore l'ambiguïté la non-participation dans la fausse présence. Cette diffusion vit du passé, le divise et le gaspille. Produisant des images et des représentations, les techniques de « mass media » ne créent rien et ne stimulent aucune création. Elles consomment les biens accumulés par les siècles, ajoutant leur action à ce fait historique plus général : l'histoire a tari beaucoup de sources de création, jusqu'à nouvel ordre.

Les « mass media » forment le goût et obnubilent le jugement. Elles instruisent et elles conditionnent. Elles fascinent et elles écœurent par la saturation en images, en actualités, en « nouvelles » sans nouveauté. Elles multiplient les communications et menacent le langage lui-même, cohérence et réflexion, vocabulaire et expression verbale. N'iront-elles pas jusqu'à épuiser le « monde de l'expression », en approchant d'un point limite où chacun sera spectacle pour tous, et où l'événement se diffusera pendant son accomplissement, point limite que nous appelons le grand Pléonasme, la Tautologie suprême, l'Identité ultime du réel et du connu, fin de la surprise dans l'illusion de la surprise incessante — fin de l'ambiguïté dans son triomphe ? Ici aussi l'ambiguïté suppose et produit des apparences qui la masquent ; ne jamais apparaître comme telle, cela fait partie aussi de l'ambiguïté. Tout se passe comme si elle n'apparaissait et ne se manifestait que dans le dépassement qui la détruit.

Plus généralement encore, la perception ou appréhension par les membres d'un groupe de l'autre groupe et de l'autre humain se produit d'abord sur le mode de l'ambiguïté étonnement et curiosité, répugnance et avidité, recul et offrande, désir d'assimiler et besoin de repousser. C'est une « appréhension » saisie et crainte, découverte d'une menace incertaine, balancement entre l'actualité rassurante (l'autre « est » ; on peut le tenir et l'écarter et se définir par rapport à lui) et le virtuel inquiétant. Du rapport possible, nous ne connaissons rien à l'avance qu'un détail inutile ; il peut nous nuire ou nous aider. Vient un moment où il faut décider et se décider : juger et choisir. L'option tranche. Elle clarifie ce que la situation d'ambiguïté laissait dans le clair-obscur. L'ambiguïté ne peut durer longtemps. Elle ne s'éternise point. Elle a un terme.

A tort ou à raison, suivant les circonstances et conjonctures, la décision débute par une appréciation, risquant ainsi jusqu'à un

certain point l'erreur présente et l'échec futur. Après avoir apprécié la situation (auparavant ambiguë, échappant au jugement), on passe à l'acte ; on se jette à l'eau ; on cesse de discuter. Le meilleur homme d'action c'est celui qui choisit bien le moment de l'action, qui discute assez longuement le pour et le contre, mais pas trop longuement. Il laisse mûrir, mais non pourrir, la situation. Il ne se hâte point, et ne précipite ni jugement ni intervention, mais ne temporise point. Au « oui et non » de l'ambiguïté et de la suspension de jugement (au « peut-être » ou « pourquoi pas ? » et à l'« à quoi bon » de l'expectative et de l'hésitation) il substitue le dilemme de l'acte. Il répond à une question par oui ou bien par non. Il opte. La décision simplifie et transforme en les simplifiant la situation complexe et l'ambiguïté. Tranchée net, l'ambiguïté tombe. Et c'est alors qu'elle se révèle en tant qu'ambiguïté complexité non dominée, confusion, trouble. Le sens de l'ambiguïté, c'est de mener vers la décision, qui la nie et la révèle, qui la termine et la dévoile. L'épée de la décision fend en un *avant* et un *après* le temps continu. Le temps vrai, multiple, continu et discontinu, marqué par la bifurcation des chemins, mesuré par les décisions et options, se découvre.

Ainsi s'ébauche devant nous le mouvement dialectique « ambiguïté-décision ». Sa découverte nous interdit de fétichiser l'ambiguïté et d'identifier le quotidien avec l'ambigu, comme si cette catégorie — l'ambiguïté — définissait une situation de l'humain ou dans l'humain, irréductiblement, immuablement.

En tant qu'aspect de ce mouvement, la décision devient objet de théorie et même d'une science particulière, fragment voisin de la logique d'une théorie générale de la praxis, la « praxéologie ». Cette théorie ne peut pas davantage s'identifier à la critique de la vie quotidienne que s'identifier avec la connaissance de la praxis. Elle n'en atteint qu'un aspect. Elle complète la théorie de l'ambiguïté.

L'essentiel, ici, c'est que la théorie de l'ambiguïté présage et exige la fin de l'ambiguïté. Elle ouvre (avec son complément, la théorie de la décision) un problème général. Etudier la quotidienneté, c'est vouloir la changer. Changer la quotidienneté, c'est amener au jour et au langage ses confusions ; c'est faire apparaître, donc éclater, ses conflits latents. C'est donc à la fois une théorie et une pratique, une critique et une action. La critique de la vie quotidienne enveloppe et précipite une décision, la plus générale

et la plus révolutionnaire, celle de rendre insupportables les ambiguïtés, et de métamorphoser ce qui passe pour le plus immuable dans l'homme parce que dépourvu de contours certains.

### 7. *Le défi et la défiance.*

S'il y a une catégorie de faits sociaux actuels (c'est-à-dire un ensemble de faits dénotés et connotés par une catégorie) qui corresponde dans notre monde moderne à ce que Mauss décrivait comme phénomène social total, à savoir le don dans les sociétés archaïques, ne serait-ce pas le *défi* ? Aujourd'hui, le défi apparaît de façon manifeste dans tous les domaines, à tous les niveaux de la réalité sociale. Il devient un mode avéré, explicite, conscient, quasiment quotidien, de rapport social entre les individus et les groupes (sexes, âges, classes, peuples et nations, institutions et appareils organisés, régimes politiques et modes de production).

Au cours d'une recherche scientifique qui se veut à juste titre « neutre », impartiale et objective, n'oublierait-on pas quelquefois ces catégories socio-dramatiques ? La sociologie à ses débuts étudiait avec prédilection, et même exagérément, les manifestations du défi dans les sociétés archaïques : potlatch, ordalies et « jugements de Dieu », formes agonistiques de l'échange et du don, déclarations rituelles d'amitié et d'inimitié. On a trop désavoué cette tendance. Reprenons, en l'actualisant, en la modernisant, l'étude des formes sociales du défi (1).

Une fois ressaisie l'importance du défi dans les sociétés archaïques ou historiques (prométhéennes), son étude sociologique et son étude proprement historique deviennent complémentaires. La pratique sociale s'éclaire dramatiquement. Ainsi le XVIII<sup>e</sup> siècle vit les groupes et les classes, aux contours de plus en plus accusés, se jeter au visage des défis multiples, dans tous les domaines, y compris la culture, l'art et la moralité. (« Nous, de tel groupe, sommes et serons plus cultivés, plus affinis, plus moraux, plus

1. — D'après l'historien anglais Arnold Toynbee, chaque peuple répond victorieusement (tant qu'il garde vitalité) à un défi de la *nature* : l'Égypte au défi des inondations périodiques du Nil, l'Angleterre au défi de la mer, etc, ce qui détermine une civilisation périssable. Cette théorie ne manque pas d'ampleur ni de profondeur. Toutefois, cette hypothèse isolée, portée à l'absolu, devenue explicative, se change en erreur et même en erreur grave et dangereuse. Nous considérons ici sociologiquement le défi entre groupes.

civilisés, plus raisonnables, que vous, de tel autre groupe ; ou nous le paraîtrons, ce qui revient à peu près au même. »)

Le défi fait partie de la tactique et de la stratégie. Il les révèle mais en même temps les dissimule. Bruyante, provocante, silencieuse, une période de défi réciproque figure dans tout affrontement. Le défi est polyvalent. Lancé à un certain niveau (économique, culturel, idéologique, politique, etc.), il se relève et se répercute dans d'autres domaines, à d'autres niveaux de la praxis. Il constitue un moyen de pression, donc une action et non pas un mode déclaratif et gratuit d'expression ou une formulation désintéressée de la réalité sociale. Moyen de pression au-dehors du groupe, le défi agit au-dedans ; il rallie, il regroupe les éléments dispersés ; il met fin aux périodes où la vie collective se dissout en préoccupations individuelles et en banalités. A ce titre, il pénètre dans la quotidienneté et la relève, en lui ôtant une part de la trivialité. Il la colore.

Sous cet angle d'éclairage, les groupes sociaux montrent des caractères bien déterminés. La bourgeoisie a vécu sur le mode du défi permanent lancé à ses adversaires féodalité d'abord, classe ouvrière ensuite. Elle a su inclure le défi dans des valeurs apparemment universelles, en sorte qu'idéologiquement parlant elle défie le temps plutôt que des hommes éphémères. Ces valeurs — la raison, la nation — font partie d'une conscience de classe qui ne se présente pas comme telle. Chaque déclaration contenant les mots « raison », « nation », contenait un défi, mais inexprimé en tant que tel. La bourgeoisie cherchait à unir le défi et la confiance, mélange instable. Quand elle cesse de vivre sur ce mode particulier, elle se relâche, et c'est la crainte, voire la panique. Au contraire, les technocrates considérés comme groupe social évitent le défi, et plus encore la provocation ; ils œuvrent silencieusement, en profondeur, et ceci les distingue des autres fractions de classes dont ils proviennent ou qu'ils servent. Le défi bruyant des intellectuels à l'opinion générale (romantisme, surréalisme, existentialisme, etc.), défi allant jusqu'à la provocation, marque certaines périodes de la culture et leur silence certaines autres périodes, l'une ou l'autre attitude pouvant indiquer soit un aveu d'impuissance, soit une possibilité d'action. Quant au défi du prolétariat à la société bourgeoise et à la bourgeoisie, il peut être silencieux et plus défiant que provocant.

Les périodes critiques, c'est-à-dire les formes aiguës de confron-

tation et les moments révolutionnaires, semblent toujours précédées ou suivies de périodes atténuées, tension et défi. Mais le défi peut aller plus loin, et encore plus profondément. On peut estimer que la croissance économique et le développement de la technique lancent une série de défis — longtemps inexprimés — à l'individu, à l'art et à la morale, à l'homme moderne en général (1).

La coexistence pacifique consisterait-elle en une idylle ? en une fraternisation sans arrière-pensée ? en une tolérance mutuelle accompagnée dans les deux camps d'une idéologie pluraliste, en une juxtaposition tranquille des régimes opposés ? Impensable ! L'interaction est une loi. Ne confondons pas avec le mouvement dialectique du réel les déclarations officielles dont les plus diplomatiques et les plus habiles sont parfois les plus perfides. La coexistence pacifique, c'est le défi réciproque perpétuel. Objectivement, l'incompatibilité proclamée laisse place, sur le mode du défi, à une compatibilité non dépourvue de risques. Le défi, avec sa part d'aléatoire, remplace la menace. Il est fondé sur une situation — la perspective et la crainte d'une destruction générale — encore plus que sur une volonté. Il comporte un rapport de forces, changeant entre des limites dangereuses. N'imaginons pas, sur un type archaïque, un « potlatch » général des armements nucléaires ou conventionnels ; ce serait trop beau et trop simple. Le défi est et sera multiple économique, politique, militaire, culturel, technique. Nous en connaissons le contenu croissance industrielle, aide aux pays sous-développés (qui pèseront d'un poids peut-être décisif), développement technique sans limites.

Le défi comporte donc une épreuve perpétuelle de la solidité des structures existantes, et en même temps de leur capacité d'adaptation aux circonstances. Exprimé, le défi tend vers l'intimidation, inexprimé, vers la tolérance et la compréhension, donc le fléchissement.

Le défi peut-il aller sans défiance, c'est-à-dire sans crainte ? Rarement. Il se nomme alors arrogance. Le défi généralisé a généralisé du même coup la défiance et celle-ci entretient une immense et terrible incertitude. Elle nous a beaucoup appris en nous apportant quelques concepts neufs généralité de l'aléatoire dans le monde moderne, importance de la tactique et de la stratégie dans

1. — Cf. Jean Duvignaud, *Pour entrer dans le XX<sup>e</sup> siècle*, pp. 290-295, Grasset, Paris, 1960, où l'auteur restreint trop la question (à la littérature).

la « réalité » sociale, etc. La défiance détermine une aliénation spécifique ; elle obnubile, elle affole et rend stupide ; en même temps, elle stimule les énergies. Prodigieusement exaltant, le climat du défi et de la défiance est aussi intolérable qu'excitant. La défiance détermine aussi une désaliénation, l'angoisse obscurément vécue devant l'aléatoire suscitant un questionnement sans limites. « Pourquoi ceci ? Pourquoi cela ? ». La mise entre parenthèses du besoin de sécurité produira peut-être une mutation de la conscience sociale. A ce degré de tension inquiète, la réflexion humaine se détache de la nature. Elle réclame un dépassement de la quiétude naturelle et de l'inquiétude cultivée. Cette mutation débouche-t-elle sur l'exigence d'une métamorphose radicale du quotidien ? On peut l'espérer. Sans quoi un nouvel échec s'ajoutera à la liste, déjà trop longue...

Depuis le début de leur coexistence, les deux « régimes » ou « systèmes » en présence ont réagi l'un sur l'autre, très profondément. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier ce mouvement dialectique : pression d'un « système » sur l'autre, réponse de celui-ci, répercussion et superfétations. Cette interaction s'amplifie et s'intensifie, chacun prétendant tenir toutes les promesses (même celles des autres, selon un mot trop fameux) et réaliser l'épanouissement humain. Déjà, dans l'interférence, *l'image de l'autre* (résultat d'une combinaison instable d'information et de propagande) joue un rôle croissant et d'ailleurs contradictoire. C'est l'image du défi, celle que l'on défie et dont on se défie.

Ainsi, une unité « mondiale » ou « planétaire » est en marche, contradictoirement, dialectiquement, c'est-à-dire d'une façon à la fois nécessaire et hasardeuse, déterminée et aléatoire. Le mouvement dialectique de l'homme et de l'histoire inclut la « mondialité » dans le dépassement du monde terrestre, l'aventure cosmique s'ouvrant comme un abîme nouveau devant nous. Mais que sera cette mondialité ? Nous ne pouvons guère le prévoir avec certitude, sinon en établissant un tableau des possibilités, des chances et des options. Une interaction hautement complexe, très peu mécanique, pleine d'aléas, se déroule devant nous, avec nous, sur le mode du défi. L'efficacité de ce défi change. Il a d'abord rendu féroce (fasciste) la bourgeoisie, et ensuite — sans lui ôter cette férocité — il a secoué sa torpeur et même jusqu'à un certain point sa bêtise ; la bourgeoisie s'efforce de mettre fin à son vieux malthusianisme, de planifier, d'« harmoniser » production et con-

sommation ; elle y parvient jusqu'à un certain point, sans d'ailleurs transformer les conditions et catégories fondamentales de la société bourgeoise et sans supprimer la lutte de classes ni le prolétariat. Dans l'autre camp, le défi capitaliste a d'abord empêché l'Etat socialiste de dépérir ; il fut une cause ou la cause essentielle du stalinisme ; et ensuite il a secoué le sommeil dogmatique, le doctrinarisme étatique, la planification brutalement centralisée ; le socialisme commence à tenir compte des besoins sociaux.

Nous savons maintenant que les deux modes de production, dans leur défi et leur contradiction, présentent des aspects similaires et des homologies curieuses. Notamment, des deux côtés, la vie quotidienne est délaissée et abandonnée à son arriération aux Etats-Unis en raison des insuffisances des « services publics », en U.R.S.S. à cause de la priorité de l'industrie lourde. D'un côté défaut, de l'autre excès d'étatisme. Des deux côtés l'aliénation technologique a produit des résultats à certains égards comparables. Les deux régimes socio-politiques, dans leur défi, relèvent d'une même catégorie, celle de la vie quotidienne.

Le régime qui l'emportera sera celui qui produira le plus de richesse, le plus de moyens d'action, le plus de liberté, c'est-à-dire de possibilités. Triomphera-t-il par la jouissance offerte aux hommes, ou par la puissance ? Nous ne pouvons le dire.

Voilà pourquoi nous n'avons pas pris ici pour fil conducteur, dans la complexité des problèmes du monde moderne, telle notion (celle de « mondialité » par exemple) qui ne permet ni prévision ni option. Nous avons choisi, pour nous orienter dans le monde labyrinthique du défi, une exigence humble et essentielle la transformation du quotidien à partir de sa connaissance critique.

#### 8. *Espace social, temps social.*

Il y a un temps social ou des temps sociaux, distincts des temps biologiques, physiologiques, physiques. Il y a un espace social distinct de l'espace géométrique, de l'espace physique, ou biologique, de l'espace géographique, de l'espace économique.

L'espace quotidien diffère de l'espace géométrique en ce qu'il

a quatre dimensions, deux à deux opposées « droite-gauche-haut-bas ». De même, le temps quotidien a quatre dimensions, différentes de celles que définissent mathématiciens et physiciens : l'accompli, le prévu, l'incertain, l'imprévisible (ou encore : le passé, l'actuel, le futur à court terme et le futur à long terme).

Ces notions ne cessent de s'affiner et de se différencier en s'approfondissant. A propos de *l'espace social*, nous discernons les aspects subjectifs et les aspects objectifs. Subjectivement, l'espace social, c'est l'environnement du groupe et de l'individu dans le groupe ; c'est l'horizon au centre duquel ils se situent et dans lequel ils vivent. L'étendue des horizons varie avec les groupes, avec leur situation, avec les activités particulières. Objectivement, la notion couramment admise de « mobilité sociale » ne coïncide pas avec celle d'espace social. Considérée isolément, la mobilité sociale reste une abstraction ; elle suppose des réseaux et des filières, le long desquels elle s'établit, pour peu qu'elle constitue un phénomène durable. L'espace social se compose d'un tissu plus ou moins dense de réseaux et de filières. Ce tissu fait partie intégrante de la quotidienneté. Nous l'étudierons plus loin, dans le modèle des communications, et nous chercherons si nous pouvons donner un sens précis au terme « distance sociale », « champ social ».

Quant au temps social, insistons à nouveau sur la différence et la relativité des temps cycliques et des temps linéaires. Les premiers, nous le savons, ont leur origine ou leur fondement dans la nature ; ils se rattachent à des rythmes profonds, cosmiques, vitaux. Les seconds se rattachent à la connaissance, à la raison, à la technique ; ils ne sont pas corrélatifs de rythmes et de processus vitaux, mais de processus de croissance économique et technologique.

Nous verrons de près les résultats des interactions dans la quotidienneté entre les rythmes cycliques et les temps linéaires (continus ou discontinus). Nous envisagerons donc une rythmologie ou « rythmanalyse » (1) sociologique, s'efforçant de discriminer les périodicités et d'étudier leurs rapports et superpositions en s'inspirant soit de l'analyse harmonique des mathématiciens, soit des travaux physiologiques. D'autre part, chaque groupe a son « tempo », plus ou moins rapide, et parfois différent dans le

1. — Terme emprunté à Gaston Bachelard.



travail et dans la vie quotidienne hors travail. Ainsi se développerait, dans notre secteur, la théorie de la multiplicité des temps sociaux (1).

### 9. *La praxis.*

Nous arrivons maintenant à la catégorie la plus simple et la plus difficile à élucider, la plus abstraite et la plus concrète, s'appliquant à la fois à la quotidienneté et à la globalité sociale celle de *pratique sociale* ou *praxis*.

Depuis les œuvres de jeunesse de Marx (dites aussi philosophiques) la notion de *praxis* a subi des déformations et des appauvrissements. Nous examinerons rapidement ces conceptions restrictives avant de tenter la restitution du concept dans son intégralité.

Le *faire* (2) réduit la pratique sociale aux opérations individuelles, de type artisanal, sur une matière donnée, plus ou moins plastique ou résistante. Au cours de cette opération, le producteur ou créateur — mi-artisan, mi-artiste, se découvre ; il reconnaît dans l'objet son œuvre, et ses propres capacités. En œuvrant, il forme ses capacités. Ainsi le potier, le tisserand traditionnels, ou le peintre. En faisant, il se fait.

La notion de *faire* est à la fois plus étroite et plus vague, plus illusoirement précise et plus équivoque que celle de *production*, laquelle ne recouvre pas encore complètement celle de *praxis*. Malgré sa précision apparente, la notion de « faire » n'a pas de contours. Le jeu est-il un « faire » ? Si oui, la notion englobe tout ce qu'on voudra. Si non, elle se restreint au labeur productif d'un objet, labeur d'un type déterminé et d'ailleurs un peu désuet. L'usage de cette notion — dès qu'on n'en stipule pas les limites et la sphère — peut entraîner des abus, à savoir des valeurs illusives. Les contacts immédiats et directs de l'opérateur avec l'outil et la matière dans le travail industriel moderne, diminuent jusqu'à disparaître dans l'automatisation. Une analyse de la *praxis* qui s'appuie sur cette notion risque de laisser échapper beaucoup de

1. — Cf. Georges Gurvitch, *Traité de sociologie*, et *La Multiplicité des temps sociaux*, Cours de la Sorbonne, 1957-1958, C.D.U.

2. — Cf. la formule de Jean-Paul Sartre, déjà ancienne et de ce fait répandue comme une formulation de la *praxis* : « faire et en faisant se faire ».

faits. Elle retarde sur la réalité, et la clarté qui résulte de ce retard est trompeuse. On pense le travail de la période industrielle selon des schémas artisanaux et le travail de la période actuelle — celle de l'automatisation — selon les schémas de l'industrie « classique ». Le rapport du travail et de la vie hors travail a changé dans le labeur parcellaire et plus encore dans l'automatisation. Ce n'est plus en « faisant » que l'individu « se fait », mais dans une totalité complexe dont le « faire » n'est qu'une partie et un aspect. A l'échelle de la société, la production et les rapports de production n'en restent pas moins déterminants. D'autre part, lorsqu'il y a « œuvre », fût-elle modeste — et non pas « produit » — la valorisation de l'acte individuel par le « faire » reste valable (y compris sous la forme caricaturale du « hobby » et du « do it yourself »).

Autres réserves sur la notion de « faire ». Cette notion ne contribue ni à poser ni à résoudre le problème de l'invention dans la pratique. Elle se donne la technique comme la matière. Elle tend à les reléguer toutes les deux au second plan, comme données générales de toute activité qui façonne sans les examiner en eux-mêmes implications et conditions, conséquences et résultats. Elle met l'accent sur la zone d'indétermination (marge de liberté) laissée à l'agent par la technique et par la matière, pour mettre en valeur dans ce cadre son initiative et son habileté individuelles. Ce qui ne contribue pas à poser clairement dans toute leur étendue les problèmes de la liberté, celle des individus et celle des groupes dont les individus font partie. Que devient dans ce schéma l'aliénation ?

L'étroitesse de la notion de « pratique » dans l'empirisme et le pragmatisme a été si souvent et si fortement soulignée qu'il est à peine besoin d'y revenir. En ne considérant que l'action pratique individuelle et son résultat, en opposant le praticisme et l'esprit pratique vulgaire à l'ampleur théorique (figurée comme simple abstraction), en prônant la réussite comme critère et principe de jugement, l'empirisme et le pragmatisme anglo-saxons éliminent dans la vie individuelle comme dans la vie sociale le drame, la profondeur, les problèmes. Ils ont séduit par leur simplicité, c'est-à-dire par leurs simplifications. Ils révèlent l'absence de tradition philosophique, ou plus exactement l'absence d'une tradition efficace, pénétrant dans la culture. Ils ont pu se répandre en raison de la grande crise de la philosophie, dépérissement,

dépassement et absence de philosophie se mélangeant dans la plus extrême confusion. Ils donnent de la praxis une image d'autant plus fausse que plus « réaliste », plus précise et plus proche de l'expérience parcellaire. Ils ont contaminé jusqu'à la pensée marxiste.

Contre le pragmatisme anglo-saxon et son apologie du succès, plusieurs philosophes — peu conscients de leur situation et de leur rôle — ont valorisé l'échec. La réhabilitation du drame et du tragique est allée trop loin : seul l'échec aurait un sens, réussite ou victoire ne prouvant que la platitude des intentions et des buts. A la dérisoire apologie sociologique du succès, s'oppose donc aujourd'hui l'idée non moins dérisoire que l'humanité se pose seulement des problèmes insolubles, que les hommes jouent pour perdre, que la grandeur de l'échec mesure la grandeur des intentions et la profondeur des buts. Nous sortons de ce dilemme.

Le pragmatisme dédaigne à la fois la logique de la décision et la dialectique de l'action. Il néglige la théorie des choix, des possibilités et des risques. Il élimine les problématiques concrètes : conflits, contradictions, ouvertures. Il ne pense pas la praxis dans la complexité des mouvements qu'elle recèle, mais selon un concept froid et nu, dense comme la pierre, du réel. La conception a-théorique de l'activité humaine va avec un concept fonctionnaliste du réel. De là on passe aisément, en mettant l'accent sur un seul des formants de l'activité — la technique — à un positivisme technocratique qui se croit large, profond et bien entendu « réaliste ».

Une restriction analogue, accompagnée de scissions comparables, s'est effectuée dans la pensée marxiste dogmatique. Avec une terminologie différente, on a mis l'accent sur tel côté de la praxis : le travail producteur, l'action de l'homme sur la nature extérieure, la matière en tant qu'objet de l'activité antérieure à cette activité consciente. De ce fait, on tend également à valoriser la technicité, la productivité, la réussite. Du travail productif, identifié avec la praxis, on saute à tel autre aspect (la planification du travail productif, la pratique politique, la pratique d'Etat ou de parti) sans trop se soucier de raccorder ces multiples fragments. D'où une confusion idéologique qui permet de transférer à une pratique déterminée (politique) la qualité assez vague attribuée à la praxis en général : capacité de conduire à bonne fin une action, maîtrise des processus spontanés ou aveugles, technicité, connaissance, puissance

sur les forces de la nature. Cette idéologie dispense d'une théorie proprement politique qui décrirait et analyserait les moyens du pouvoir d'Etat et les ressorts de l'action spécifiquement politique : appareils, propagande, méthodes de direction et de commandement, techniques de diffusion et de contrainte, bref, pénétration dans le quotidien du global et de l'étatique jusque dans leur séparation accentuée.

Le praticisme prétendument marxiste ne le cède pas, en incapacité d'analyse ou en interdiction de connaître, au pragmatisme. Il ne borne pas moins la notion de praxis et ne l'obscurcit pas moins. Il biaise avec sa propre « praxis » dont il donne une représentation idéologique (philosophique) au lieu de la refléter de façon critique dans sa vérité. Le dogmatisme a pu donner pour accomplis la libération totale des hommes et l'épanouissement de leur liberté dans un cadre qui précisément les interdit : étatisme, exigences de l'accumulation primitive, insatisfaction, restriction des besoins et des jouissances. A force d'insister sur tel aspect de la praxis ou sur l'idéologie (et notamment sur la matière et le matérialisme philosophique) il a largement réussi à estomper d'autres aspects, à les mettre entre parenthèses, à les exclure de la notion du socialisme notamment tout ce qui concerne la vie quotidienne.

Après une si longue et si efficace oblitération, un effort considérable peut seul restituer dans son étendue la notion de *praxis*.

L'action de l'homme social sur la nature (le monde extérieur) n'est qu'un aspect de la praxis, aspect déjà complexe puisque son analyse dénombre de nombreux formants : technicité (outillage et connaissance), forces naturelles, ressources en matières premières, organisation et division du travail (la division *sociale* du travail ne coïncide pas, surtout dans la société capitaliste, avec la division *technique*), etc.

Les rapports entre les êtres humains — groupes et individus — font évidemment partie de la praxis. L'action sur la nature (forces productives) implique des rapports sociaux (rapports de production) et les explique, jusqu'à un certain point. Inversement, les rapports sociaux ne s'établissent pas et ne se conçoivent pas en dehors de l'action sur la nature (forces productives). Les groupes sociaux, notamment les classes, sont simultanément des forces productives et des forces sociales. Toutefois, les rapports sociaux ne coïncident pas avec les rapports de production, et la praxis globale ne peut se définir ni par une somme ni par une interaction

« forces productives-rapports de production ». Cette représentation fétichise l'économie. Elle aboutit à un productivisme simpliste, aussi sommaire que le fonctionnalisme déjà réfuté un productivisme de la production matérielle. On oublie ou l'on met entre parenthèses tenaces ce que Marx avait mis en lumière contre le productivisme bourgeois d'Adam Smith et que des économistes et sociologues récents ont repris contre le marxisme vulgaire toute société comporte et suppose une production non matérielle et cependant créatrice pratiquement, les multiples « services ». Or ces services s'insèrent dans la trame des rapports sociaux, des rapports de production et de propriété. Ils les rendent plus complexes. Ils représentent *des* besoins sociaux et représentent *les* besoins sociaux admis et contrôlés. Ils réalisent l'articulation de la production et de la consommation dans la quotidienneté (qu'il s'agisse de la distribution, des transports, de l'hygiène et de la médecine, de l'éducation et de l'instruction, des loisirs, de la publicité, des œuvres proprement culturelles, etc.). Immédiatement et simplement donnée en apparence, la vie quotidienne révèle à l'analyse la présence et l'efficacité des représentations, des symboles, des réglementations, contrôles, modèles, normes (idéologies et « superstructures »). En elle, dans son immédiateté, interviennent les médiations. Inversement, ces médiations multiples y prennent une existence immédiate, et d'ailleurs inégale. Les médiations n'interviennent pas toutes simultanément dans le quotidien.

La praxis révèle une extrême complexité à des *niveaux* très variés : du niveau bio-physiologique, qui comporte d'autres rapports avec la nature que la production matérielle proprement dite (aussi bien dans la famille que dans le village, la ville, la nation), jusqu'au niveau abstrait et formel des symboles, de la culture, des représentations, des idéologies. Les éléments et formants dits « superstructurels » réagissent sur la « base ». Cette proposition classique de la théorie marxiste reste incompréhensible si l'on ne distingue pas dans la praxis un niveau plus ou moins distinct et accentué comme tel, celui de la vie quotidienne. Symboles et représentations réagissent d'abord et surtout sur les rapports immédiats entre lesquels ils interviennent comme médiations les rapports apparemment directs entre personnes et choses (biens) qui précisément constituent la quotidienneté ainsi que les modalités apparemment simples de la conscience sociale.

La praxis se révèle aussi comme totalité. On peut affirmer que la

notion de totalité provient de la praxis. Pourtant, cette totalité n'apparaît et n'est que fragmentairement, contradictoirement, formée de niveaux et de contradictions à différents niveaux, de totalités partielles. Comment atteignons-nous du dedans la totalité, c'est-à-dire la société elle-même ? A partir précisément de ces totalités partielles et niveaux qui renvoient de l'un à l'autre, — à partir de ces fragments qui présupposent un ensemble et qui exigent son concept bien qu'ils ne nous livrent pas le tout dont ils sont les témoins et les éléments. Chaque acte de réflexion ou d'efficacité sociale, fragmentaire en un sens, déjà total en un autre, renvoie à la totalité à travers les autres niveaux. Il tend vers la praxis totale qu'il révèle. C'est seulement en restituant à la praxis cette profondeur mouvante et contradictoire (dialectique) que l'on peut comprendre et reprendre certaines formules célèbres de Marx. La vie sociale, celle de la société et celle de l'individu, est dans son essence pratique sociale praxis. La production produit l'homme. La soi-disant « histoire mondiale » ou « histoire du monde » n'est que l'histoire de la production de l'homme par lui-même, l'homme produisant et le monde humain et l'autre homme, et l'homme autre (aliéné) et soi-même (sa conscience de soi).

Une fois de plus, protestons ici contre l'opération idéologique qui réduit la praxis à la production et celle-ci à la production économique (matérielle). La praxis englobe à la fois la production matérielle et la production « spirituelle », la production des moyens et celle des fins, celle des instruments, celle des biens et celle des besoins. Produire et reproduire, ce n'est pas seulement lancer dans la circulation, l'échange, la consommation ou au contraire dans l'investissement et l'accumulation un certain nombre d'objets produits (instruments de production ou biens de consommation). C'est aussi produire et re-produire les multiples *rappports sociaux* qui permettent la production et aussi *l'appropriation* des biens (et qui les limitent ou les entravent).

Ainsi seulement se manifestent à la fois la cohérence de la société déterminée (ses structures) et ses incohérences, que la structure cohérente domine et se subordonne jusqu'à ce qu'elle se désintègre. Détacher les forces productives et l'action sur la nature matérielle, plus généralement séparer de la praxis certaines catégories en les privilégiant, considérer à part et fétichiser certains objets (parmi lesquels la marchandise et l'argent), c'est précisément la démarche que réfute la critique marxiste. Ainsi se découvre le fondement de toute pensée

critique, y compris la critique de la religion, la critique de la philosophie, la critique de la vie quotidienne.

Dans la production, ce ne sont pas seulement des produits qui sont produits et reproduits, ce sont des groupes sociaux et leurs rapports et éléments ; membres, biens, objets disparaissent cependant que les groupes se maintiennent ou s'effritent, mènent leur action et leur jeu, ont leurs tactiques et stratégies. Sous l'immobilité apparente, l'analyse découvre une mobilité cachée. Sous la mobilité superficielle, elle atteint des stabilités, des auto-régulations, des structures et facteurs d'équilibre. Sous l'unité globale, elle décèle des diversités, et sous les apparences multiples une totalité. L'analyse doit maintenir ces deux aspects sociologiques (changement incessant, disparition des éléments, conjonctures naissantes, — structuration de l'ensemble, stabilité relative) et les saisir dans l'unité d'une histoire.

La praxis produit le « monde » humain, le nôtre, celui des objets et des biens, celui que perçoivent les sens et qui semble dès lors naturellement donné aux organes et au corps de l'individu. L'expression « monde extérieur » est trompeuse. Elle groupe sans les discerner les *choses* (le caillou), les *objets* (la maison), les *produits* (ce crayon), les *œuvres* (ce tableau). Par la médiation du langage, le monde extérieur « est » aussi le monde intérieur qui reproduit au moyen des structures verbales le monde humain des objets, des produits et des œuvres. La conscience (individuelle) « reflète » un monde qui semble extérieur et qu'a créé la praxis sociale. Cette conscience (mais cette détermination ne l'épuise pas) se définit jusqu'à un certain point comme le lieu — le champ — où se rencontrent les significations et les symbolismes déposés par la praxis dans le monde des objets.

Nous sommes amenés à distinguer la praxis répétitive et la praxis inventive. Pour approfondir dialectiquement la notion de praxis, en la restituant dans son intégralité, cette distinction est indispensable. La répétition joue un rôle considérable à tous les niveaux. L'action productrice et technique se résout tôt ou tard en gestes réitérés, aspect important sinon essentiel du travail. Quant aux opérations confiées à des dispositifs matériels (outils, machines), elles comportent toujours de multiples va-et-vient oscillations, rotations, mouvements alternatifs. Les produits en eux-mêmes se distinguent des œuvres et des objets naturels par la capacité de reproduction illimitée, comme l'avait indiqué Marx avant les économistes

et sociologues contemporains. Nous savons que la vie quotidienne se constitue, pour une bonne part, d'actes stéréotypés et répétés. Cette praxis répétitive entretient le monde humain et contribue à le re-produire. Elle le sous-tend et fait sa stabilité. Est-elle en soi aliénante ? Non. Elle n'aliène que dans des conditions et situations définissables quand « autre chose » devient possible.

Toutefois, ne séparons pas la praxis répétitive et la praxis créatrice. Il y a plusieurs types de répétition et nous aurons à revenir sur leurs différences. La répétition stéréotypée et mécanique, celle des gestes et des signaux, diffère du re-commencement rythmé et périodique des activités vitales. Souvenons-nous qu'en mathématiques la répétition d'une opération formelle (extraire un élément d'un ensemble ou le lui ajouter), l'itération et la réitération sont des actes fondamentaux et prodigieusement féconds.

On peut donc s'attendre à découvrir des transitions et des médiations entre le répétitif et le créatif. C'est pourquoi nous n'avons pas cru pouvoir définir le quotidien par le seul répétitif, mais comme le lieu de rencontre et d'affrontement de la répétition et de la création. La praxis sociale ne peut pas se borner à maintenir, à entretenir, à reproduire. Nos arguments tendent à montrer le caractère relatif des structures, des stabilités, des constances et des équilibres. La praxis ne se borne pas à la quotidienneté, ni celle-ci à un recommencement mécanique et illimité des mêmes gestes et opérations. Nécessaire, la pratique répétitive ne se suffit pas. Elle ne parvient jamais à l'équilibre définitif, automatique, sans contradiction, qui serait l'aliénation suprême. Elle est la « base » de l'invention qui l'ébranle et la modifie. La praxis crée. A la limite de l'invention, nous pressentons les actes qui bouleversent la praxis et transformant la quotidienneté : les révolutions, phénomènes totaux introduisant de multiples possibilités que la suite de l'histoire tend sans y parvenir à épuiser...

Beaucoup plus humbles, moins voyantes et bruyantes, il y a d'autres formes de la création. Celle-ci ne se produit pas toujours hors de la quotidienneté, sur le plan supérieur des représentations et des symbolismes. Le re-commencement et le commencement se ressemblent au début et ne s'opposent qu'ensuite et par la suite. Nous irions jusqu'à dire que toute invention naît et se vérifie dans la quotidienneté. Où et comment s'accomplit l'acte créateur ? Nous savons qu'il est souvent marginal, bizarre, aberrant par rapport aux



normes, aux cadres de références admis qui régissent les activités supérieures. Sa fécondité ne se manifeste que plus tard, dans la suite. L'acte inventif souvent relève du jeu il comporte un pari et un risque d'échec. L'histoire des sciences vérifie ces affirmations autant que celle de l'art et des doctrines politiques. A notre avis, les inventifs sont des individus non pas isolés mais appuyés sur de petits groupes. Assurément la société globale et les grands groupes massifs sont indispensables, conditions nécessaires et insuffisantes de la pratique inventive. Les individus dans de petits groupes réalisent ce que rend possible la praxis, à l'échelle globale. Les inventions cheminent, de médiation en médiation, à travers la pesanteur du répétitif, les stimulations des conflits, les sollicitations et interdictions des valeurs et des contrôles sociaux. Ne se produiraient-elles pas, du moins quant à leur germe, dans la praxis limitée et audacieuse de ces groupes restreints sectes, sociétés secrètes, partis politiques, groupes d'affinité, laboratoires, troupes théâtrales, etc. ?

Notre analyse nous conduit à introduire dans la notion de praxis des différences multiples, des niveaux, des totalités partielles, sans pour autant abandonner la notion elle-même. Nous distinguerons

a) *La praxis révolutionnaire totale*, celle dont traitent les œuvres de Marx dites philosophiques (qui contiennent une critique radicale de la philosophie et cependant prolongent la philosophie traditionnelle). La praxis révolutionnaire totale bouleverserait l'existant de fond en comble. Elle mettrait fin à l'aliénation par un acte historique total. Elle résoudrait, après les avoir amenées au jour, les contradictions. Elle surmonterait les scissions et séparations, au premier rang desquelles celle de l'être et de la pensée (conscience), celle du *privé* (quotidien) et du *public* (étatique, politique), celle du *besoin* et du *désir*, celle de la *nature* et de la *culture*, etc. Elle implique le dépassement de la philosophie, sa réalisation, ainsi que le dépassement de l'Etat.

Aujourd'hui, la notion de praxis révolutionnaire totale apparaît comme utopique. Elle l'est. Pour autant que toute philosophie ait présenté (directement ou indirectement) une utopie mal consciente de soi, et pour autant que l'utopie stimule l'action en se réalisant par approximations successives, nous gardons cette notion et même nous la mettrons au premier plan. Ce qui apparaît comme utopie apparaît aussi comme Idée. La notion de *praxis totale* n'est autre que l'idée de la *révolution*. En introduisant l'idée d'une métamor-

phose de la quotidienneté, nous avons déjà insisté sur le double caractère de ce programme utopique et réaliste. Changer le monde au lieu de l'interpréter, ce n'est pas seulement changer le monde extérieur, c'est surtout changer la quotidienneté. Cette praxis totale est possible dès que conçue et parce que conçue. Elle n'est cependant pas possible, étant donné les conditions dans le réel (rapports de production, conjoncture historique et politique). De Marx nous reprenons l'idée d'une unité dialectique, utopie suprême et réel suprême. L'idée de la révolution totale ne serait-elle pas aussi nécessaire pour déterminer le champ des possibles que celle de la connaissance absolue (achevée) pour déterminer le chemin de la science et le sens du relatif ?

b) *La praxis révolutionnaire partielle.* Le développement économique d'un pays, la croissance générale de la production (par opposition à une croissance inégale et incohérente) représentent une praxis révolutionnaire partielle, fragment de la praxis totale qui peut la dissimuler et même tricher avec elle. Il n'est pas toujours facile de distinguer cette praxis révolutionnaire partielle de la praxis réformiste qui accepte le « réel » les rapports de production en tant que données, et s'y soumet au lieu de prendre appui sur eux, c'est-à-dire sur leurs contradictions, pour les transformer.

c) *La connaissance comme pratique* (en tant qu'ayant sa raison et son contenu dans la praxis) et inversement *la pratique comme intervention et incarnation de la connaissance.*

La connaissance n'a rien d'une activité abstraite. Si elle ne va pas sans théorie et sans concept, s'il peut y avoir conflit (dans leur unité dialectique, c'est-à-dire conflit fécond) entre la théorie et la pratique, la connaissance théorique ne se sépare pas de la praxis. Elle en est partie intégrante.

La connaissance la plus « pure » utilise des techniques et un outillage, matériel ou formel. Elle est donc inséparable des forces de production — des formes sociales d'organisation et de division du travail — des formes politiques qui sanctionnent et orientent les formes sociales d'organisation. Ainsi le fondement et plus encore le *contenu* de l'objectivité scientifique sont sociaux (donc relatifs jusqu'à un certain point). Dire que la science est objective, c'est dire que la science fait partie de la praxis. Tel secteur de la connaissance ne se développe que s'il sert les besoins et les intérêts d'un groupe social déterminé et assez vaste (classe ou fraction de classe,

pays, régime social et politique) même si les fondements théoriques sont établis depuis longtemps (1).

d) *La pratique politique*, à l'échelle de la société globale et qui cependant n'est qu'un niveau de la praxis dans une étape du devenir, de telle sorte que l'on n'a pas le droit de la fétichiser. Si la « pratique politique » a démenti (momentanément) les idées de Marx sur la révolution totale, le dépérissement de l'Etat et la fin de la pratique politique, c'est pur empirisme qu'ériger cette constatation en vérité définitive ; et c'est du même coup « idéologiser » le marxisme, qui se voulait critique radicale des idéologies. En même temps, cette attitude confirme le marxisme en tant qu'exigence d'une critique radicale. L'idéologie fait partie de la pratique politique, mais la praxis contient la vérité sociale de l'idéologie, de la politique, de l'Etat.

e) *La pratique répétitive*, fonds indispensable, à la fois irréductible (impossible à supprimer) et réductible (tel qu'on puisse le réduire indéfiniment) de la quotidienneté. Elle s'analyse suivant les différents types de répétitions (mécaniques, périodiques, cycliques, etc.).

f) *La pratique inventive* (créatrice) émergeant de la pratique répétitive. Nous pouvons d'ores et déjà distinguer la pratique créatrice d'œuvres matérialisées et la pratique créatrice de pratique, c'est-à-dire de modifications dans les rapports humains (y compris l'éthique).

g) *Les pratiques spécifiques*, inégales en technicité et en pénétration dans le secteur non dominé, celles des métiers et professions agissant sur une « matière » naturelle ou humaine éducateurs, médecins, artistes, architectes, syndicalistes, paysans, etc. Dans cette catégorie inscrivons la pratique sociale des groupes restreints (groupements d'affinité ou de voisinage, sociétés savantes, troupes théâtrales, et « publics » déterminés, etc.) qui soutiennent et portent l'individu capable d'invention jusqu'à ce qu'il leur échappe ou qu'eux-mêmes le trahissent. A ce niveau, l'historique peut suivant les cas et les situations devenir le plus intérieur (pris en charge) ou le plus extérieur (repoussé dans l'indifférent).

1. — Exemple le plus récent la théorie de l'information a son point de départ dans les télécommunications et dans la transmission des messages télégraphiques par code conventionnel général. La loi de Zipf a été découverte par Estoup longtemps avant Zipf, en examinant le travail des sténo-dactylos. Ces grandes théories ne se sont développées qu'avec la radio et surtout la télévision.

Ces pratiques limitées renvoient les uns aux autres et à leur ensemble la pratique globale existante. A travers les groupes on peut saisir la totalité fragmentée ; et c'est peut-être la meilleure voie d'accès, celle qui passe entre le praticisme et la spéculation. Toutefois, ce passage du fragmentaire au total ne va pas sans difficultés, comme le montre une lecture attentive de l'œuvre magistrale que reste *Le Capital* de Marx.

h) En liaison avec la notion de praxis, l'analyse de la quotidienneté découvre plusieurs formants. Nous n'y retrouvons pas seulement les diverses formes de répétition et les germes de création possible. Nous y reconnaissons la pratique utilitaire et fétichiste, celle qui manipule les choses au niveau de l'entendement analytique (lequel dissimule les contradictions et dissocie les mouvements dialectiques en « éléments » définis et isolés). Nous y voyons à l'œuvre la pensée empirique qui croit aux marchandises et à l'argent comme choses. La conscience empirique y prend les choses et les objets hors de l'activité et des rapports sociaux. Elle y confond les produits et les œuvres, les choses et les objets, ne se souciant pas des distinctions analytiques élémentaires (alors qu'elle procède selon les lois de la logique et de l'entendement analytique, qui sont aussi celles du discours banal et du langage courant). Cette conscience empirique adopte pour fins les moyens les biens, l'argent, la marchandise, le capital. Elle consacre en bonne conscience le fétichisme. Elle s'établit à ce niveau la réalité, la positivité immédiate (en apparence) des besoins admis, des représentations et des symbolismes. A ce niveau, les représentations admises, non reconnues et non reconnaissables, en tant que résultats d'une histoire et fonctions d'une société globale, s'imposent sans réticences. La pratique fragmentaire, méconsciente de son lien avec la totalité, basée sur la division parcellaire du travail et les rapports de classe (eux-mêmes méconnus, c'est-à-dire à la fois soupçonnés et mis entre parenthèses) passe pour le réel dense et clair à la fois.

C'est précisément ce « réel », ce « positif », ce « pratique » qu'ébranle et que dissout (au moins sur le plan théorique, celui des concepts) la critique de la vie quotidienne en annonçant *la possibilité de sa métamorphose radicale*. La critique pose d'abord le problème « Qu'est-ce qui maintient ce réel et le fait apparaître comme réalité dense et valable ? » Elle porte donc d'abord sur les représentations et symboles efficaces au sein de ce « réel » apparent.

10. *Logos, logique, dialectique.*

Il serait facile ici d'illustrer au moyen de quelques exemples l'usage de la pensée dialectique. En voici un entre mille, choisi non sans ironie.

La France est la patrie de la raison éternelle, théorique et pratique, le pays de Descartes et du classicisme, celui des trois unités, du système tonal en musique (Rameau), du système métrique, etc. La signalisation routière française, incarnant de nos jours et matérialisant pour les sens de l'homme moderne la raison pure, sert de modèle aux techniciens du monde entier. La France est le pays de l'hectomètre.

Et cependant, ce Français cartésien aime la vie bouillonnante et imprévue. Il se laisse emporter par de singuliers engouements. La France est aussi la patrie de la mode, de l'éphémère, de la frivolité, des parfums et des franfreluches, de la féminité.

Si nous juxtaposons ces deux aspects du génie français, nous n'en dessinons qu'un tableau incomplet. Nous espérons (vainement) une coexistence paisible entre eux ; les couleurs manquent, celles du drame. De même si nous les posons euphoriquement comme complémentaires. Par contre, si nous les opposons, comme logiquement incompatibles, nous attribuons à la culture française une regrettable absurdité. Nous ne sommes pas loin de jugements désabusés.

En vérité, ces deux « aspects » ne vont pas sans conflits. Ils posent des problèmes. D'un côté, ils pénètrent jusque dans les particularités de la vie quotidienne française, dans le cadre général de la vie moderne. De l'autre, ils renvoient à l'histoire, à une histoire. Leur pénétration dans la vie quotidienne laisse espérer que ces traits spécifiques (avec leurs contradictions, malgré leurs contradictions) sont durables. L'histoire laisse craindre qu'ils ne s'effacent.

Le XVI<sup>e</sup> siècle, pour autant que nous le connaissions, montre en France une vie frémissante et un amour de cette vie qui échouèrent dans les guerres de religion. L'Etat bureaucratique bourgeois de la monarchie absolue accompagne un siècle plus tard la rationalité classique ; il se sert d'elle et l'impose, mutilant et aliénant la spontanéité. Pour niveler les différences et les originalités, le rationalisme d'Etat valait bien le capitalisme d'Etat et le socialisme administratif ! Notre XVIII<sup>e</sup> siècle tente de reconquérir la spontanéité perdue ; cette tentative atteint son paroxysme avec la révolte romantique, ré-

volte qui échoue à son tour, impuissante à empêcher les effets de la centralisation, de la prédominance de la tête parisienne sur le corps provincial, de bien d'autres phénomènes.

Dans la France actuelle, les « aspects » conflictuels du génie français coexistent en s'affectant à des groupes différents. La rationalité échoit sur le plan pratique à l'Administration (qui transforme le rationalisme en idéologie bureaucratique) et à l'Université sur le plan abstrait (spéculatif). Une partie de l'« intelligentsia » et des représentants de la féminité prennent en charge le bouillonnement vital, parfois la révolte, parfois la pure et simple caricature de la spontanéité. La prise en charge des aspects contradictoires par des groupes différents n'empêche pas les contradictions et conflits, mais les émousse et les laisse tomber dans l'ambiguïté. De sorte que la quotidienneté française se définirait par un « mixte » ambigu et instable de rationalité et d'empirisme, de positivisme et de sentimentalité. Ce qui ne supprime pas (au contraire) l'exigence d'un dépassement qui restituerait la vie spontanée sans perdre la claire raison, mais donne lieu de craindre une américanisation, marchandise idéologique importée au nom du progrès technique et de la « société de consommation » et des « mass-media ». Une socialisation véhiculée par l'idéologie et les modèles politiques ne vaudrait pas mieux.

Mais ne nous arrêtons pas à ces illustrations de la pensée dialectique. Revenons sur un problème difficile et non encore résolu de façon satisfaisante celui des rapports entre la logique et la dialectique. Nous avons déjà insisté sur la distinction des *niveaux* de pensée *logique formelle* (logique de l'identité), *logique dialectique* (rapports de différence, d'opposition, de réciprocité, d'interaction, de complémentarité), *praxis ou raison dialectique* (exploration et saisie, jamais complète, de mouvements dialectiques réels). Nous avons de plus attribué à la logique un niveau de réalité l'étude des stabilités relatives, auto-régulations, équilibres momentanés et structures dans un devenir au sein duquel se succèdent les structurations et dissolutions de structures (déstructurations). Peut-être n'avons-nous pas suffisamment insisté sur le caractère relatif, provisoire et momentané, non seulement des concepts dans la connaissance, mais des stabilités dans le réel et des structures. Pour bien saisir la situation du quotidien dans la société globalement structurée, il est indispensable de revenir sur ce point.

D'où vient l'acuité du problème ? De ce que la philosophie pos-

térieure à Hegel (y compris le matérialisme dialectique) a trop souvent pris à la lettre les formulations hégéliennes sur le vide des catégories de la logique formelle. Dès lors, la logique ne sert que pour « l'usage domestique », comme dit Engels. On oublie que cet usage quotidien n'a rien de négligeable et que le discours — le langage — sert dans la vie quotidienne avant de servir dans la connaissance et la philosophie. On néglige aussi un petit fait : la science mathématique se déploie sur le plan de la rigueur formelle, c'est-à-dire de la logique ; la dialectique n'y apparaît pas explicitement. Si la critique philosophique découvre des mouvements dialectiques dans la pensée mathématique (fini-infini, continu-discontinu, etc.), la rigueur, la technique et les procédés opératoires des mathématiciens n'en demeurent pas moins irréductiblement logiques et formels. Or ils servent « concrètement ».

Certains en vinrent à concevoir la pensée dialectique à la fois comme un sujet (« la dialectique »), comme un rejet (ou pseudo-dépassement) du discours logiquement cohérent, et comme un reflet pur et simple de réalités dialectiques se passant dans les choses à la manière des choses. On confond ainsi la contradiction dialectique avec l'absurdité logique, faute d'avoir distingué la contradiction logique et la contradiction dialectique. Cette dégradation de la pensée philosophique présentée comme philosophie supérieure frôlait la sophistique sans avoir les mérites de la pensée critique mise chez les Grecs au compte des sophistes. Elle permettait effectivement beaucoup de sophismes et ne servait d'instrument d'analyse ni pour les stabilités ni pour les mouvements dialectiques.

Le sophisme dogmatique consiste, dans cette pseudo-philosophie, à en appeler de l'humain à la nature pour « fonder » la dialectique historique et sociale et ensuite à légitimer la dialectique ainsi rendue obscure par son usage politique (donc empirique). En projetant l'humain sans critique préalable dans la nature, on consacre au nom de la nature une façon d'agir dans l'humain et non pas l'humain.

La physique galiléenne, cartésienne et newtonienne, géométrie et mécanique poussées jusqu'à leurs plus extrêmes conséquences, était une science de trajectoires. Les interrogations concernant la stabilité des systèmes mécaniques n'y tenaient qu'une place restreinte. Une fois admises quelques lois générales, parmi lesquelles les lois de la gravitation dite « universelle », la stabilité en découlait. Cette science présentait un modèle unique de réalité, *le modèle planétaire* au centre, un soleil, à la périphérie son cortège de corps satellites —

une force unique les reliant. Le modèle constituait un système physique défini, clos et stable. Etant données la force gravitationnelle, la loi de Newton et les impulsions tangentielles à l'instant initial, le calcul des orbites devenait de plus en plus compliqué, mais leur stabilité était à peu près assurée. Notons au passage que le modèle planétaire semblait universel. Pendant plus d'un siècle, on s'efforça de concevoir la réalité humaine (psychologique, sociologique) à cette image — un élément central, des éléments subordonnés gravitant autour de l'élément primordial.

Lorsque Bohr conçut l'atome différencié de la micro-physique, il l'imagina par analogie avec le modèle planétaire (principe de correspondance) un noyau, des électrons. Toutefois, on s'aperçut vite que la stabilité du système ainsi conçu n'allait plus de soi. L'interaction des particules électriques — positives et négatives — ne pouvait jouer exactement le même rôle que l'interaction gravitationnelle ; bien que les forces en action fussent aussi proportionnelles aux masses (charges électriques) et inversement proportionnelles au carré de la distance, le négatif et la répulsion entraient en scène. La stabilisation (auto-régulation) du système posait un problème. En même temps et corrélativement, la micro-physique passait d'un modèle à un autre. Elle abandonnait le modèle planétaire (à l'échelle microscopique) pour s'inspirer du *modèle harmonique* que nous allons dégager et formuler. L'atome se figure dès lors par analogie avec un ressort ou une corde vibrants (oscillateur linéaire). Comme une corde vibrante, il présente des états stationnaires dans un spectre. La corde vibrante, fixée à ses deux extrémités, prend un nombre infini de positions transitoires entre les deux positions limites. De ce nombre infini se distinguent des positions bien déterminées, qui se consolident pour ainsi dire au cours du mouvement vibratoire, en excluant d'autres positions intermédiaires ; non seulement ces états stationnaires sont déterminés, mais ils sont déterminables à partir de nombres entiers (harmoniques) donc distincts et finis, encore que le nombre des harmoniques soit illimité. Ce rapport du fini et de l'infini donne lieu à des calculs précis (séries et intégrales de Fourier, théorème de Freedholm, etc.). D'où provient cette réalité physique ? Du fait remarquable que l'impulsion initiale — le pincement de la corde tendue — exerce une action *double* ; elle écarte la corde de sa position d'équilibre et transmet une perturbation (ondulation) le long de la corde pendant que celle-ci tend à retrouver la position d'équilibre. La loi de la perturbation se compose avec celle du re-



tour à l'équilibre. L'une agit en fonction de la distance sur la corde (fréquence) et l'autre en fonction du carré de la distance des points de la corde à la position d'équilibre (amplitude). La force gravitationnelle n'a pas cette dualité. C'est une force unique et le champ gravitationnel n'est parcouru que par les effets dynamiques d'une force unique opposée à l'inertie des masses matérielles. Le modèle harmonique permet donc de représenter ce qui échappait au modèle planétaire des interactions *duales* (positif et négatif, attraction et répulsion). La pensée atteint, à travers ce modèle, la représentation d'un véritable *champ complexe* spectres, transitoires, états stationnaires, harmoniques, rapport déterminable de l'infini et du fini (du continu et du discontinu).

Notons que ni le concept d'équilibre ni celui de repos, d'immobilité ou d'inertie, ne coïncident avec celui d'état stationnaire. Cet état se détache des transitoires en nombre infini, mais il n'a rien de définitif. Il n'est en un sens lui-même qu'un transitoire ; la position finale — et initiale — de la corde définit le seul équilibre au départ et au terme du mouvement. Toutefois, la question a un autre aspect. Deux plateaux de balance également chargés offrent un équilibre que rompt définitivement la plus légère surcharge d'un côté ; cet équilibre mécanique disparaît alors, parce que dépourvu de toute capacité de rétablissement et d'auto-régulation. Au contraire, la corde vibrante se meut de façon stable et crée par son mouvement une forme à peu près stable, bien que les états stationnaires se détachent sur le fond continu des transitoires ; la force du choc ou pincement initial, la place du point d'impact, modifient *relativement peu* la forme globale qui en résulte et ses éléments distincts (harmoniques). Mathématiquement, dans le cas d'oscillations assez petites, la fréquence ne dépend pas des conditions initiales du mouvement et se définit par les propriétés du système déterminé comme tel.

Le « postulat de stabilité », démarche de la pensée qui précisément saisissait la stabilité comme problème, fut formulé par Bohr à partir de son modèle planétaire. A peu près en même temps, Planck émettait sa célèbre hypothèse d'après laquelle un oscillateur ne peut émettre ou absorber des radiations que par quantités discrètes et discontinues, mesurables par des nombres entiers (grains d'énergie quanta, photons). Cette hypothèse se révélant féconde montrait aussi la fécondité du « modèle harmonique ». On sait que les deux hypothèses opposées, celle de Bohr et celle de Planck, se re-

joignirent. On montra qu'un atome (constitué par un noyau autour duquel se répartissent des électrons chargés d'électricité négative) ne peut prendre que certaines configurations stables relativement, et qu'en passant d'un état stationnaire à un autre doté d'une énergie moindre, il perd un quantum ou un nombre entier de quanta d'énergie.

Dès lors les *doubles déterminations* (continu et discontinu, positif et négatif, fini et infini, etc.) s'introduisaient dans la réalité matérielle micro-physique. La mécanique ondulatoire et la mécanique quantique allaient développer le modèle harmonique. La propagation des ondes lumineuses admet des états stationnaires, des stabilités relatives et des trajectoires, des discontinuités, en bref des corpuscules. Si les ondulations continues se manifestent en forme corpusculaire, réciproquement les corpuscules s'associent aux mouvements vibratoires (ondulations). L'énergie contenue dans l'onde associée à un corpuscule se propage comme le corpuscule. La dualité « onde-corpuscule » et la dualité « continu-discontinu » ne peuvent plus se séparer d'une notion dynamisée de la matière et du champ occupé par les forces physiques (matérielles).

Il était donc possible d'interpréter ces découvertes (révolutionnaires en physique) comme une brillante confirmation et de la méthodologie dialectique et du matérialisme dialectique comme philosophie. On ne s'en priva point. La vieille physique géométrique et mécaniste, celle des trajectoires continues, des champs simples, des corps physiques discontinus posés sans lien concret avec le continu environnant, était dépassée. Point fausse, première approximation, son caractère logique la limitait. Dès que l'on atteint les profondeurs de la nature matérielle objective, il faut pour la saisir dialectiser les concepts, introduire des notions et des mouvements dialectiques. Ne faut-il pas admettre ou affirmer une dialectique de la nature ?

Et cependant, est-ce aussi simple ? N'allons-nous pas un peu vite ? Réfléchissons. Comment déterminer le rapport « continu-discontinu », le rapport « onde-corpuscule » dans la réalité micro-physique ? Les déterminations sont d'abord posées comme différentes et opposées, donc laissées l'une hors de l'autre. Ensuite on découvre des connexions. Ces découvertes s'effectuaient dès l'époque de la physique classique étude des phénomènes optiques (spectres, raies, diffusion et diffraction) et des cordes vibrantes. Dès lors, nous ne pouvons plus dire que les concepts et les objets (champs et corps considérés comme réalités physiques) s'offrent à la pensée et

à la conscience « sans contact réciproque », ce qui est d'après Lénine comme d'après Hegel l'essence de l'anti-dialectique. Nous pouvons même dire que l'unité découverte entre les opposés ou contraires modifie leurs rapports et les change en contradictions (dialectiquement). Nous pouvons donc parler d'un mouvement dialectique de la pensée au même titre que d'une dialectisation des concepts et des techniques opératoires. Ces mouvements ont d'autre part une relation avec la réalité objective, c'est-à-dire avec des mouvements dans la réalité ; cette corde vibrante, cet oscillateur harmonique dont j'étudie les propriétés, « existent », fragments élaborés d'une matière qui existe avant moi, devant moi, hors de moi ; je ne crée pas leurs propriétés en inventant les instruments formels qui me permettent de les définir et jusqu'à un certain point de les démontrer. En particulier, le lien de ces propriétés avec des nombres entiers simples et des ensembles dénombrables, avec des états stationnaires et distincts, avec des unités discrètes et des stabilités relatives, ce lien est objectif.

Puis-je sans autre précaution attribuer à la nature le mouvement dialectique ainsi constaté et passer de la « gnoséologie » à la cosmologie et à l'ontologie ? Puis-je objectiver sans autre forme de procès le mouvement dialectique dans la connaissance ? C'est aller trop vite en besogne et cette démarche soulève des difficultés que n'ont pas remarquées ou qu'ont mises entre parenthèses les philosophes du matérialisme dialectique institutionnalisé. Les savants qui ont révolutionné la physique ignoraient la pensée dialectique et procédaient à partir de l'expérience, d'un côté, et de l'autre à partir de la rigueur formelle. Dans la mesure où ils avaient une « idéologie » cette idéologie était bourgeoise. Mais il y a plus grave. Le monde matériel macro-physique échapperait-il à la dialectique ? La dialectique de la nature régirait-elle le micro-physique ? Celui-ci *est* dialectique alors que l'autre *est* non-dialectique, tel est le résultat immédiat de la philosophie de la nature présentée officiellement sous couvert de la méthodologie dialectique et du matérialisme philosophique mélangés et systématisés sans précaution. Or, le macro-physique, c'est le monde de nos sens, des objets et des choses, de notre pratique sociale. *C'est le monde du quotidien*. Dans cette conception, il serait parfaitement stable, relevant de la seule logique comme de la mécanique classique, donc hors de la dialectique !...

D'ailleurs, la science de la réalité physique n'avance qu'en utilisant le principe de correspondance (entre les niveaux de réalité). Si la

correspondance et l'analogie s'évanouissent entre le niveau macro-physique et le niveau micro-physique, comment atteindre celui-ci ? La connaissance ne peut manifester les différences qu'à partir des analogies et homologies. La dialectique de la nature ne rend pas seulement incompréhensible le « monde humain » des stabilités relatives, du discours et de la logique en lui attribuant une stabilité abstraite et absolue, elle brise la correspondance entre les différents niveaux.

Qu'est-ce que nous voulons dire exactement lorsque nous disons d'une « dialectique de la nature » et de la « matière », au niveau micro-physique, celui des ondes et des corpuscules ? Voulons-nous dire qu'il y a mobilité, mouvement de la matière, devenir ? C'est déjà vrai de la mécanique classique et des trajectoires. Voulons-nous dire que les termes distincts ont un rapport et une unité matière et énergie, onde et corpuscule, continu et discontinu, etc. ? Cela est évident, mais le rapport présupposé ou indiqué n'apparaît pas encore. Identité ? Nous allons osciller entre la clarté et l'identité logique, — et l'absurdité d'une identification absolue entre termes *d'abord* distingués et relatifs l'un à l'autre. Contradiction et unité de contradictions ? Mais alors c'est la stabilité d'un « système » qui devient difficile à comprendre. Il est vrai que les stabilités, toujours provisoires, présentent des points critiques. Il est vrai que toute structure éclate ou peut éclater. Ces considérations n'écartent point le fécond problème, très général, de la stabilité et des constances (relatives) dans le devenir. D'autre part, les concepts de conflit, de contradiction, d'antagonisme, ne dispensent en rien d'étudier expérimentalement les points critiques et points de rupture, les éclatements des structures, les « déstructurations ».

Dans la mesure et pour autant qu'un « système » reste stable (présentant des états stationnaires, des constances, des « corps »), pouvons-nous parler de « dialectique » ? Avec beaucoup de précautions. Il est vrai qu'entre le pincement de la corde et la stabilisation des états stationnaires (harmoniques), nous ne savons pas bien ce qui se passe. Les transitions et transitoires échappent, dans une certaine mesure et jusqu'à nouvel ordre, aux instruments mathématiques. Il est également vrai que la corde peut rompre. Ce n'est pas ce qui nous préoccupe ici. Tant que nous mettons au premier plan de notre étude les états stationnaires, les constances, les stabilités relatives et les nombres qui les expriment, nous restons au niveau de la logique et nous n'avons pas le droit de « transcender » ce niveau.

Nous ne pouvons que patiemment dialectiser les concepts sans sauter à une ontologie à une dialectique « en soi » de la nature. Par cette dernière opération *philosophique*, nous abandonnons le modèle, nous changeons les concepts en représentations et portons à l'absolu des résultats provisoires de la connaissance, obtenus à partir du modèle. Le stable (et c'est presque un paradoxe) se lie au discontinu bien plus qu'à une continuité « existentielle » ou « ontologique ». Ici, la pensée dialectique consiste en une étude des stabilités et des structures qui ne néglige pas le devenir, et une étude du devenir qui ne néglige pas les stabilités. En résumé, il s'agit de saisir les structurations sans émettre le devenir qui les dissout et qui déjà opère au sein de la structuration elle-même. A la question concernant la dialectique dans la nature nous répondrons donc dialectiquement, c'est-à-dire non par un « oui » ou un « non », mais par un « oui et non » (peut-être que oui, peut-être que non !). Nous développerons le modèle harmonique jusqu'à l'épuiser, en refusant de le transcender par la philosophie.

C'est tellement vrai que les conquêtes de la physique contemporaine ont entraîné une promotion de la logique et une dialectisation des concepts, donc la consolidation d'une logique dialectique comme niveau de la pensée (1). La *formalisation* logique de la pensée mathématique et physique s'approfondit en s'accompagnant d'une lente *dialectisation* de la logique. Mais nous n'avons pas le droit (sinon par un postulat philosophique qui doit se déclarer comme tel, et qui excède considérablement le contenu comme la forme de la connaissance) de passer à l'absolu en décrétant une dialectique de la nature d'ores et déjà saisie par notre pensée. La théorie marxiste officielle du *reflet* n'admet pas seulement une dialectique de la nature mais suppose que notre pensée la saisit déjà pleinement et l'épuise, puisqu'elle la « reflète ».

Le concept de *complémentarité*, en provenance de la micro-physique, n'a aucun privilège. Si nous lui accordons une particulière importance, elle l'érige en philosophie ; à la vieille philosophie déterministe on substitue bientôt une métaphysique indéterministe. Le concept dissimule le modèle et il empêche de chercher ce que le modèle harmonique contient et indique d'inconnu (notamment ce

1. — Les mathématiciens, en même temps que des théorèmes d'existence, introduisent des propriétés *duales* et démontrent des théorèmes de *dualité*. Cette introduction va avec l'influence en mathématique des concepts d'origine physique (Cf. Lichnerowicz, *Algèbre et analyse linéaires*, p. 89 et sq., le spectre d'une matrice, le spectre inverse, etc.).

qui se passe entre l'ébranlement initial et les états stationnaires (dans les transitoires). La complémentarité n'est donc pas un concept plus important ou plus essentiel que ceux de réciprocité, d'interaction, de contrariété ou de contradiction et d'antagonisme. Il ne rend compte ni de la formation des stabilités (structuration), ni des transitions, ni des éclatements et points critiques. Et cependant, pour autant que nous constatons des interactions entre propriétés « duales », des stabilités relatives au sein des interactions, des structures ou des formes, nous ne pouvons pas plus nous passer de la complémentarité que de la différence, de la contrariété, de la polarité, de l'opposition, de la réciprocité d'action, etc. C'est dans une extraordinaire confusion entre les niveaux de pensée et de réalité que les philosophes contemporains ont tantôt cru à la dialectique de la complémentarité, tantôt affirmé l'incompatibilité de ce concept avec la pensée dialectique. C'est dans la même confusion inextricable que les philosophes essaient tantôt de soustraire à la dialectique la stabilité (1), tantôt de tirer par une sorte de miracle la stabilité de la contradiction antagonistique.

Dirons-nous donc, en parlant de la nature matérielle « *Il y a des mouvements et processus dialectiques — et il y a des stabilités relevant d'une logique affinée* » ? Toute précautionneuse qu'elle soit, cette formulation ne peut entièrement nous satisfaire. Laisserons-nous l'une hors de l'autre, juxtaposées, la logique et la dialectique ?

Dirons-nous, en distinguant des ontologies régionales « *Il y a des régions pour la dialectique et le devenir, et d'autres pour la stabilité et la logique. De même, il y a la nature comme région de l'être et l'histoire ou la conscience comme autre région ; dans la nature, il peut être question de dialectique, au moins spécifique et régionale, mais il ne peut être question d'aliénation. Dans l'histoire, la conscience et la praxis, il peut être question et de dialectique spécifique et d'aliénation* » ? Mais comment situer les unes par rapport aux autres, ces régions ou ontologies régionales ? La notion de totalité s'effondre. Or elle anime cette recherche qui se veut — envers et contre tout — systématique.

Le continu serait-il le fond ontologique (ou comme dirait celui

1. — Pour Jean-Paul Sartre, dans *Critique de la raison dialectique*, le stable (le « prático-inerte ») est l'anti-dialectique. Pour la « logique de la contradiction », de Stéphane Lupasco, le niveau logique et celui de la contradiction se confondent, en sautant par-dessus la logique dialectique. C'est la contradiction qui produit la stabilité. (Cf. *Les Trois matières*).

qui se met « à l'écoute » de l'être (le bruit de fond) du monde, dont se détachent des objets, des choses, des actes, des événements, des stabilités relatives ? Ce n'est là qu'une pensée métaphysique seule la science-fiction a pris au sérieux, comme objet de discours, un « continuum » absolu dans l'espace et le temps, qui ne se révélerait qu'en tant qu'inaccessible. Certains philosophes suivent, sans trop s'en rendre compte, des images de science-fiction.

Déclarerons-nous enfin « *La dialectique exige la position du non-dialectique, et c'est cela son fond et son fondement. La dialectique entre en contradiction avec elle-même, pendant qu'elle y est. Elle pose et suppose le stable pour l'emporter et le détruire* » ? Ici, nous reviendrions vers Hegel ou, plus loin encore, vers Fichte (1).

Nous avons donc la plus grande peine à passer de la méthodologie (ou gnoséologie) à une ontologie. Et cependant, nous savons de source certaine — la pratique sociale, le langage — que la connaissance et la méthode correspondent à « quelque chose ». Ce « quelque chose » se révèle par la suite, dans l'histoire de la connaissance. Aucun des schémas présentés pour le re-présenter à l'avance ne peut satisfaire. Dans ces conditions, une seule ouverture, une seule issue — abandonner (momentanément mais pour un temps sans doute assez long) le système, le tableau d'ensemble de l'univers, l'ontologie — sans pour cela revenir à l'empirisme, au positivisme, au logicisme simplifié.

Plutôt qu'explorer « l'être », explorer le possible (y compris l'exploration cosmique, — y compris la transformation de la vie quotidienne). « L'être » ne viendrait-il pas se révéler dans le possible et par le possible en même temps qu'il se réalise historiquement ? N'est-ce pas ce qu'implique l'idée de la praxis totale ? Dans cette perspective, l'ontologie classique contiendrait une erreur grave : vouloir atteindre l'être dans le passé ou à partir de l'accompli, en arrière de l'acte et de l'actualisé, par une répétition métaphysique, recommencement ou retour éternel, résurrection, réminiscence. Elle veut réduire par la seule pensée les doubles déterminations de l'actuel, et notamment la scission entre la pensée et la réalité. Elle s'accule à un dilemme : ou admettre la création divine — ou doter la matière d'une qualité ou propriété qui déjà contienne la conscience et l'esprit. Or les deux affirmations sont inadmissibles. De quel droit attribuer à l'univers *infini* des qualités et propriétés qui n'ont de sens que

1. — C'est à peu près l'attitude de Jean-Paul Sartre, *op. cit.*

dans notre monde *fini*, dans un bref instant du développement de l'homme sur la planète Terre ?

Cherchons donc par l'exploration du possible et dans le développement de la connaissance les modalités de pensée qui remplaceront l'ontologie défailante. Elaborons une métaphilosophie. En attendant mieux, distinguons clairement les niveaux de réalité et de pensée, en évitant de confondre ce qui se lie et de séparer ce qui se distingue.

Ce détour (à la fois court et long) dans le labyrinthe des questions dites philosophiques, serait-il une digression extérieure à notre propos la vie quotidienne ? Non. Il va nous permettre de formuler une suite de propositions.

*Premièrement*, nous ne devons ni négliger ni fétichiser les constances et stabilités (relatives) de la vie quotidienne. La quotidienneté en elle-même n'a ni l'épaisseur visqueuse qu'on lui prête souvent, ni la fluide mobilité évanescence par laquelle on complète cette première représentation. Les stabilités ne sont définitives qu'en apparence, et nous devons éviter de les confondre avec du « réel », de « l'existentiel », de « l'être », de la « substance » ou de la « nature humaine ». A l'intérieur d'une stabilité, on rencontre de toutes parts ses limites. On peut la croire compacte et durable. La pensée critique, inhérente à la connaissance, dissout cette illusion.

*Deuxièmement*, le modèle solaire-planétaire, longtemps présenté comme universel, n'a pas perdu toute influence dans le domaine des sciences sociales. Ne se retrouverait-il pas sous les représentations des hiérarchies dans la famille et dans l'Etat ? Pour notre étude de l'homme quotidien, nous nous inspirerons plutôt du modèle harmonique, dans la mesure où un modèle physique peut nous aider. Non seulement nous nous efforçons de donner une sorte d'analyse spectrale de la quotidienneté, mais nous considérons les stabilités et les périodicités comme se détachant d'un ensemble de phénomènes fugaces et profonds transitoires et transitions. Les formes et structures, ou états stationnaires, naissent et se maintiennent sur un fond d'états fugitifs que sélectionnent et consolident des œuvres. Actuel et potentiel s'unissent intelligiblement. Les états stationnaires ont des prolongements vers l'illimité — l'informe. Le fugace, le transitionnel reçoit des formes et des struc-



tures qui le déforment ou le transforment mais ne l'abolissent pas. Il reste beaucoup d'inconnu et d'imprévu dans ces rapports et connexions, encore mal dégagés. C'est en partant de ce modèle que nous utilisons parfois dans ce travail les termes « formants » et « partiels », employés en analyse harmonique, au lieu du mot « élément » employé dans l'analyse habituelle. Toutefois, nous ne l'utilisons pas pour masquer les « dys-harmonies » — les conflits.

*Troisièmement*, nous dirons « Il y a de multiples mouvements dialectiques, tous particuliers, spécifiques, aussi bien dans la nature que dans l'histoire, dans la société, dans la connaissance. » Transposant le principe physique de superposition des petits mouvements et des petites oscillations, nous irons jusqu'à dire : « Il y a autant ou plus de mouvements dialectiques dans la conscience sociale que d'ondulations sur une surface d'eau ». Nous ne dirons jamais « La dialectique veut que... elle fait que... ». Nous n'emploierons le mot dialectique que comme attribut, jamais comme substantif. Nous saurons de plus qu'un mouvement dialectique de la pensée (ou dans la pensée) ne coïncide jamais absolument avec un mouvement dialectique dans la nature, dans l'histoire, dans la pensée elle-même. Cette dernière proposition, paradoxale en apparence, signifie que la réflexion n'épuise jamais le contenu d'un concept ou d'une pensée et qu'il y a rapport dialectique entre tous les mouvements, y compris ceux qui se déroulent à l'intérieur de la pensée. Une coïncidence — postulée ou suggérée par la représentation vulgaire du *reflet* — épuiserait tel ou tel mouvement dialectique objectif par la réflexion ou le concept et serait « épuisante » pour la pensée humaine et la praxis. L'identité de deux mouvements dialectiques est une *idée* et n'est qu'une idée, indiquant à l'infini une convergence à la fois nécessairement posée et impossible à atteindre. Toutefois, s'il n'y a jamais pour la pensée humaine coïncidence absolue de deux mouvements dialectiques (donc identité entre un mouvement objectif et un mouvement subjectif de la réflexion) il n'y a pas non plus extériorité réciproque. La pensée dialectique saisit *partiellement* (fragmentairement, en des propositions approximatives et provisoires) les mouvements objectifs, et cela dans un mouvement particulier, le sien (celui de la connaissance — processus et histoire de la connaissance — à travers les contradictions spécifiques de la connaissance, lesquelles ne sont pas entièrement extérieures à celles de la société, de l'histoire ou de la nature, mais se résolvent

autrement). *Il en résulte que jamais un mouvement dialectique ne passe entièrement dans le langage.* Il ne s'exprime jamais adéquatement dans le discours. L'idée d'un discours total ne serait-elle pas, elle aussi, une idée à la limite, à l'infini ? Le discours doit s'y reprendre à plusieurs fois, par approximations successives, pour « dire » un mouvement dialectique, sans jamais y parvenir exhaustivement. Ni la verbalisation de la praxis, ni l'usage des concepts (courants ou affinis) n'y suffisent. En bref, le langage doit lui aussi, comme les concepts, se dialectiser par un travail effectif de la pensée et de la connaissance. Le langage est une œuvre, celle d'une société.

Fait important sinon essentiel de la quotidienneté, le discours est dominé par la logique (encore qu'il n'atteigne point, dans la vie quotidienne, la rigueur formelle qu'en extrait la réflexion du logicien). Il est dominé par le « monde des objets », par les préoccupations de stabilité, par les stabilités effectives, par les questions auxquelles on répond par oui ou par non. Le mouvement dialectique se manifeste dans les lacunes et ruptures du discours cohérent. Les lacunes et ruptures et pour ainsi dire les trous du discours, laissent passer tantôt l'obscurité irrationnelle ou l'informe (le niveau « infra-linguistique »), tantôt les irrptions des mouvements plus profonds (le niveau « supra-linguistique »). La pensée dialectique ne se définit donc ni par l'incohérence ni par une cohérence supérieure (discours sur le discours ou discours total). Elle commence souvent par des jeux de mots (y compris le plus célèbre de tous, celui sur « aufheben », abolir et élever, donc dépasser). Elle doit quelque peu stimuler ou violenter le discours, et l'obliger à dire ce que le langage ne dirait pas ou même dissimulerait. En portant au langage le mouvement dialectique en général, Hegel a accompli une œuvre irremplaçable. Il n'a ni épuisé les mouvements dialectiques, ni dialectisé absolument et définitivement le discours.

Il y aurait donc à noter une sorte de mouvement dialectique incessant entre le *logos* (logique, discours, quotidienneté) et la pensée dialectique elle-même. Hausser ou porter au langage, faire passer au langage tel aspect de la praxis (et le quotidien lui-même) c'est une tâche essentielle de la pensée ; c'est un effort créateur, et même un acte révolutionnaire. Parler les actes, les événements, les objets, — les dire — c'est le seul moyen de les concevoir (d'élaborer des concepts). Toutefois, jamais le langage et le discours ne se suffisent et ne suffisent. Le privilège philosophique attaché au Logos par la

pensée contemporaine nous informe sur les difficultés de la philosophie c'est une position de repli bien plus qu'une forteresse inexpugnable. Un niveau de l'expérience et une partie du réel (quotidien) se prétendent égaux à la totalité. On se croit assuré et de l'objet de connaissance et de sa réflexion ils coïncident, ou presque. On oublie le postulat implicite : l'adéquation de la partie au tout. L'erreur est si manifeste que le privilège philosophique et quasiment ontologique attribué au Verbe s'accompagne d'une profonde crise sociale du langage, de l'expression et du « monde de l'expression ». Comme si la praxis elle-même démentait l'adéquation de cette partie au tout, en l'ébranlant ! Le langage et le discours ne valent qu'en se dépassant, dans un effort, dans une tension, et cela de tous côtés, dans tous les sens vers le quotidien et vers le poétique, vers la rigueur logique et vers la dialectique, vers le niveau « infra » et vers le niveau « supra ».

La pensée dialectique implique donc une critique et une auto-critique perpétuelles du discursif, du logique et de leurs catégories. Répétons ici ce qui a été énoncé maintes fois ailleurs. La contradiction dialectique diffère radicalement de la contradiction logique (ou absurdité). Elle est raison d'intelligibilité supérieure. Saisie, elle se fonde elle-même, à la fois fait et concept. Inépuisable, elle n'est pas pour autant irrationnelle, a-rationnelle, trans-rationnelle. Elle se développe sur le plan conceptuel dans une dialectisation toujours reprise des concepts. À ce titre, la pensée dialectique se montre indispensable dans toutes les sciences, comme dans la connaissance de la praxis, sans pour cela s'imposer comme une sorte d'a priori. La pensée dialectique passe entre l'empirisme et la construction rationaliste. Le moment de la critique (le négatif) lui est essentiel.

Il en résulte qu'un grand effort est nécessaire pour que le langage et le discours, faits de la vie quotidienne, expriment la quotidienneté. Ce n'est pas parce que le langage et le discours sont quotidiens qu'ils disent aisément la quotidienneté. La banalité ne suffit pas à la connaissance de la banalité. La réflexion sur le quotidien tend à s'enfermer dans la réflexion sur le discours quotidien (le langage). Elle s'oriente ainsi vers une simple sémantique, vers une logique de la quotidienneté, ou simplement vers la banalité décrite alors qu'il s'agit d'atteindre certains mouvements cachés : besoin-désir, privé-public, naturel-factice, sérieux-frivole, travail-hors travail, aliénation-désaliénation, etc. Ces résonances et dissonances en profondeur du quotidien ne se découvrent que lentement et dif-

facilement, avec leurs mouvements particularisés, leurs contradictions spécifiques et leurs interactions.

En quatrième lieu, comme nous n'avons projeté dans l'être, dans la nature ou dans l'absolu ni la contradiction dialectique, ni l'identité logique, ni la contrariété ou complémentarité, nous pouvons discerner des *types* de contradiction. C'est une telle typologie qu'ébauche le marxisme institutionnel, en distinguant (d'une façon qu'il juge liée rationnellement à la pratique et qui procède en fait de l'empirisme politique) la contradiction de l'antagonisme.

Allons plus loin dans la typologie. Nous distinguons d'abord un premier type, la contradiction qui se situe dans les concepts et les représentations, et qui se résout essentiellement par une prise de conscience. Le dépassement reste intérieur à une forme ou structure de conscience sociale. Il modifie principalement des représentations, ou des concepts. Sans que cela signifie qu'il se sépare de toute action pratique, le dépassement s'effectue dans et par le langage, soit par une promotion (qui porte au langage ceci ou cela), soit par une invention (de mots, d'images, de symboles). Une telle invention de mots, de symboles, d'images, en bref d'idéologie et de représentation, ne manque pas d'efficacité et ne « reflète » pas purement et simplement des faits accomplis pour les justifier. Elle réalise quelque chose — une unité dans le total. Les contradictions *idéelles* pouvant se résoudre dans et par une prise de conscience, celle-ci comme telle est un acte. Elle apporte une unité dès lors qu'elle résout des conflits entre représentations dans une *œuvre*. Une œuvre culturelle, philosophique ou esthétique, en ce sens, est un produit social hautement complexe et bien distinct des produits matériels. Elle ne reflète pas ou n'exprime pas seulement des contradictions ; elle les dépasse et les résout « idéellement » dans et par une proposition, c'est-à-dire une hypothèse unificatrice. Si cette proposition fait naître de nouveaux conflits, on ne s'en aperçoit qu'ensuite, au cours d'une histoire. En elle-même, *l'œuvre* est et apporte à la fois une unité et une totalité — une certaine unité actualisée dans le total. Elle recèle un contenu indéfiniment analysable, donc inépuisable. Elle contient une unité (provisoire) de l'infini et du fini.

De ce premier type, nous distinguerons les contradictions insolubles dans la représentation, par le seul effort de la réflexion (de la connaissance), mais dont la solution apparaît *possible* par la

praxis créatrice. Les intéressés voient surgir du devenir les problèmes, et dans les données des problèmes, les actes qui peuvent modifier les données, actualiser des possibles, résoudre le conflit en établissant une unité supérieure. Ils doivent alors saisir des mouvements dialectiques profonds — conjoncture et structure, situation problématique et données catégoriques, qui exigent le dépassement. Dans ce cas, aucune œuvre idéelle ou culturelle — ni philosophique, ni esthétique, ni éthique — ne peut apporter ni même proposer une solution (1).

La distinction proposée ne coïncide pas exactement avec la différence théorique (méthodologique) entre contrariété et contradiction, car il s'agit bel et bien de *conflits* entre représentations (idéologies, symboles, concepts). D'ailleurs, aucune représentation ne reste uniquement « représentative » et toutes les représentations se représentent dans la vie réelle (pratique). Ces conflits stimulent la création (production) d'œuvres et se résolvent momentanément dans une œuvre. Chaque œuvre se traduit, plus ou moins profondément, dans la vie « réelle », dans la façon de vivre et d'agir.

La distinction ne coïncide pas non plus avec la différence politique (pratique) entre réforme et révolution. Le second type de contradiction correspond, il est vrai, à la situation révolutionnaire. Les gens ne peuvent plus continuer à vivre comme avant. Ils ne peuvent plus résoudre leurs conflits sur le plan des représentations. La question n'est donc plus d'interpréter « le monde » — le réel naturel et humain — dans une œuvre (esthétique, philosophique ou morale), mais de le changer. Le changement doit donc s'accomplir dans la façon de vivre et les conditions de la vie — dans et par la praxis. Toutefois, les changements qui résultent de telles situations ne bouleversent pas toujours la façon de vivre. S'ils touchent la vie « réelle », la façon de vivre et d'agir, ils se traduisent aussi en œuvres et en simples changements des représentations.

Il y a enfin les contradictions actuellement insolubles, c'est-à-dire

1. — Entre les deux types de contradictions, il n'y a évidemment pas d'abîme. Cette distinction se trouve déjà dans les textes où Hegel présente une sorte de gradation, de la distinction et de la différence à l'alternative (antagonisme) en passant par la contrariété, l'opposition, la contradiction interne, l'antinomie. Dans les *Nürnbergger Schriften* (Édition Lasson 1933, p. 123, fragments posthumes), il s'agit d'une progression constatée empiriquement et érigée en loi générale. Dans le livre II de *La Grande Logique*, ce serait plutôt le résultat de la réflexion qui approfondit la notion de mouvement dialectique. Les marxistes n'ont pas ajouté grand'chose à la pensée hégélienne.

celles dont la résolution n'apparaît même pas dans le *possible*. On ne peut d'ailleurs jamais affirmer qu'une telle situation durera éternellement. L'humanité ne se pose que des problèmes qu'elle peut résoudre, a écrit Marx, comme si chaque problème impliquait déjà la conscience naissante des solutions (possibles). Cette formule n'est-elle pas trop optimiste ? Quant à la formule pessimiste et nihiliste « L'humanité ne se pose que des problèmes insolubles », elle est insoutenable. Les contradictions les plus profondes sont tenaces ; les problèmes qu'elles posent ne peuvent se résoudre qu'à long terme. Du possible immédiat, à partir de la praxis et de la réflexion, nous distinguons le possible à long terme (actuellement impossible), et le possible-impossible de l'impossible absolu, d'ailleurs à ce titre inconcevable. Il y a donc profonde analogie entre l'effort du philosophe ou de l'artiste pour exprimer et résoudre sur le plan « idéal » (mais dans une œuvre « réelle ») des contradictions « idéelles » — et l'effort général de l'individu dans la pratique sociale pour poser et résoudre ses problèmes. Dans le premier cas, l'activité de la conscience créatrice produit une œuvre qui désaliène par rapport à certaines contradictions subies mais produit une aliénation spécifique (idéologique, philosophique, artistique, etc.) L'œuvre est un produit, bien que les produits ne soient pas tous des œuvres. Dans le second cas, l'activité réalise des possibles individuels ; d'abord nuage de possibilités, l'individu les actualise au cours de son histoire en une suite généralement très limitée de choix ; il devient ce qu'il était ; il produit et il est ce qu'il devient. Son œuvre, c'est sa vie quotidienne. Il s'en faut de beaucoup que cette œuvre soit libre et consciente. Parfois il arrive que l'effort créateur aboutisse à un état pathologique, névrose ou psychose. L'état pathologique, à sa manière, est une œuvre, celle d'un individu, élaborée, systématisée, cohérente, quotidienne, résolvant — mal — pour la conscience des contradictions internes (et non pas « reflétant » des conditions extérieures et brutalement objectives, psychologiques ou sociales, identiques pour tous les individus d'une classe ou d'une époque). L'état pathologique est une œuvre dans le vécu un produit personnel, mauvaise solution d'un conflit entre le possible et l'impossible. Désaliénant par rapport à la situation conflictuelle initiale, l'état pathologique plonge dans une aliénation plus profonde, du fait que la contradiction initiale semble à l'aliéné mental résolue par l'œuvre vécue le délire, l'état pathologique lui-même.

La typologie des contradictions a pour corollaire une typologie des

négativités. Dans le premier cas, la négativité s'attaque à des représentations ; dans le second cas, elle ébranle des situations ; dans le troisième, elle met en question et dissout la totalité de l'existant. La négativité univoque et générale (ontologie) de l'hégélianisme — en version atténuée, celle de l'existentialisme contemporain — ne peut nous contenter ; elle ne sert pas dans l'analyse concrète (sauf peut-être pour poser le problème de l'analyse elle-même, dont nous savons bien qu'elle implique la négativité générale, puisqu'elle brise, dissocie, isole et qu'elle pousse les différences jusqu'à la séparation et les analogies jusqu'à la confusion, quand on l'emploie sans précaution). Au-delà d'une certaine limite, le négatif se fétichise en une vision du néant ; la critique radicale devient hypercritique et le nihilisme s'érige en vérité sans avoir légitimé cette vérité. La négativité ou négation nous apparaîtra toujours particularisée et spécifique comme le mouvement dialectique tantôt comme manque et lacune, tantôt comme absence (perçue ou non perçue), tantôt comme dissolution ou comme point d'éclatement. Nous la verrons à l'œuvre de ces diverses manières mise en questions, ébranlement, dissolution, etc.

Attribuerons-nous des « fonctions » à la négativité ? Avec beaucoup de réserves. Par exemple, certains penseurs estiment que la terreur a une « fonction » sociologique l'entrée des masses dans l'action, qu'elle déclenche comme cause et manifeste comme effet. La terreur incarnerait le négatif dans l'action historique et politique. Or, on peut au contraire juger avec Marx et Lénine que la véritable entrée des masses dans la vie politique diminue et même annule à la limite la nécessité de la violence et de la terreur au profit de la démocratisation concrète.

Quoi qu'il en soit, les notions de négativité spécifique et de dépassement entraînent le rejet radical d'un fétichisme particulièrement tenace, que nous ne cessons de critiquer, celui du « réel » et du « positif ». Pour concevoir le négatif dans sa profondeur, nous évoquons à nouveau un concept précis, celui du *possible* (également spécifié et concret). Entre le monde plein comme un œuf du réalisme et du positivisme, et le monde béant de la pure négativité et du nihilisme, nous voulons découvrir le monde ouvert, celui du possible. Nous ne le confondons pas avec l'indéterminé, bien que l'aléa et l'aléatoire y prennent place.

11. *Logique et caractérologie.*

Précédemment, un mouvement dialectique intérieur à la méthodologie elle-même a été mentionné. Le formel contient déjà du spécifique (du contenu et du concret) et le concret du formel. Quant au spécifique, il enveloppe du formel parce que le formel est aussi du réel, socialement, dans la praxis. Le niveau de la pensée logique ne peut donc se séparer et se rejeter dans une abstraction extérieure à la réalité et notamment aux stabilités (équilibres provisoires, auto-régulations, suites de décisions et de choix, etc.) Le passage de l'abstrait au concret doit donc recouvrir et reconnaître déjà du « réel ». Nous allons appliquer cette conception théorique d'une manière qui paraîtra paradoxale. Effectivement, c'est presque une gageure que de faire entrer ce qui semble le plus irréductible à la logique — le caractère individuel — dans des schémas logiques conçus comme inhérents au réel quotidien. Nous allons tenter de déterminer les cadres logiques d'une caractérologie.

Entre les individualités, nous découvrons aisément des relations d'opposition, de polarité, voire de complémentarité. Chaque période historique offre des types d'individualité, dont les liaisons ne peuvent se saisir qu'au moyen de ces concepts formels. Rappelons le pillard féodal et le chevalier qui se voue à la défense de la veuve et de l'orphelin, le chevalier fidèle et le chevalier félon ; le géant de l'art et de la connaissance, au temps de Vinci et de Michel-Ange, et le condottiere ; le mystique Savonarole et l'esprit machiavélien ; le saint et l'aventurier ; le militant et l'arriviste, etc. L'opposition de ces types n'épuise pas leurs connexions. Une fois analysée la polarisation, il faut encore comprendre historiquement la naissance simultanée des types opposés. Leurs rapports se révèlent plus complexes que l'opposition et la complémentarité. L'un couvre l'autre, ou le justifie, ou le mystifie.

Scission des opposés, corrélation et complémentarité se transfèrent dans « l'âme » et la conscience individuelle. Comme le dit Kierkegaard dans son journal, on a besoin d'au moins deux hommes pour composer un homme Pantagruel et Panurge, Sancho et Don Quichotte, Leporello et Don Juan, Jacques le fataliste et son maître, Faust et Méphisto (un peu plus et un peu moins que la moitié d'un homme, ce dernier !). En quelques grandes œuvres les parties



(ou formants) de l'âme humaine ont été projetées en individus opposés et complémentaires. Et depuis lors, chaque « âme » apparaît composée d'au moins deux âmes individuelles. Toutefois, ce qui se manifeste dans les œuvres comme dialogue animé entre les deux individus complémentaires vient dans le « vécu » se manifester comme conflit plus ou moins profond. Le rapport d'opposition logique n'épuise pas les rapports réels. D'autre part, nous n'avons pas encore atteint les limites des connexions logiques.

Abandonnons l'histoire et considérons la société existante (bourgeoise). Dans cette société, le rapport entre l'individu et le social existe. Comment n'existerait-il pas ? L'extériorité réciproque de l'individuel et du social n'a jamais été qu'une représentation illusoire même quand l'individu croit se séparer de la société, il reste un être social. Le rapport existe donc, mais la réalité sociale est telle que ce rapport réel et inachevé se cache à ce titre on peut le méconnaître. Il n'est ni conscient ni inconscient au sens d'une réalité substantielle occulte ou obscure. Il se dissimule sous des représentations qui le rendent effectif et efficace normes, attitudes, symboles, valeurs. Le conformisme courant, qui gît au fond de la banalité quotidienne, se contente d'accepter les normes et modèles en les prenant pour la vérité du rapport « individu-société », non pour ses médiations efficaces. Cette société s'avère telle que l'ignorance de sa structure et du rapport « individu-société » dans ses cadres est un élément essentiel de cette structure et de ce rapport. Il arrive d'ailleurs que le rapport réel se révèle, mais d'une manière toujours incomplète et mutilante. N'est-ce pas ce qui advient dans les grandes organisations économiques et bureaucratisées, au sein du capitalisme monopolistique d'Etat ? L'individu croit fermement à la « société » et s'en voit membre ; il s'agit de la société anonyme, de l'administration ou de la compagnie au sens capitaliste (1).

Comme le rapport « individu-société » n'est pas connu et reconnu en tant que tel, comme il ne sort pas de l'opacité et que certaines représentations socialement imposées ne s'accordent pas avec le « vécu » (l'individuel dans la praxis), l'individu cherche ce rapport. De sa méconnaissance naît une inquiétude fondamentale, stimulante et ravageante à la fois. Dans le malaise l'individu reconstruit le rapport. Il l'insère dans des représentations élaborées pour ce

1. — Cf. *L'homme de l'organisation*, de William H. Whyte Jr., trad. Yves Rivière, Plon 1959.

but. Le rapport « individu-société » devient objet de théorisations diverses, dont les éléments sont empruntés d'un côté au vécu, de l'autre à la société globale, aux institutions et idéologies. Le rapport réel et ignoré (méconnu) s'aliène alors complètement et se pétrifie (se réifie) dans une représentation illusoire et limitative. Au lieu d'une participation pleine et consciente à la praxis sociale, l'individu se constitue en partant d'une forme particulière et d'une représentation de cette forme. Son effort pour retrouver le rapport caché le conduit à s'en éloigner encore plus et à perdre ses puissances (ses possibilités). Il s'enferme. L'attitude qui le constitue comme individu conscient et qui se changera vite en comportements et en stéréotypes implique donc ces postulats, illusoirement féconds le rapport « individu-société » doit et peut se créer — la société a une cohérence et une unité, la contradiction interne n'étant pas primordiale. L'individu, en toute bonne volonté, bonne conscience et bonne foi va donc se faire son « âme ». Cette « âme » procédera de représentations qui rencontreront — pour les contester ou pour les renforcer — des représentations déjà admises. L'individu, en toute bonne conscience, croira vivre pleinement le vécu ; son « âme » sera son œuvre, et même une sorte d'œuvre culturelle, création et représentation vécues comme faits quotidiens. En tant que réalités stables, ces « âmes » entrent dans une structure logique, qu'enveloppe le mouvement dialectique. Cette détermination interfère avec les autres déterminations économiques et sociales. Elle se superpose à elles suivant un lien complexe de résonance ou de dissonance. Elle ne les supplante pas ni ne les détruit.

Dans le rapport ainsi constitué, c'est-à-dire construit, discernons trois moments (logiques)

a) *général, abstrait, métaphysique* le rapport de « l'âme » avec la société en général, représentée comme un tout ;

b) *particulier, positif, pragmatique* la société lui apparaissant comme donnée, le problème pour l'individu se pose d'établir un rapport déterminé avec cette société donnée, dans des conditions données ;

c) *singulier, mystique, personnel* : la représentation que l'individu a de lui-même en tant que différence et in-différence, en tant qu'originalité irréductible, en tant que personnalité.

La représentation agissante et le « vécu » représenté entrent donc

dans le schéma logique, celui du syllogisme classique général-particulier-singulier. Les « moments » logiques tombent les uns hors des autres et s'incarnent ou se réalisent indépendamment les uns des autres. Nous découvrirons donc dans la réalité quotidienne de la société existante (bourgeoise) le type général, le type particulier, le type singulier, chacun accentuant un élément ou moment logique ; de plus, au sein de chaque classe ou type, nous retrouvons, à l'état subordonné ou récessif, les autres moments. Par exemple, dans la classe (au sens logique du terme), c'est-à-dire dans le type général, nous reconnaitrons un type (ou sous-classe, ou sous-type) général, un autre particulier, un autre singulier. Nous aurons donc une combinatoire formelle A.B.C. — A (a,b,c), B (a,b,c), C (a,b,c), — A (aa, ab, ac...) avec implication de types, sous-types, sous-sous-types.

*A. Type général.* C'est le type ou classe le plus élevé ; il envisage consciemment le rapport avec la société et le prend pour objet de réflexion constante et de méditation ; pourtant, la conscience du social reste abstraite.

*A.a. L'utopiste.* Dans l'utopisme, le problème fondamental individu-société, se pose en termes si parfaitement clairs que l'absurdité de sa formulation abstraite, au moyen de deux termes conçus comme indépendants et extérieurs, éclate. L'utopiste sait que la vérité de la praxis consiste en une unité consciente quotidienneté-globalité, individu-société, ou même individu-espèce humaine. Cette vérité lui apparaît cependant hors du réel comme un pur idéal, à créer ex-nihilo. Il ne voit pas que cette unité existe déjà mais incomplète, mutilée, aliénée, fautive notamment d'expression consciente. L'utopiste au sens classique du terme veut donc créer une société nouvelle et une vie entièrement nouvelle, avec des hommes nouveaux, individus réunis pour signer un nouveau contrat social. Cette réalisation lui semble facile, ne tenant qu'au consentement d'un certain nombre de consciences semblables à la sienne. Il voit mal les conditions et obstacles pratiques. Le principe d'identité concrète et d'unité dialectique « individu-société » reste pour lui un principe d'identité général, logique, abstrait. Le but pur, sans moyens, se change en but faux. L'homme échouera noblement.

*Sous-types* Les « idéalistes » au sens banal ; les rêveurs, les

réformateurs et fondateurs de sectes ; les chefs d'écoles littéraires ou artistiques, etc.

*Sous-sous-types* incompris, martyrs, poètes mineurs...

*A. b. L'homme d'action.* Inverse et complémentaire de l'utopiste, il met au premier plan le réel, la réalisation, les moyens. Pour lui, les données des problèmes, c'est du solide. Il y prend pied. Le lointain compte peu. Il accepte les buts d'ailleurs et d'autre part que de lui-même et de sa pensée. Il médite peu sur les buts et beaucoup sur les intérêts, sur les moyens solides de l'action. Dans le cas de l'utopiste, la fin comptait seule, et le but vrai, sans moyens, se changeait en but faux. Dans le cas de l'homme qui veut l'action pour l'action, les moyens réels et bons, au service d'un but incertain, se changent en moyens contestables. Esclave inconscient des forces historiques réelles, il se croit libre. Si la liberté réelle se définit comme connaissance et maîtrise de la nécessité, la liberté du pur homme d'action se définit comme ignorance de son esclavage. A ce type, comme représentants inférieurs, appartiennent les exécutants et les hommes de main, — comme représentants éminents, les despotes éclairés, certains capitaines d'industrie et rois de la finance. Ils ne peuvent « réussir » qu'en se servant de la bêtise des autres ; leur carrière se termine tragiquement et ils ne comprennent pas ce qui leur est arrivé.

*Sous-types opposés* l'activiste et le militant ; l'organisateur et l'homme de l'organisation ; le politicien ; le « boss » le « Rastignac », mâle ou femelle (espèce récente).

*A. c. Le penseur.* Il méprise l'utopiste parce que l'utopiste n'est pas un homme d'action. Il méprise l'homme d'action parce que celui-ci n'est pas un utopiste. Lui, le penseur, il pense et montre une remarquable prédilection pour les problèmes de méthode. L'accent se porte sur la personnalité, entendue comme opposition au social, mais cherchant à concilier l'opposition avec l'adaptation. En fait, le penseur reste subordonné idéologiquement aux utopistes, et pratiquement aux hommes d'action. Il réunit aisément l'inactivité du premier et l'ignorance du second dans l'illusion de son efficacité méthodologique ou « idéale ». Interprétant le monde, il pense l'avoir transformé. Il en vient à croire que les idées agissent par elles-mêmes, ou à adopter une idéologie qui justifie sa vie réelle.

*Sous-types, opposés et complémentaires* : le philosophe systématique ; l'essayiste ; l'éternel incompris ; la femme résignée ; le cocu amer, etc.

*B. Type particulier.* Le rapport « individu-social » n'est plus perçu comme tel. S'il y a conscience du social, c'est en tant que postulat d'une activité pratique limitée. Le rapport se réduit donc à la particularité de l'individu dans un groupe restreint. Les philosophes ne sont pas pratiques, dit cet individu, il n'y a pas de problème social ; tout n'est qu'une question de force et d'adaptation, contrainte ou consentie.

*B.a. Le fonctionnaire (le bureaucrate).* Avec de bons traitements, du savoir et du sérieux, quelques diplômes, tout ira bien. N'oublions jamais le respect dû à la hiérarchie dont nous montons les degrés. Les choses étant ce qu'elles sont, il n'y a plus qu'à être vertueux en principe, c'est-à-dire à faire de la vertu le principe de l'Etat et de l'honnêteté le principe de la bureaucratie.

*Sous-types* le conformiste ; le spécialiste ; l'homme avisé et au courant ; le pédant (policier du savoir) ; le Citoyen ; la Matrone ou mère éternelle ; l'académicien.

*B.b. L'intermédiaire ou le bohémien.* Envers et complémentaire du bureaucrate, fonctionnaire officieux nommé par l'automatisme social, il tente d'en occuper tous les trous. Il considère sa nomination sans titre, qui lui vient du dehors, comme l'acte le plus libre et le plus intérieur de son initiative personnelle. Alors qu'il accomplit une fonction de soupape ou de transmission, il se voit au sommet de la hiérarchie. Il méprise la bureaucratie trop installée, trop pragmatique, et croit s'en servir. En fait, il sert le bureaucrate, en adoucissant l'action brutale de la bureaucratie, en l'adaptant aux conditions locales.

*Sous-types, opposés et complémentaires* les gens des « relations publiques » et des « relations humaines » ; les agents de publicité ; les critiques littéraires (gentils) ; les avocats ; les petits prêtres sincères ; les courtiers ; les maîtres de cérémonie ; les détectives ; etc.

*B.c. L'homme indépendant.* Il croit au travail consciencieux, seul chemin vers le succès. « Après tout, il faut des gens sérieux, qui fassent le travail réel et qui ne soient pas seulement là pour la

parade. Nous autres, nous n'avons pas la gloire et les honneurs. En compensation, nous vivons pour nous-mêmes. L'Etat, les fonctionnaires, les penseurs et les idées, l'art et la religion, tout ça n'est là que pour nous servir et agréments notre vie... » Voilà ce que pense l'homme indépendant en lançant sa petite entreprise. Bon mari, bon père de famille, il part à la guerre et se fait convenablement tuer pour son pays. Est-ce lui le soldat inconnu ? Certainement. Il se souvient à dates fixes qu'il est citoyen. Il vote. Sa vie se centre autour de lui-même et de ses relations, mais il en a bonne conscience ; cette vie n'est-elle pas essentielle à la fois pour lui, pour le bien-être et l'existence de la société ? « Si seulement chacun ne pensait qu'à soi, et Dieu à tous, tout irait bien. »

*Sous-types, opposés et complémentaires* : le criminel ; le jaune ; le professionnel du double jeu ; l'homme de métier ; le pur Regard et le Voyeur.

C. *Type singulier*. Dans les deux classes de types précédents, le rapport avec le social existait, sous forme mystifiée et reconstruite illusoirement dans une représentation. Dans A.a, le rapport se manifeste donc comme bonne volonté, suivie d'impuissance dans la réalisation. Dans A.b., le rapport est aussi nettement représenté qu'en A.a., mais négatif ; la force de ce caractère *positif* vient de sa plénitude *négative*. L'individu de ce type a vendu sa bonne volonté en échange du succès. Il s'imagine que la structure de la société passe à son service et qu'en l'utilisant il a surmonté pour son compte personnel la scission « individu-société » ou « privé-public » ; en fait, tout en se servant de la société dans ses buts particuliers et en la dominant à ce titre, il se rend esclave des forces sociales réactionnaires dans cette société, sans savoir comment, sans même le savoir. Dans A.c, le rapport se dégrade un peu plus, en pratique et dans la représentation. De négatif, il devient indifférent. L'individu se place « au-dessus de la société ». Ainsi le philosophe s'imagine aisément que les contradictions fondamentales sont surmontées par lui, dans l'Esprit, ou dans son système.

Dans les groupes B, nous ne trouvons plus l'ensemble de la société (la société globale) dans la pratique ni dans la représentation. Le rapport se situe entre sphères délimitées et la société globale se dissout en groupes particuliers. Chaque individu de ces groupes entre en contact avec un ou plusieurs « milieux » qu'il prend pour la société. Ainsi le fonctionnaire, ou même l'intellectuel

professionnel, croient à la généralité de leur expérience, alors qu'ils n'ont rencontré qu'une somme de particularités et de groupes particuliers. L'intermédiaire s'imagine qu'il surmonte les fragmentations et les travaux parcellaires par un stratagème aller partout, voir le monde ; il se figure tenir la totalité, alors qu'il accomplit une fonction relier les gens. Quant à l'indépendant, il imagine avoir résolu le même problème en s'enfonçant la tête dans le réel d'une activité parcellaire.

Dans le groupe C, nous rencontrons une complète dégradation du rapport « individu-social ». Non seulement il s'estompe, mais il se dissout et s'évanouit. Le terme « société » disparaît de la conscience ; or, il ne peut disparaître, sinon pour et dans un état pathologique. C'est donc que la société apparaît complètement masquée et que le retour au général s'opère par l'invention de représentations complètement fausses. La structure logique n'interdit donc pas l'appel à l'aliénation. Celle-ci, double, consiste en un relâchement du lien concret et en une série de représentations arbitraires (éthiques, esthétiques, etc.). L'homme individuel du type C se voit seul devant le « monde » qu'il essaie d'atteindre sans la médiation du social, de l'histoire et de la pratique. A partir d'une situation vécue, quotidienne, une prétendue intuition du « moi » pur conduit à d'irréfutables fétichismes. Ici, le caractère comme tel s'efface. Tout devient attitude, rôle, comédie, à partir d'un vulgaire empirisme comme base théorique.

*C.a. Le fanatique.* Un « moi » brutalement égoïste se déguise sous des oripeaux cosmiques dieu, nature, « monde ». Cet individu se voit devant l'univers, en rapport seulement avec le « monde ». Il se voit donc universel alors qu'il est le plus singulier. Il s'affirme hypocritement en se servant du « monde » comme sphère d'influence et comme justification. Ce caractère, ou plutôt cette attitude, embrasse diverses étapes et variantes entre le calculateur glacé camouflé en Belle Ame et le fanatique religieux. La force de ce type est égale à sa férocité.

*Sous-types* la Dame ; le pseudo-poète ; les Belles Ames.

*C.b. L'oppositionnel.* En C.a., l'accent conscient se pose sur le « monde ». En C.b. il se place expressément sur le Moi. C.a. dit oui, C.b. dit non. C.a. est hypocrite, C.b. facilement cynique. L'oppositionnel par caractère définit son « moi » contre quelqu'un ou quel-

que chose, et souvent contre tout ce qui n'est pas lui. « Pour tout ce qui est contre, contre tout ce qui est pour. » Il se croit plus fin et plus humain que le fanatique ; pourtant, il accomplit avec une disposition contraire le même genre d'actes sociaux (c'est-à-dire anti-sociaux). Au fond de sa conscience-inconscience, il y a souvent la frustration. C'est probablement le moins stable des types. Parfois il tombe plus bas, c'est-à-dire plus loin d'une conscience vraie dans son rapport avec la praxis. Parfois, il trouve une issue ; il sort de sa prison caractérielle. On discerne en lui fréquemment des traces d'infantilisme, sans compter des contradictions flagrantes (l'athée superstitieux, par exemple).

*Sous-types* l'anarchiste et l'anti-clérical ostentatoires ; l'hyper-critique.

*C.c. L'imbécile pompeux.* Celui-ci s'installe fortement dans la quotidienneté ; il en recueille ce qu'elle contient de plus banal et le grossit lourdement. De la trivialité, il tire une sagesse, une philosophie, une vision du monde. Par exemple, il sépare les locutions proverbiales de leur contexte ironique, de leurs oppositions et corrections réciproques, pour en faire des vérités éternelles. Il y aura toujours des pauvres et des riches. Ces gens-là ne souffrent pas comme nous. L'argent ne fait pas le bonheur. Il y aura toujours des guerres. Pas d'omelettes sans casser des œufs. Nous ne sommes pas des enfants de chœur. Mieux vaut être un porc heureux que Socrate mécontent. Le fond de l'air est frais, etc...

Les imbéciles pompeux paraissent trop bêtes pour nuire. A cause de leur individualisme attardé et borné, ils sont la proie des démagogues. Par l'inertie et le mécanisme de leur sottise, ils désintègrent le social et l'humain plus que d'autres, plus perfides ou plus intelligents.

*Sous-types* innombrables le sage prud'homme, le sermonneur, le lecteur assidu et l'homme « bon public », etc. (1).

1 — Cet essai caractérologique devait figurer dans Norbert Gutermann et Henri Lefebvre *La Conscience privée*, partie d'une trilogie, *La Conscience mystifiée, La Conscience privée, La Conscience sociale*, dont seul le premier volume a paru (Gallimard, Les Essais, 1937). *La Critique de la vie quotidienne* a repris, après la Libération, l'essentiel de ce projet inaccompli.



## 12. *Le champ total.*

Nous avons, chemin faisant, contesté aux sciences particulières et parcellaires le droit d'atteindre le total. Aucune ne peut prétendre à la « totalité » accomplie, mais chacune a le droit de pousser toujours plus loin ses investigations et de ne se laisser arrêter par aucune barrière ni par aucun obstacle. Seules s'atteignent et se saisissent des totalités partielles.

D'autre part, nous avons admis la notion de « champ » et rejeté celle de « champ continu ». Les domaines, secteurs, régions ne peuvent purement et simplement se juxtaposer. Pourtant les concepts de niveau, de dénivellation, de hiatus ou de décalage, interdisent la représentation d'un immense ensemble constitué de façon cohérente par des sous-ensembles le Tout. Les lacunes, les trous, les ombres et les reflets, les absences, font aussi partie du champ total. Nous excluons donc l'idée d'une vaste continuité découpée analytiquement par les méthodes des sciences parcellaires, aussi bien que celle d'une somme de domaines. Chaque spécificité constitue un domaine, mais les distinctions sont relatives, et nous n'avons pas le droit de les porter à l'absolu.

Nous reconnaissons les difficultés inhérentes au concept de « totalité », dont nous ne devons nous passer et dont nous n'avons le droit d'user qu'avec la plus grande prudence méthodologique. Comment nous représenter de façon à peu près cohérente l'ensemble des connaissances et la situation, dans cet ensemble, de cette science spécifique ?

Niveaux et degrés constitueraient-ils une hiérarchie, allant d'un niveau inférieur (physique, nature matérielle inerte) au degré le plus élevé (éthique, esthétique) ? La représentation d'une telle hiérarchie est encore beaucoup trop simple. Selon quel critère subordonner les uns aux autres ces degrés et niveaux ? Chaque degré peut faire irruption au-delà de sa position initiale, bouleverser l'ensemble, devenir prédominant aussi bien dans la réalité que dans la pensée. Ainsi la démographie peut envahir le social et infléchir, sinon modifier radicalement, le cours de l'histoire. L'historique (une guerre) peut bouleverser l'économique, etc. Le schéma d'une suite ascendante de degrés, trop proche d'une image grossière — l'échelle, l'escalier — ne convient pas.

Groupérons-nous les domaines et secteurs en un schéma circulaire,

chaque domaine allant du centre à une portion de la périphérie ? Imaginerons-nous un cercle de cercles, un anneau d'anneaux ? Nous approcherons ainsi, mieux qu'avec le schéma de l'échelle, d'une importante vérité tout est dans tout, tout est total — et cependant rien de ce qui est n'est dans l'autre. Il y a des différences dans l'unité et des disjonctions ; il y a une multiplicité aussi bien en acte que potentielle. Tout « être » humain est physique, biologique, économique, social ou sociologique, psychologique, mais inégalement, suivant les aspects et suivant les moments, tantôt ceci plus que cela, tantôt cela plus que ceci, et sans jamais complètement perdre l'unité. Il ne s'agit donc pas simplement d'éclairages, ou de perspectives, mais d'une « réalité » à appréhender.

Le schéma circulaire, malheureusement, n'est pas moins statique que le schéma linéaire. Si nous voulons le rendre mobile (par exemple en employant la spirale comme figure ou forme à la place du cercle), le schéma perd tout caractère précis.

Renonçons donc (provisoirement) à toute représentation définie et définitive comme à toute ontologie ou cosmologie sans pour autant retomber vers un positivisme. Nous avons devant nous un « champ total », aussi accidenté qu'un paysage de montagne et de mer, dans lequel des cartes permettent de s'orienter mais dont elles font oublier la magnifique diversité. Des régions, des parcelles s'y repèrent malgré leurs limites mouvantes. L'effort de chaque discipline vers l'universel (le total) ne peut pas ne pas susciter des conflits et cependant l'impérialisme est mortel. Chacun doit trouver un « modus vivendi », pour lui et pour les autres, et conclure des pactes concédant l'auto-détermination aux gens des secteurs voisins. Fécondes sont les tensions, stériles les asservissements.

Le champ total ne se saisit que fragmentairement. La totalité se cherche, se vise elle est une Idée (comme l'idée de la connaissance absolue). Prétendez-vous tenir un fragment, bien le tenir et vous en tenir à lui ? Aussitôt, réalité et vérité passent dans le tout. Avez-vous l'audace de prétendre que vous saisissez la totalité ? Aussitôt elle se fragmente et vous n'en tenez qu'une parcelle.

Nous nous trouvons devant un problème méthodologique précis, celui de la *relevance*. Etant donné un ensemble de faits, à quel niveau devons-nous le rattacher, et selon quel critère ? quel éclairage, quelles techniques employer pour l'attaquer ?

La question, très générale, nous intéresse particulièrement. En

effet, dans la confusion qui caractérise la vie quotidienne, nous retrouverons du physique, du physiologique, du social, etc.

Les règles que nous allons énoncer stipulent des précautions à prendre. Elles n'ont aucune prétention ontologique. Ce ne sont ni des règles purement logiques, ni des règles purement empiriques. Elles tentent de généraliser une expérience spécifique. Ce sont les règles d'une praxis, celle de la connaissance, proches de la logique dialectique et portant sur la connexion « *relevance-irrelevance* ». Le lecteur averti constatera en quoi elles diffèrent des considérations (souvent profondes, mais insatisfaisantes) de la philosophie phénoménologique ; plus précisément, la dialectisation des concepts et de la méthodologie introduit cette différence.

a) Sachant qu'il faut se prononcer sur la *relevance*, il ne faut pas se hâter, et d'abord et longuement suspendre le jugement.

b) La décision de *relevance* n'est jamais définitive et acquise, comme une décision dans l'action ; elle ne répond pas à une demande par oui ou par non. Elle n'engage pas irréversiblement, encore qu'elle oriente la recherche et l'investigation, parfois à long terme (stratégiquement). Tôt ou tard, elle se remet en question. Aucune « *structuration* » du champ total ne s'impose comme une vérité éternelle ou comme un énoncé logique.

c) Seuls les ensembles très élaborés, très conceptualisés, donc épuisés (à la fois saisis, dénombrés et dès lors sans surprise) se laissent aisément classer.

d) Les questions mixtes, les événements marginaux, les faits en contradiction apparente ou réelle avec l'acquis ou l'admis, les concepts latéraux, sont les plus révélateurs et les plus féconds.

e) Il y a l'histoire, la psychologie, l'économie, etc. L'historisme, le sociologisme, le psychologisme, l'économisme sont contestables, et chaque science s'accompagne de sa critique (qui devient tôt ou tard critique de compétence et de *relevance*).

f) Les obstacles rencontrés par la connaissance — les irréductibilités — ne sont jamais définitifs. En d'autres termes, il ne faut pas confondre « *essence* » et « *noyau* ». Les durs et denses noyaux de faits ou d'idées, les nœuds ou points nodaux, sont aussi des centres d'intérêt et de problèmes, donc des potentialités. Ils se résolvent ou se dénouent devant la connaissance. Dans l'immédiat apparent, des médiations se retrouvent (et inversement). Tout niveau

constaté présente plusieurs niveaux à l'analyse. La relevance, à ce titre encore, n'est jamais définitive, pas plus que l'irrelevance.

g) Contre un noyau qui semble irréductible (irrelevant) toutes les méthodes d'attaque sont bonnes : analyse classique, hypothèses arbitraires, réduction et mise entre parenthèses provisoire pour revenir ensuite au problème, batteries de concepts.

h) La relevance et l'irrelevance sont donc les aspects d'une tactique et d'une stratégie spécifiques, celles de la science.

## THEORIE DU CHAMP SEMANTIQUE

1. *Le champ sémantique* dont nous allons tenter l'élaboration conceptuelle ne re-présente (ne rend présent) pour nous qu'une partie du champ total. Le langage n'en re-présente lui-même qu'une partie. Champ sémantique et langage seraient ainsi deux niveaux de l'expérience globale, qu'on la dénomme praxis ou « champ total ». Des rapports d'implication réciproque relierait ces niveaux.

Cette élaboration conceptuelle contient une critique du fétichisme actuellement régnant de la *signification*. Nous essaierons de montrer qu'à côté ou aux environs du signifiant il y a aussi de l'in-signifiant qui peut avoir et efficacité et importance. L'actuellement insignifiant ne serait-il pas potentiellement signifiant ? Attendrait-il que le théoricien, se promenant en spectateur sur le champ sémantique, dégage la signification ? Admettons, mais il se pourrait qu'alors l'in-signifiant devenu significatif perde une réalité et une efficacité dues à son insignifiance (à sa signification ignorée ou méconnue). L'opération qui arrache l'in-signifiant à son insignifiance pour l'amener au grand jour de la signification formelle et formulée peut-elle s'accomplir sans le modifier ? Si nous voulons atteindre dans le quotidien les insignifiants qui peut-être y agissent, nous devons les prendre à l'état brut, dans la situation de méconscience ou de méconnaissance, non comme des animaux arrachés aux profondeurs et qui agonisent dans la lumière.

Nous serons ainsi amenés à distinguer de la signification l'expres-

sion, à conserver simultanément ces deux concepts (l'expressif et le significatif), à étudier leurs connexions et leurs conflits, c'est-à-dire à les dialectiser.

Du même coup, nous continuons la critique d'un autre fétichisme, corrélatif du précédent, celui du langage. Assurément, le langage n'est pas un simple *moyen*, un instrument analogue au marteau ou à la lime. Il ne sert pas seulement à mettre en communication des consciences d'abord constituées séparément. Il est aussi constitutif. Cependant, de là à le considérer comme un lieu privilégié et sacré, demeure de l'être ou modalité d'être, il y a un abîme que certains philosophes franchissent sans précautions. La métaphysique et l'ontologie du Verbe les guettent. Constitutif, c'est-à-dire temps et lieu sur le champ sémantique, le langage n'en est pas moins, à notre avis, *médiation*, donc moyen et instrument, et non pas noyau irréductible ou essence intelligible. Nous avons déjà remarqué qu'une crise du langage accompagne cette philosophie fétichiste du langage. Qu'est-ce qui est cause et qu'est-ce qui est effet ? Nous tenterons de répondre rapidement à cette question. Nous revaloriserons le discursif à notre manière, en comprenant dialectiquement sa situation actuelle comme une prise de conscience du Logos comme tel, impliquant une distance par rapport à lui, et la détermination à la fois de son niveau et de ses limites. Notre critique portera donc à la fois contre la fétichisation du Logos et contre la dissolution du langage (discours). Nous continuerons à « porter au langage » la vie quotidienne mais au cours de l'exploration d'un champ sémantique qui déborde le discursif comme tel.

Cette hypothèse théorique nous interdit (comme nous le savons déjà) d'adopter le *structuralisme* issu de la linguistique contemporaine (Saussure). Nous avons déjà tenté de montrer que le structuralisme stérilise en l'hypertrophiant et en l'hypostasiant la structure, instrument formel et notion scientifique. Pour nous, l'arbitraire du signe se situe par rapport au non-arbitraire de l'insignifiant et de l'expressif. Le discours cohérent, structuré par une suite de disjonctions et d'implications, d'exclusions et d'inclusions, aussi bien au niveau des phonèmes que des morphèmes, a sa place dans un champ plus large. Enveloppant la sphère des questions et réponses par « oui ou non », il y a d'autres régions de ce champ.

Par la suite, après avoir dégagé la notion de « sémantème », nous aurons à chercher le rapport entre la critique de la vie quo-

tidienne et une sémantique universelle, en une série de séméiologies particulières, actuellement concevables (« modèle des communications »).

2. *Les signaux.* Le feu double (rouge, vert) est expérimentalement pour chacun de nous le prototype du signal. Binaire et disjonctif, il obéit à des lois strictement logiques, le « tout ou rien », le « ou bien ou bien ». Il ne supporte pas d'intermédiaire, pas de transition, pas d'évolution. Il ouvre ou ferme une voie. Il indique une bifurcation ou un aiguillage. Il désigne une option et la supprime. Un troisième terme (le feu orangé dans la circulation routière) peut intervenir pour assouplir la dureté impérative du signal. En le compliquant, ce troisième terme en diminue l'efficacité ; c'est un sujet de contestations perpétuelles.

Le signal ne peut s'adresser qu'à un seul organe sensoriel. Il est visuel ou auditif. L'ambiguïté du signal ne se tolère pas. Il n'a d'ailleurs aucun rapport avec ce qu'il signifie impérativement. Son arbitraire est complet. Une sonnerie obtient les mêmes résultats qu'un signal optique, pourvu qu'elle commence et se termine distinctement. Théoriquement, un jet de parfums pourrait avoir la même efficacité. Entièrement externes à la conscience, les signaux laissent extérieur et passif le « sujet » agissant qui devient leur objet inerte.

Et cependant le signal ne reste pas extérieur à l'objet-sujet humain sur lequel il exerce son action. Il produit un effet bien défini le conditionnement. Sans perdre mon temps à réfléchir, je freine devant le feu rouge et je passe au feu vert. J'ai acquis un réflexe. Je suis conditionné par les répétitions du signal. Et c'est fort bien ainsi. Comment conduire une auto autrement qu'avec un enchaînement de réflexes, enchaînement dans lequel s'insèrent les signaux de circulation ? Je les ai appris. Ils constituent un code. Une fois appris, les signaux passent pour ainsi dire dans mes mains, mon corps et mes pieds, par une pratique bien déterminée, en liaison avec une technique ou des techniques déterminées.

Simple, évidents (clairs et distincts à la perfection), les signaux doivent aussi posséder la stabilité parfaite. Un changement de signaux déconcerte ; il perturbe profondément une série d'actes sociaux constitués et stables, par exemple la circulation routière ou ferroviaire. Constant et répétitif par essence, toujours là, le signal est automatique. Il fonctionne selon une fréquence réglée, sans

qu'aucune volonté consciente intervienne, du moins quand son fonctionnement est impeccable. A noter que le signal n'informe pas, ou très peu ; il interdit ou autorise ; il inclut ou exclut ; on ne sait pas toujours pourquoi et d'ailleurs « on » n'a pas besoin de savoir pourquoi. Le signal parfait, parfaitement impersonnel, se répète indéfiniment, même quand il n'a personne devant lui. Il définit une redondance, non une information. S'il est bien conçu et bien utilisé, il n'apporte aucune surprise : toujours au même endroit, réitérant sans commencement et sans fin l'ordre impérieux ou la défense.

Dans le signal, la signification coïncide avec la chose, c'est-à-dire le signe. Feu vert, feu rouge, l'ordre donné (ou la défense) est entièrement donné par la chose. « On » n'a pas à dégager la signification. *Dans et par le signal, la signification jointe à une chose prise arbitrairement comme signe coïncide avec la chose sans signification.* La rationalité parfaite et l'absurdité parfaite se rencontrent. Si le signal signifie autre chose — ou quelque chose d'autre — pour moi, c'est qu'au lieu d'obéir je l'interroge ; je le défie et par delà ce qu'il « est », entièrement présent ou absent, je me demande ce qu'a voulu quelqu'un d'inaccessible, qui précisément n'est pas là et dont je ne sais rien. « Ils ont mis un feu à ce carrefour... »

Isolé dans son fonctionnement à l'instar d'une pure chose, le signal n'est cependant pas seul. Il fait toujours partie d'un système et d'un système défini (codifié). Ainsi le code de la route, le système des signaux ferroviaires, ou d'autres systèmes plus curieux, ceux des forestiers, des scouts, etc. Un système bien combiné peut prétendre à une grande généralité et même à la « mondialité » (signaux routiers, code Morse, par exemple). Dans un système, vu la multiplicité des situations pratiques, la pureté objective du signal (brutalement binaire et disjonctif) s'altère. A côté des signaux proprement dits, on voit apparaître d'autres éléments (des mots « danger », « parking » ; des signes ou symboles la tête de mort, etc.), ce qui obscurcit la définition du signe et du système. Ces éléments se chargent d'une certaine information (minimale, entièrement connaissable à l'avance, ne laissant place à aucune incertitude ni à aucune interprétation contestable, sans quoi le système est défectueux). Un tel système doit donc être fermé, saturé, cohérent, rigoureux. Il peut y avoir conflit entre les exigences de la pratique et celles de la rigueur, ce qui ne doit pas masquer à nos yeux la « na-



ture » (parfaitement abstraite et anti-naturelle) du signal et du système de signaux.

Nous n'examinerons pas ici le cas de systèmes hautement complexes, déjà transitionnels vers autre chose. Nous aurons sans doute à nous en occuper à propos du « modèle des communications » (1).

3. *Les signes.* Le prototype du signe, c'est évidemment le *mot*, dont la définition n'est pas simple. Le mot a certaines qualités du signal, ou plutôt le signal lui a emprunté certaines de ses propriétés. A la limite, le mot commande. Impératif, il transmet un ordre ; il « signifie » un commandement. Au mot « Halte ! » je m'arrête ; mais le mot « Pars ! » suscite plus ou moins puissamment, selon le contexte, un sentiment d'acceptation ou d'éviction. Sans qu'il y ait un pouvoir des mots, certains mots ont du pouvoir ; ce n'est qu'un pôle ou une limite qui ne saurait suffire à définir le signe et qui convient au signal.

Le mot est auditif et aussi visuel. Depuis que l'écriture existe, la lecture se mêle étroitement à l'audition et la contamine. A tel point que les linguistes, pour saisir la langue comme *forme* (structure), doivent d'abord accomplir cette opération à la fois concrète et abstraite : dégager la chaîne du langage de son environnement et de son contexte visuel, mettre ce contexte entre parenthèses. Cette opération accomplie, les linguistes ne tiennent d'ailleurs plus qu'une abstraction : la langue comme système verbal. Le mot comme *signe* s'estompe ou s'obscurcit dès qu'on le réduit au signe purement verbal. La lecture, expérience pratique, précoce bien qu'un peu postérieure chez l'enfant à l'apprentissage auditif, fait partie du langage comme instrument d'action et de compréhension. N'est-il pas très curieux que l'audio-visuel, aujourd'hui, ébranle le langage dans la pratique après avoir fortement contribué à le constituer, il y a de nombreux siècles ?

Dans la langue parlée (ou écrite), les éléments doivent être clairs,

1. — Ainsi le système des numéros de téléphone. Chacun correspond à un signal possible (appel ou réponse). Ils constituent un ensemble rigoureux, laissant peu de place à l'erreur (au « bruit » dans le vocabulaire de la théorie de l'information). D'autre part, l'ensemble des numéros reflète un réseau. Chacun correspond à un lieu déterminé dans un espace déterminé, et aussi à un temps déterminé (linéaire, discontinu, car je ne puis appeler celui-ci ou lui répondre qu'après avoir répondu à celui-là, et ainsi de suite, par disjonction). Chaque appel ou réponse étant un événement possible, l'ensemble des numéros définit une *espace d'événements*.

faciles à distinguer les uns des autres, compréhensibles avec la plus grande économie d'efforts et le moindre risque d'erreur, donc disjonctifs (exclusifs phonétiquement et sémantiquement). Pourtant, jamais l'élément dernier n'atteint la simplicité du signal. Cet élément ultime, dépourvu de signification (non-signifiant), à savoir le phonème, n'apparaît pas comme tel dans le langage. La linguistique structuraliste contemporaine (1) a bien mis en évidence ces phénomènes. La double articulation, comportant une différence interne, caractérise le signe linguistique le mot. Son analyse révèle donc deux *niveaux* le phonème (dépourvu en soi de signification) et le morphème (signifiant). Le premier, dans la pratique, n'apparaît qu'au sein du second, et seule l'analyse les sépare. Cette dualité de niveaux établit l'irréductibilité du signe au signal, malgré les analogies. Le signe a une spécificité, qui se manifeste par la triple détermination que n'a pas le signal : signe, signifiant, signifié. Bien qu'ayant un contenu, aussi bien du côté du sujet (mouvements du pharynx, de la glotte, de la langue) que du côté de l'objet (les choses et objets désignés, avec leurs connexions, leurs rapports propres d'action réciproque, de présence et d'absence, d'inclusions et d'exclusions), cette triplicité tend vers la pure forme. Elle devient alors ce que Roland Barthes nomme un « tourniquet » (2). Le contenu ne détermine donc pas l'emploi des mots, leur ordre et leurs connexions, encore qu'il entre dans la structure logique de cet emploi. D'autre part, l'ordre formel des signes laisse place à l'imprévu (à l'aléatoire) et les combinaisons — bien que fortement structurées parce que formellement structurées — apportent sans cesse du nouveau, sauf dans le discours plat, banal. Ici le répétitif laisse place à l'invention sans disparaître (ce qui pose de curieux problèmes). Cette nouveauté perpétuelle du discours possible a elle-même ses lois (la loi d'Estoup-Zipf sur la fréquence des mots employés). L'ordre des signes laisse place à l'incertitude, à l'attente, à l'imprévu, donc au jeu et à la trouvaille. L'élasticité de la phrase est grande, alors que celle du mot est très réduite. Le mot doit avoir un sens défini, conventionnellement fixé, sans quoi les interlocuteurs ne s'entendent plus. Tout entretien oscille donc entre deux pôles. Aux environs de l'un, les chances de malentendu se minimisent, mais l'entretien reste trivial. Aux environs de l'autre, la maximisation du hasard et des

1. — Notamment les travaux, déjà cités, d'André Martinet.

2. — Cf. *Mythologies*, Editions du Seuil, Paris 1957, dernier chapitre.

chances de malentendu accroît les chances d'invention, de découverte, de reconnaissance réciproque et de victoire sur les obstacles à la compréhension. Au niveau du discours, la marge d'incertitude et de liberté est considérable ; au niveau des signes (mots, morphèmes), elle est faible. Le rôle du langage dans la vie quotidienne résulte de cette dualité, ou double possibilité. Il oscille entre la platitude et la rhétorique, entre le banal et l'expressif.

Il s'ensuit que les signes (répertoire, vocabulaire, lexique) avec leurs règles formelles d'emploi (syntaxe, grammaire) forment un système cohérent — une langue. Ce système a une efficacité analogue à celle d'un système de signaux ; il commande ; il ordonne aussi bien les sentiments et les émotions que les objets, parce qu'il contient un ordre et l'impose au chaos des états fugaces ; il enjoint parce qu'il conjoint et parce qu'il disjoint. Il ouvre les possibles et puis les ferme. L'ordre dans une langue détermine celui des mots et des phrases ; il fait partie d'un ordre plus vaste, dans la pratique sociale. Impérieux et impératif, le langage oblige à travers les mots à discerner les sentiments et les actes. Sans cesse il élimine des ambiguïtés et des malentendus, qui d'ailleurs renaissent toujours. Dans le tumulte et les vibrations de la vie quotidienne, il tend à créer des stabilités, des états stationnaires déterminés malgré leurs résonances illimitées et leurs harmoniques étouffés. Parler, c'est agir. Employer des mots et des phrases (même en soliloquant) réagit sur celui qui parle autant que sur celui à qui le discours s'adresse. Ce qui se dit a changé par le fait de le dire ou plutôt par le fait d'avoir été dit. Arraché à la méconscience et à la méconnaissance, détaché de l'aveugle tâtonnement et mis dans la lumière du discours, ce qui se dit se discute, se clarifie, s'appauvrit, devient commun — et cependant s'enrichit de sa présence dans la clarté sociale ; de toute façon, il fallait le dire, et en passer par là pour soumettre le fugace et l'obscur à l'épreuve du langage et savoir ce qu'il en subsiste. Événement et acte, le discours annonce l'action ; il la prépare ; il oblige à agir et à choisir, à moins que le beau parleur ne se contente de parler et que ce préalable à la décision lui suffise. Parler, se dire, stimule et ravage. La continuité des discours astreint à entrer dans le réseau de ces discours et par conséquent des actes sociaux qu'ils réfractent et stipulent ceci est permis, cela est défendu. La discontinuité du discours passe au crible des termes distincts, dans un conflit constant et réel, ce qui surgit des niveaux inférieurs. Le Logos n'est pas seulement un moyen de communiquer. C'est un filtre pour

les sentiments et les émotions, qui le suscitent et qu'il régleme. A ce titre, c'est bien une sorte d'être, une façon d'être.

Porter au langage ce qui n'a pas encore été dit, c'est assurément une victoire et un gain. Cet acte, en lui-même, crée quelque chose et ouvre de nouvelles possibilités ; il prélude à de surprenantes créations. En un tel acte consiste peut-être l'essentiel de ce qu'on appelle traditionnellement « philosophie ». Lorsque la praxis permet et que ses problèmes exigent qu'un secteur important passe au langage, c'est une date dans la connaissance. Et cependant, comment y aurait-il victoire absolue, gain sans perte ? Ce qui se dit, ce qui a été dit est maintenant là, devant nous. Auparavant, il s'accomplissait dans le silence, spontanément, heureusement, peut-être harmonieusement — ou ne s'accomplissait pas, mais la souffrance n'était que sourde. Jamais plus ce qui a été dit ne se fera spontanément. Il faudra réfléchir et s'il s'agit d'une exigence (d'une « fonction ») la mettre au point par tâtonnements et par erreurs corrigées, puis agencer patiemment son exécution consciente. Le « dit » est maintenant abstrait posé sur le plan de l'abstraction, au niveau du langage et du signe. Un peu plus de la spontanéité et de l'enfance, et aussi de la nature ou de « l'être » se perd. Nous savons bien qu'il faut risquer de tout perdre pour pouvoir tout gagner. Le risque et la perte n'en sont pas moins risqué et perte !

Le système des signes (langage, discours) ressemble donc à un système de signaux, mais il a incomparablement plus d'ampleur et de souplesse. Il ne peut se concevoir à partir de cette analogie. C'est un système ouvert, que domine une cohérence *presque* logique. Cette approximation, cet à-peu-près a une importance capitale. Dans le langage comme forme, l'élément non-significatif (le son, la syllabe, le phonème) figure mais toujours méconnu comme tel. Dans la parole effective, pratique et sociale, cet élément joue un rôle considérable et conscient. C'est l'interjection, l'exclamation « Oh ! Ah ! », etc.) Dans cet emploi du non-signifiant (qui gêne quelque peu le structuralisme dogmatique) l'expression l'emporte sur la signification. Or, le discours effectivement parlé, pris dans son contexte intégral — gestes, mimiques, grimaces — est *expressif*. Les inflexions de la voix soutiennent sans cesse les relations formelles des termes du discours. Ainsi et ainsi seulement il entre dans le tissu de la quotidienneté, dont il constitue la trame mais non la totalité.

4. *Le symbole*. Il a certaines qualités ou propriétés du signal et du signe, différemment. Le symbole inclut et exclut, mais ce sont les membres d'un groupe qu'il rapproche et d'autres individus ou d'autres groupes qu'il écarte. Il commande ou interdit, mais ce sont des actes complexes, qui engagent dramatiquement et parfois impliquent une conception du monde et de la vie. Il révèle et il dissimule, mais c'est l'appartenance à un groupe, les raisons de cette appartenance et les raisons elles-mêmes du groupe. Il entre dans une forme, mais cette forme se déroule autour du symbole, concrètement rite, cérémonial. Le symbole initie et il inhibe.

Le symbole diffère du signe et plus encore du signal en ce qu'il paraît inépuisable. Il l'est effectivement. Le signal passe entièrement dans son fonctionnement et s'y épuise ; le signe (le mot) ne vaut que par sa place dans la suite des signes et dans leur réciprocity d'action. Fait et valeur illimitée, le symbole (même quand il n'est pas religieux et sacré) s'impose. Il se présente. Il est présence et présent, riche de sens, et débordant quelque peu par ce caractère la « re-présentation ». N'exprimerait-il pas autant et plus qu'il signifie ? Dans le signe de la croix, pour un chrétien, l'évocation de la croix importe plus que le geste formel ; le croyant trace sur son propre corps l'instrument du supplice rédempteur ; il se sanctifie en s'identifiant par intention au dieu crucifié. S'il se *signifie* au dehors, le geste étant preuve et manifestation d'appartenance, au dedans le croyant accomplit un *acte* de foi et, plus encore, de participation. Il se relie à la Parole absolue, au Verbe incarné et mort pour lui. Examiné du dehors, le geste révèle une multiplicité de significations, mais du dedans il est proprement inépuisable. Le contenu symbolique a donc plus de réalité et de valeur que le signe comme tel. C'est un symbole bien plus qu'un signe au sens précis. Il exprime, l'expression ayant le primat sur la signification qui la traduit pour le dehors. Lorsque le signe comme tel se suffit, la forme et la lettre l'emportent sur « l'esprit ». Sociologues et ethnographes ont observé dans les faits les propriétés opposées et complémentaires (disjonction et inclusion dans la pratique sociale) des symboles. Quant à leur caractère inépuisable, différent de ce que le discours et la représentation élaborent en les distinguant et en les décantant, proche de la participation obscure et quasi magique, les philosophes l'ont mis en lumière. Hegel notamment a donné, dans son *Esthétique*, une analyse de la différence entre le symbolisme, l'allégorie, la comparaison, la métaphore, l'analogie. Si je dis de quelqu'un « C'est un fin re-

nard », je lui attribue des qualités que possède (à mon avis) le renard. Bien sûr, je sais qu'un être humain « n'est » pas un renard et je sais aussi qu'il n'y a pas quelque part une Idée platonique de la Ruse, à laquelle participeraient les renards parmi les animaux et certains individus parmi les hommes. Pourtant, je reste en deçà de ces représentations claires, trop claires, dont la clarification décèle l'incohérence logique. A un niveau affectif, proche *malgré ce qui m'en sépare* de l'enfantin (contes et fables) et de l'archaïque (mythes) et aussi de l'imaginaire (histoires extraordinaires), je dis que cet homme a quelque chose de commun avec le renard, réellement — au point que je me comporte avec lui comme devant un animal rusé et carnassier, dangereux pour mes biens et pour moi, et que je conseille fortement à d'autres (ceux à qui je parle) de se comporter comme moi. Le symbole attribue une communauté de nature effective, réelle, pratique, à deux êtres différents en apparence et en réalité, mais qu'il déclare moins différents en apparence qu'en réalité. Il *identifie* partiellement ces deux êtres. Il indique une *participation* de l'un à l'autre. Il *évoque* l'un à propos de l'autre et réciproquement. Au contraire, la comparaison les laisse extérieurs et ne les unit que par la relation « comme », « ainsi que... ». Quant à l'analogie, poursuivie au titre du raisonnement, elle met en évidence les différences. Ou bien elle se résout en un symbolisme qui l'oriente.

Pouvons-nous donner une liste de ces symboles ? Peut-être. Sont-ils dénombrables, c'est-à-dire en nombre limité ? Probablement. Il s'agit évidemment du soleil, des astres et des « signes » du zodiaque, et aussi de la mer et de la montagne, des éléments (eau, feu, terre, air) et des directions de l'espace, du père, de la mère, etc.

Chacun, pris isolément, a son efficacité et son prestige. Il suscite directement des émotions, et même des sensations. Il intervient dans le discours comme une exclamation « La terre !... Le soleil !... La nuit !... » entraînant son cortège affectif et imaginaire. Pourtant, les symboles ne s'isolent pas. Disons-nous qu'ils constituent des systèmes ? Le terme ne vaut que pour des représentations élaborées, donc verbalisées et formalisées. Les symboles se groupent. Nous dirons qu'ils constituent des configurations ou des constellations symboliques cosmiques, symbolismes tragiques, symbolismes religieux, etc. L'élaboration systématique peut se surajouter à une configuration symbolique. Par exemple, l'astrologie (telle que nous la trouvons aujourd'hui dans la presse — quotidienne, hebdomadaire ou mensuelle — et surtout dans la presse féminine) devient un sys-

tème élaboré d'interprétation psychologique de la vie quotidienne, avec des thèmes assez bien définis, système superposé à de très anciens symbolismes cosmiques, toujours efficaces dans l'affectivité.

D'où viennent les symboles ? des profondeurs d'un « inconscient » collectif ou individuel ? d'archétypes mystérieux, de matrices émotionnelles ou existentielles cachées ? des fraîches découvertes de l'enfance ou du désespoir devant la vieillesse et la mort ? des magies archaïques ou de la poésie involontaire et spontanée ? des élans ou des échecs ? du « monde » ou de l'homme et de leurs rapports primitifs et obscurs ? de la puissance sur la nature ou de l'impuissance, ou de l'esquisse d'un pouvoir ? Peu nous importe pour l'instant. L'important, en ce qui concerne notre projet, c'est de mettre l'accent sur la spécificité du symbole, sur son caractère inépuisable pour la réflexion qui s'y applique et son efficacité émotionnelle (affective) directe.

5. *L'image*. Par opposition au symbole, l'image est œuvre individuelle, mais communicable. Par opposition au signe, elle ne se situe pas dans l'abstrait, pas plus d'ailleurs que dans le sensible. Elle s'adresse, comme le symbole, à l'affectivité ; elle naît ou surgit d'un autre niveau de réalité que celui occupé par les signes et leurs connexions. D'un côté, elle a certains pouvoirs du symbole ; elle suscite, sur le plan affectif, directement et sans représentations comme telle, des complicités, des connivences ; elle se fait comprendre, en mettant en mouvement l'émotion, en la suscitant. Influente, elle inclut ceux qui la comprennent dans un groupe affecté d'une certaine tonalité. Elle a donc jusqu'à un certain point le pouvoir sélectif et discriminatoire des signes. C'est une forme de conscience, ou un niveau, ou une modalité, comme on voudra, et non l'émergence d'un « inconscient » qui se manifesterait comme réserve d'images. Toutefois, elle est multiple ; elle s'adresse à tous les sens ; elle suscite des émotions obscures en remontant vers les saisons et les âges dépassés de l'individu, du groupe, de l'espèce. Elle unit donc le présent au passé d'un lien actualisé et activé, ce que n'accomplit pas le signe. Elle passe ainsi du côté de l'expressif. Communiquée et communicante, elle est originale et unique ; elle porte l'empreinte de l'inventeur, poète spontané ou cultivé. Elle a besoin de signes (mots, signes graphiques ou typographiques, de nos jours) pour se communiquer, mais elle surcharge les signes de son contenu émotionnel (expressif) dont l'origine se perd dans la nuit des temps, du côté des symbo-

lismes. Étrange et étrangère à la structure (logique et formelle) du discours, elle intervient dans le discours pour le propulser et le colorer de sa tonalité émotionnelle propre. Ce contenu émotif a toujours une frange incertaine et se laisse mal circonscrire. Il s'insinue et suggère plutôt qu'il ne s'impose et c'est ainsi qu'il requiert connivence et complicité ; pourtant il franchit des obstacles et des barrières qui arrêtent la signification précise. Source de malentendus et de mésententes, il peut aussi les résoudre. Par l'image et le contenu qui fait partie de son influence, l'opacité devient jusqu'à un certain point transparence. Les distances s'évanouissent par enchantement. Ce contenu serait-il illimité ? Sans doute, bien que ce soit peut-être une illusion inhérente à l'imagination. Si nous parlons d'illimité, c'est à la guise des harmoniques, dont la suite se prolonge indéfiniment et que saisit une perception affinée, encore que toute perception ait des limites dans cette saisie.

A l'inverse donc du signal et du signe, tournés vers le présent et l'acte, l'image se tourne comme le symbole vers le passé. Elle l'arrache à la nuit (à « l'inconscient » si l'on veut ainsi parler) et à la dispersion pour le ramener au jour et l'actualiser. Toutefois, à la différence du symbole, l'image va aussi vers l'avenir. Elle s'efforce d'atteindre ce qui n'est pas présent et de le « présentifier » ou présenter. Elle prospecte donc le lointain le possible et l'impossible. Elle prépare et désigne les choix. Suscitant des émois, des sentiments et des désirs, donc des actions virtuelles, l'imagination mise sur un futur qu'elle annonce et anticipe, qu'elle contribue ainsi à déterminer (par des « projets de choix »). L'imagination serait donc la fonction du possible (pour autant qu'on puisse ici parler de « fonction », car on peut fort bien se passer de cette « fonction » à la fois gênante et utile, exigeante et gratuite).

Du point de vue de la pensée réfléchie, il y a quasi-incompatibilité entre la rétrospection et la prospection. Ce sont des attitudes ou des intentions opposées. L'imagination, elle, sait se servir du passé pour inventer l'avenir. Elle projette vers le futur les expériences et l'acquis, et souvent part du plus archaïque pour se figurer le plus lointain dans le possible-impossible. Nous ne faisons pas allusion ici seulement à la science-fiction, mais au génial Fourier, qui imaginait la vie quotidienne dans la société future d'après la vie communautaire archaïque, mais enrichie de tout le développement humain, selon la formule de Marx (qui doit beaucoup plus qu'on ne le dit généralement, à Fourier).



L'image est acte. En tant qu'acte, elle implique l'intention ou la volonté d'un effet tantôt de contribuer à la réalisation du possible ou à la figuration de l'impossible, tantôt de préparer un projet de choix, tantôt de séduire et de toucher un autre être humain. L'image, en tant qu'acte social, est image d'un acte. Elle le projette intentionnellement vers le « sujet » à atteindre, l'être humain à qui elle s'adresse. Celui-ci, touché, ému, subit l'efficacité de l'image qu'il projette à son tour vers l'acteur initial. De cette double projection résulte un rapport qui n'est plus une projection mais une présence réciproque et même une identification émotionnelle. Toute communication implique des images et les plus profondes communications s'accomplissent par les images.

L'image n'agit qu'en étant « expressive ». Elle suscite, elle provoque ce qu'elle exprime. Il y a dans l'image un caractère inhérent de provocation. Pour provoquer une émotion au moyen d'une image, il n'est pas indispensable de s'émouvoir ; pour inventer l'image, il faut avoir été ému. Ici, le concept d'expression, en se précisant, se retourne. L'expression, au niveau de l'image, se situe dans l'effet autant et plus que dans la condition ou la cause. Celui en qui se réalise cet effet le situe dans l'image et la dit « expressive », encore que dans celui qui s'en sert l'expression puisse être déjà lointaine et dépassée. D'où un décalage perpétuel entre l'invention et l'utilisation des images, entre la situation de celui qui s'en sert et celle de celui qui subit l'action. La présence réciproque n'exclut donc pas le malentendu et le drame ; au contraire elle en enveloppe la possibilité.

Bien que nous n'ayons pas ici à donner une théorie de l'imagination (pas plus que du langage) et qu'elle ait déjà été donnée ailleurs, nous la résumerons.

L'étude de la magie archaïque et de ses prolongements montre l'efficacité émotionnelle de ces pratiques (gestes, cérémonies, formules ritualisées, etc.). Le magicien *évoque* les disparus, les absents, les puissances obscures ; il *ressuscite* les morts ; il obtient la *répétition* ou le recommencement du passé. Il peut contester l'accompli et faire comme si ce qui est n'était pas. Il peut agir sur l'avenir en le *suscitant*. Il change la personnalité en l'*identifiant* avec les « êtres » les plus divers — démons et dieux, rois et génies — dans une *participation*.

Or, les catégories de l'imagination sont celles de la magie. Plus exactement, les modalités de la magie sont devenues les catégories de l'imagination *évoquer*, *ressusciter*, *identifier*. On peut donc

affirmer que l'imagination, historiquement et sociologiquement, prolonge la magie. Toutefois, il y a entre elles discontinuité profonde. Le magicien, par ses procédés (formules, danses), produisait chez le patient des états émotifs à la fois entièrement illusoires et entièrement réels (vécus). Les procédés magiques visaient ces états réels, dans une collectivité réelle (groupe d'initiés). L'imagination individuelle, s'adressant à des individus, produit des images et non des états de transe. L'illusoire de l'image est presque toujours perçu comme tel, encore qu'à la limite la participation redevienne intégrale et que l'imagination retrouve la magie.

6. *Sur quelques confusions.* Pour mieux situer dans leurs connexions les éléments ou formants du champ sémantique, nous les avons nettement distingués. Nous avons insisté sur leurs spécificités.

Or l'on tend plus souvent à les confondre qu'à bien les différencier. A l'origine de ces confusions, l'analytique critique retrouve quelques-unes des théories les plus répandues aujourd'hui.

Il n'est absolument pas question de nier l'importance des travaux de l'école pavlovienne, de Setchenov à Smolenski et Bykov. Un certain nombre de critiques dirigées contre les résultats scientifiques de ces recherches sont inacceptables. Incontestablement les travaux de Pavlov ont mis en évidence une activité globale du cortex chez les animaux supérieurs et chez l'homme (A.N.S., activité nerveuse supérieure), et non pas seulement l'existence de réflexes isolés. On ne peut d'ailleurs demander à des physiologistes d'être aussi des sociologues ou des psychologues. Toutefois, ce qu'on peut leur demander, c'est de ne pas refuser l'existence d'autres domaines et d'autres niveaux de réalité et d'analyse. Ce refus, bien que partiellement et subjectivement justifié par l'effort pour tirer toutes les conséquences d'une grande découverte, aboutit au dogmatisme et au subjectivisme d'école (de clan scientifique). On risque ainsi de poursuivre sans fin une direction de recherche qui s'épuise. Les pavloviens oublient simplement que le rapport du cerveau humain avec le monde extérieur ne se réduit pas aux connexions du cortex avec des stimuli ou signaux. Le monde humain se compose d'objets, de produits, d'œuvres humaines et non de choses. Il se compose aussi d'autres êtres humains et du langage qui les relie. Il comprend du répétitif et du non-répétitif, dont les rapports font problème. Donné jusqu'à un certain point à l'individu (qui d'ailleurs y intervient et ne l'assimile qu'en y agissant), ce monde humain est l'œuvre de la

praxis. Il est curieux que le pavlovisme, adopté au nom du matérialisme marxiste, néglige la notion de « praxis », fondement du marxisme ! Le « conditionnement » de l'enfant humain, dans ses rapports avec son père et sa mère (beaucoup trop « privés », étroits et immédiats dans la famille actuelle et surtout dans la praxis de la société bourgeoise), a des traits spécifiques et originaux. Il ne se réduit pas à l'acquisition de conduites-réflexes compliquées et d'un « deuxième système » de signalisation, le système verbal. Cette conception est beaucoup trop systématique. Pendant son temps d'apprentissage, l'enfant a des rapports doublement ambigus avec ses parents. Ce sont des puissances tutélaires et des pouvoirs oppressifs. Le Père n'est pas donné à l'enfant seulement comme présence immédiate, bonne ou mauvaise, ou simultanément bonne et mauvaise. Le Père, ce n'est pas seulement la force et l'autorité immédiates, c'est l'autorité sociale : la société entière, la loi, la hiérarchie, l'Etat. Le Père est donc à la fois réalité et symbolisme. Dieu se nomme « père » ou « père éternel ». De même la Mère, avec quelque chose de plus archaïque et cosmique dans le symbole. La théorie pavlovienne élimine les spécificités du symbole en tant que s'adressant à l'effectivité élémentaire, la suscitant et la façonnant. Elle élimine aussi en la concevant simplement comme deuxième système de signalisation la spécificité du signe (rétablie par l'école structuraliste et par la théorie de la double articulation). Elle aligne le symbole et le signe sur le signal, conçu physiologiquement et non point sociologiquement.

L'école pavlovienne procédant par confusion et réduction « matérialiste » des spécificités, l'école structuraliste — « bourgeoise » et non « socialiste » — procède de façon exactement analogue. Elle privilégie la *signification* qui a cet avantage d'apparaître comme socialement réelle et cependant comme immatérielle et « idéelle ». La signification ne se dégage que pour et par un « esprit », un « sujet ». Ceci étant admis, une indéchiffrable confusion s'instaure. Les significations dégagées (en termes phénoménologiques : *explicitées*) par le sujet réfléchissant et pensant — le philosophe, le linguiste, le sociologue — se mélangent avec les significations effectivement et pratiquement (socialement) portées par les signes. Comment les discerner ? Il n'y a pas de critère. Les esprits philosophiques ont trouvé là une aubaine merveilleuse. Ce qu'ils ont déjà découvert depuis longtemps et par ailleurs, ils le rencontrent maintenant dans les faits ; ils l'explicitent et le dégagent des signes, et se le font offrir par les significations. Or le signal et le symbole ont des significations,

mais irréductibles à celles des simples signes, et qui s'imposent aux « sujets » sans que ceux-ci aient à les expliciter. Le privilège accordé à la signification simplifie la réalité et ne supprime pas moins les spécificités des niveaux (d'existence et d'analyse) que le privilège accordé au signal. Concevoir un champ unitaire de significations (qui n'est dès lors pas un véritable « champ ») correspond à une attitude. On veut éviter le réalisme excessif et la réification inhérents aux « processus » ; on dépasse les « choses mentales », trop familières aux psychologues et aux sociologues. Du même coup on élude la diversité du réel et la considération des processus s'il y en a, et les différences entre les « choses », œuvres, objets, produits — œuvres symboliques ou chargées de symboles s'adressant à l'émotivité —, produits agissant comme des signaux, etc.

Voici plus de trente ans, dans sa *Critique des fondements de la psychologie*, Georges Politzer introduisait le concept de signification (à la place de celui d'inconscient) et en même temps protestait contre les postulats de signification conventionnelle en psychologie. Allant plus loin ici, dans la même direction, nous critiquons la philosophie subjectiviste qui se joint au postulat de la signification privilégiée ; nous refusons le mélange entre « signification conventionnelle » et « signification réelle », mélange que se donnent les philosophes pour y prendre ce qui leur convient, sous couvert d'explicitations phénoménologiques.

La notion de « fonction symbolique » consacre pour ainsi dire la confusion. Elle permet d'écarter la différence entre le *symbole* (contenu objectif, efficacité émotionnelle, origine archaïque) et le *signe* (efficacité intellectuelle, réalité formelle, synchronique et non dialectique). Si la fonction symbolique intervient chaque fois qu'une représentation se substitue à une chose, le signal, le signe et le symbole se rapprochent jusqu'à se confondre. On oublie que le symbolisme ne se détache pas de la « chose » (le père, la mère, le soleil, la plaine, etc.) et qu'il ne la double qu'en s'y joignant dans une participation. Lorsqu'un signal fonctionne, la signification par contre est à la fois entièrement arbitraire et séparée de la chose et entièrement identique à la chose. Il n'y a donc pas « fonction symbolique » univoque, applicable aux trois cas (1).

1. — C'est-à-dire que nous ne pouvons accepter une certaine terminologie. Le mathématicien n'emploie pas de symboles, mais des signes, aussi dépouillés de contenu, aussi formels que possible, et presque signaux d'opérations stipulées à l'avance.

La *signification* est pauvre. Fixe, attachée au signe, établie, répétée, codifiée, elle « est » et agit parce que fixe stable et stabilisée. Prise en soi, elle se désincarne ; c'est le désert de l'essence (Hegel) attaché aux mots, au discours, au Logos. *L'expression* est autrement riche et riche autrement. Elle réside dans la voix, disions-nous, et le geste, et le visage. Rétablissons l'unité vivante — dialectique — brisée par l'analyse structuraliste. Cette analyse sert ainsi doublement ou triplement à discerner des niveaux et des formants — à atteindre les structures —, à retrouver une unité supérieure. *L'expression*, c'est la parole. La signification, c'est le langage comme forme. La parole porte les mots dans le courant et le rythme de la phrase ; elle se cache sous ce qui formellement apparaît comme fréquence des mots. Dans la parole vivante, l'émotion et l'image ne viennent pas troubler la forme pure du discours ; elles la font vivre. *L'expression* vit charnellement ; mouvante, imprévue, elle déborde sans cesse la signification, elle informe et communique, à travers les significations acquises. En s'exprimant (intonations, mimiques) l'individu dit plus qu'il ne dit. Son activité s'élève presque au rang d'une œuvre : action théâtralisée, drame mimé.

Ainsi le dialogue révèle un mouvement dialectique « expression-signification », c'est-à-dire un conflit entre ces termes. *L'expression* lutte pour soulever le poids de la signification, pour utiliser son inertie, à la fois point d'appui et poids mort. La signification fixe *l'expression*, l'immobilise et la réduit ; conventionnelle, intentionnelle, stéréotypée, elle amortit *l'expression* qui se reconstitue sans cesse et sans cesse ranime la signification.

De ce conflit résulte le *sens* (à la fois mouvement, orientation, direction du dialogue et son but). Ce dernier terme n'échappe pas à la confusion aujourd'hui générale. Il désigne tantôt une direction, tantôt un ensemble (un système) de significations. Sans éliminer cette seconde acception du terme, nous accentuerons la première. Le sens d'un acte, n'est-ce pas sa tendance et son orientation l'avenir vers lequel il va, aveuglement ou lucidement, c'est-à-dire enfin le *possible* ? *L'expression* est un acte, qui prend un sens dans son unité et son conflit avec les significations établies. Tout acte social, consistant en un dialogue généralisé (de soi avec soi, avec l'autrui prochain et l'autre lointain), a aussi un sens. Dans le mouvement dialectique « expression-signification », dont le sens vient comme troisième terme perpétuellement naissant et résolvant le conflit des deux premiers, *l'expression* cherche toujours à surmonter la signification :

à devenir immédiate, directe et directement (émotionnellement) transmise. Elle n'y parvient jamais, même en surchargeant d'exclamations, d'images et de rhétorique le discours. La signification continue à jouer son rôle stabilisateur, celui d'inertie et de poids que l'expression soulève mais sans lequel elle se dissoudrait en se perdant dans le vide. De son côté, la signification tend à tuer l'expression et à se tuer elle-même, dans la banalité et la fréquence maximale des termes triviaux. Elle n'y parvient jamais ; sa réussite marque aussi l'instant de sa mort.

Une certaine valorisation exagérée de la signification a probablement « un sens ». Ne correspond-elle pas à une usure profonde de l'expression et de l'image comme telle (prise dans l'imaginaire et non point dans l'actualité brute de l'audio-visuel) ? N'indique-t-elle pas une tendance à compromettre l'expressif, fragile et usé, jusqu'à le détériorer dans une banalisation complète ?

Nous rencontrerons à nouveau ces problèmes, dans la théorie des communications (« modèle des communications »). De ces analyses, nous tirerons une description critique de l'entretien — conversation, dialogue — dans la quotidienneté.

7. *Les propriétés du champ sémantique.* En attendant, précisons les propriétés du champ sémantique constitué indissolublement — et précisément à travers leurs différences — par les symboles, les images, les signes, les signaux.

Sans que nous poussions l'analogie au delà de certaines limites (à déterminer) nous constatons que le champ sémantique possède bien les caractères d'un « champ ». Il présente une continuité et dans cette continuité des éléments distincts et discontinus, des valeurs propres, des noyaux. Les unités discrètes qui peuvent s'y prélever ne se séparent jamais complètement de l'unité globale. Continuité et discontinuité restent relatives l'une à l'autre. En chaque point se discerne une force — un vecteur. Les points ainsi activés se polarisent, déterminant des tensions, des états stationnaires, des équilibres momentanés, une répartition actuelle des forces. En chaque point des potentialités se manifestent et disparaissent en s'actualisant. Il en résulte des stabilités (relatives comme les discontinuités sur le fond des tensions). Les propriétés *duales* (expression et signification, émotivité et représentativité) polarisent le champ sémantique, entretiennent les tensions, l'animent. Des flux le parcourent, des ondulations et vibrations, dues à ces tensions entre sym-

boles et signaux, pôles extrêmes. Toutefois, plus animé et plus complexe encore que les réalités physiques, le champ sémantique présente des niveaux (d'existence ou de réalité) plus variés des dénivellations, des décalages, peut-être des trous, donc plus de discontinuités.

Si nous réduisons à un seul de ses formants (le signal, le signe, le symbole, l'image) cette complexité, elle nous échapperait. Nous aurions devant nous une complexité simplifiée : le « champ des significations », par exemple. Pris dans sa totalité, le champ sémantique tel que nous le figurons a une structure, mais cette structure ne se réduit pas à celle du discours, pas plus qu'à la connexion formelle des signes ou au rapport signe-signifié-signifiant. C'est une structure plus complexe, qui n'exclut pas mais inclut des variations limitées ébranlement, flux et propagations. Sans contester l'importance de la linguistique structurale, nous ne lui empruntons pas le modèle de la structure. Nous nous efforçons au contraire d'élargir en deçà et au-delà du langage les notions de structure et de stabilité, en les restituant dans le devenir. A vrai dire, ce n'est pas à la théorie physique de la gravitation, ni à celle de l'électricité ou du magnétisme, que nous empruntons notre modèle du champ ; c'est à une théorie que nous estimons plus large et plus compréhensive au modèle harmonique (que, d'ailleurs, nous transposons notablement).

Le champ sémantique global, ainsi défini, est *ouvert*. On ne peut le circonscrire et le clore, pas plus qu'on ne peut clore l'horizon, encore que tout horizon soit déterminé.

8. *Conscience et champ sémantique*. Peut-on dire que la conscience (sociale et individuelle) soit conscience *du* champ sémantique global ? ou qu'elle le *reflète* ? Non. Elle ne lui est pas *extérieure*. Dirons-nous qu'elle se meut *sur* le champ sémantique ? Oui, mais cela ne suffit pas. La conscience « est » le champ sémantique, peut-on dire, à condition que l'on dépouille ce petit mot « est » de tout contenu substantialiste, et plus encore de toute contamination par la chose brute. La conscience « est » ainsi, non pas ceci ou cela, mais l'ensemble de ceci et de cela. Elle « est » d'une manière spécifique ni chose parmi les choses, ni double idéal ou idéal (reflet ou non) de ces choses. Les « choses » et les objets lui sont donnés avec leurs connexions et leurs significations, indissolublement, dans le champ sémantique global.

La conscience « est » réception à un niveau particulier (affectif) des noyaux symboliques. Elle « est » mise en service des signes, de leurs connexions formelles. Elle « est » enfin réception à un niveau particulier (action pratique immédiate) des signaux. Elle « est » enfin le vécu sur le champ sémantique ; elle s'ouvre sans cesse sur lui, s'établit sur lui, coïncide avec lui.

Toutefois, cette description ne vaut entièrement que pour la conscience sociale. La conscience individuelle, incluse et impliquée dans la conscience sociale, n'en couvre jamais qu'une portion. Nous avons donc à déterminer des niveaux d'expérience, à côté des niveaux de réalité (d'existence) et des niveaux d'analyse.

En premier lieu, le quotidien le plus solide, celui dont part la conscience individuelle et dans lequel elle s'installe, ce n'est qu'une portion du champ sémantique. C'est le discours, et même la trivialité dans le discours — les lieux communs, la redondance, l'intelligibilité par familiarité. De la vie quotidienne, les symboles interviennent, mais isolément, un par un, et rarement perçus comme tels. Ils sont perçus dans les choses, et non comme un double de ces choses, externe par rapport à elles et qui viendrait les renforcer émotionnellement. Le symbole s'intègre à la familiarité. Dans le quotidien, le Père en tant que puissance créatrice, autorité et loi — le Père symbolique — se confond avec le père immédiatement perçu, émotionnellement subi, un homme qui a telle voix, tel visage, tels comportements. Les signaux comme tels ont beaucoup plus d'importance dans la quotidienneté que les symboles perçus comme tels. Ce qui n'empêche pas les symbolismes d'y agir puissamment, mais « inconsciemment ». De la structure et du dynamisme propres au champ sémantique résulte cette distorsion propre à la quotidienneté : *déterminée d'un côté par des symbolismes qu'elle méconnaît comme tels, qu'elle vit comme des réalités, — orientée d'autre part vers des signalisations qu'elle prend pour l'essentiel qui la détermine*. La quotidienneté emprunte sa conscience aux signaux et laisse dans l'« inconscient » les symbolismes, liés cependant aux plus profonds rythmes vitaux tels que le jour et la nuit, la présence du père et de la mère, la faim et le sexe. Cette conscience sera superficielle, et l'inconscience coïncide avec la conscience ainsi scindée d'elle-même. Quant à la conscience réfléchissante (celle qui réfléchit), elle se détache du champ sémantique pour tenter de le dominer. En s'en détachant, afin de le voir dans toute son étendue, elle perd contact avec lui. Elle risque toujours



d'en prélever une parcelle pour en tirer une définition. C'est ce que fait la théorie dès qu'elle ne s'accompagne pas d'une auto-critique perpétuelle et ne vise pas consciemment la totalité ouverte du champ : tantôt elle porte à l'absolu un symbole ou le symbolisme en général, tantôt le discours ou la signification ou la structure formelle, tantôt enfin le signal.

Généralement, les mouvements dialectiques qui se déroulent sur le champ sémantique global (et qui l'animent) échappent à la conscience réfléchissante. Elle les considère de loin, et souvent comme des singularités, alors qu'il s'agit précisément de phénomènes caractéristiques. En tant qu'animent ce champ mouvant et divers, le mouvement dialectique l'englobe et l'enveloppe. Il ne se laisse pas bien situer et localiser ici ou là sur le champ total. Il déborde ainsi la conscience réfléchissante qui cherche à enchaîner, de façon parfaitement rigoureuse (logique), les signes divers donnés avec leurs connexions semi-rigoureuses dans le logos ou discours. Nous retrouvons ainsi, sous un jour nouveau, des propositions antérieures. Le discours est (et n'est que...) un niveau de l'expérience, niveau particulièrement fort et stable, ensemble d'états quasi stationnaires sur le champ sémantique global. Il s'ouvre de toutes parts sur ce champ, tant du côté des symboles et des images que vers le pôle des signaux. C'est un niveau à la fois central et intermédiaire (médiateur).

Quant au champ sémantique, il s'ouvre aussi de toutes parts sur la praxis, avec ses contradictions créatrices répétition et invention. Le discours et même le champ sémantique sont constitués par des corrélations, par des oppositions et des contrastes. Les mouvements dialectiques enveloppent ces termes et les empêchent de tomber dans l'immobilité. Ils les animent, et donc, à ce titre, les débordent.

Il en résulte d'abord que le champ sémantique global (ou « total ») est un *concept* fondé sur une expérience et même sur un niveau d'expérience englobant lui-même une diversité de niveaux. Ce concept n'est pas donné comme tel dans l'expérience. Aucune description, aucune phénoménologie du « vécu » ne l'atteindra. Concept théorique, il fait partie d'une théorie. La description (phénoménologique) prendra l'expérience « partes extra partes » ; elle éclairera des parcelles ; elle se les appropriera ou les transformera en propriétés privées, au lieu de saisir le paysage et l'horizon comme tels.

Il en résulte aussi que la conscience bien établie (ou se croyant telle) sur le champ sémantique ne mérite pas entière confiance. Pas plus qu'un individu, une société ne se voit elle-même telle qu'elle « est ». Si l'on veut consulter la conscience sociale, on tombe souvent sur des familiarités individuelles et « privées ». Conscience individuelle et même conscience sociale disent des parties du champ sémantique, sur lequel elles s'installent. Elles n'en apportent pas la connaissance totale, mais des matériaux pour cette connaissance. En particulier, les contradictions de la société considérée échappent « normalement » (sauf dans les moments de crise révolutionnaire, ou lorsqu'une critique approfondie les dévoile) à la conscience, au discours, et plus encore à la quotidienneté.

Pour atteindre les contradictions, il faut une connaissance théorique qui tienne compte du champ sémantique mais qui le comprenne comme tel et par conséquent atteigne la praxis dont il n'est qu'un niveau. Il faut aussi violenter les structures du discours (malgré les efforts des dialecticiens, d'Héraclite à Hegel et aux contemporains) pour « porter au langage » les mouvements dialectiques. Il faut parvenir à saisir ce qui fuit, non pas par essence (comme inconnaissable) ou par nature (vérité irrationnelle ou ontologique) mais précisément parce que c'est « cela » qu'il faut saisir et qui révèle le devenir de la connaissance comme celui du réel. Or « cela » est inépuisable encore que saisissable par efforts successifs.

La pensée dialectique sera donc nécessaire pour concevoir le champ sémantique, autant dans son ensemble (ses limites et son ouverture) que dans ses diversités. Cependant, la pensée dialectique ne figure pas comme telle dans ou *sur* le champ sémantique. C'est précisément ainsi qu'elle le *conçoit*, se situant à un niveau supérieur et de réalité (d'existence) et de connaissance. Si la pensée dialectique se donnait dans le champ sémantique, il n'aurait plus de spécificité et les différences s'estomperaient. Le formel et le logique se résorberaient dans les mouvements dialectiques, sans avoir leur niveau propre. Le Logos serait spontanément et intégralement dialectique (ce qui n'est pas).

Nous avons donc à penser le champ sémantique total avec la raison dialectique, et non à penser la raison dialectique dans ce champ. La contradiction dialectique se cache. Elle se dissimule sous les oppositions, les « contrastes » du champ, les diversités et les tensions. Niveau d'existence et de connaissance, le champ sémantique comprend aussi des apparences, apparitions et mani-

festations de « quelque chose » de plus profond. L'être ? Peut-être ! Mais d'abord la praxis, l'histoire. Par rapport au champ sémantique, les contradictions se pressentent du dedans, comme mouvements qui emportent, raisons des flux qui traversent le champ. Du dehors (relativement) elles se saisissent et se conçoivent. Il en va de même nécessairement — et l'on ne saurait trop insister sur ce point — pour la société entière et pour toute société. Comme le champ sémantique s'intercale entre la praxis et la connaissance, comme la conscience ne s'élève qu'avec beaucoup d'efforts au concept, les contradictions d'une société n'apparaissent clairement qu'après une analyse difficile, ou dans les moments de crise intense. Jusque-là *on* (la conscience sociale) n'enregistre que certains effets partiels et quotidiens de ces contradictions malaises, mécontentements, malentendus, troubles. Nous pouvons assurer que la critique socialiste comprend incomparablement mieux les contradictions du capitalisme que ceux qui les « vivent » et tentent de les décrire « du dedans ». Mais il y aurait probablement du vrai dans la proposition inverse !

9. *Lois du champ sémantique.* Le signal naquit avec l'industrie. L'analyse sociologique éclaire cette proposition en dissipant de graves confusions, celle du signal avec les stimuli physiologiques ou avec les signes en général. Avant l'industrie moderne, un « signal » de bataille, cri de guerre ou étendard dressé, était un symbole plus qu'un signe, et plus expressif que signifiant. De même un « signal » de détresse ou d'alarme, feu, appel, clameur, tocsin. Au cours du développement de ce qu'on appelle parfois d'une manière assez confuse la « société industrielle » ou « la société technicienne », les signaux se multiplient. D'abord limités aux entreprises et aux chemins de fer, ils ont envahi la vie quotidienne signaux de circulation, signaux innombrables d'autorisation ou de défense. La vie urbaine, dans « la société industrielle », se peuple d'innombrables signalisations. Chacune programme une routine, au sens exact des machines à calculer conduites et comportements réglés. On peut se demander si un jour l'ensemble des signaux ne constituera pas une sorte de machine géante, qui n'aura pas besoin d'être construite, mais que les cybernéticiens n'auront qu'à mettre en formules et en forme à partir des connexions et signalisations existantes. Ce colossal dispositif aura déjà réglementé la routine de la société sa vie quotidienne. Il donnera peut-être aux hommes pris

dans le dispositif et prisonniers de la machine une splendide impression de spontanéité et d'harmonie. Et il sera tel favorable à l'individu social moyen et adapté (« équilibré »), impitoyable pour le « déviant ».

Non seulement les signaux se multiplient, non seulement leur densité s'accroît, mais ils détériorent lentement le reste du champ sémantique. Ils l'attirent à eux par intensification du pôle « signalisation ». Ils corrodent les symboles et diminuent la tension polaire « expression-signification » au profit de cette dernière. Le champ sémantique se simplifie, s'unifie, se logicise, se dé-dialectise (superficiellement). D'où *la loi du déplacement : dans et par l'industrie moderne, dans la société industrielle et technicienne, l'ensemble du champ se déplace vers le pôle « signal »*.

Cette loi a une portée générale que nous allons essayer de formuler. Pour cela, revenons vers le symbole. Les plus profonds, les symboles affectifs, que nous percevons directement dans les « êtres » et qui nous semblent inépuisablement riches parce qu'ils s'imposent à nous, ont une origine lointaine. Ils passent pour archaïques et le sont. Nous n'avons cessé de marquer à quel point le vieux concept sociologique de « survivance » est inadéquat. Les symbolismes doublent l'existence des « êtres » ou des « choses » en renforçant leur présence fondamentale et immédiate. Le Père, c'est la robuste affection et c'est la Loi, divine ou humaine. Le Soleil, c'est la vie et la vitalité elles-mêmes. Ces « êtres », ces « choses », ont-ils cependant toujours possédé le caractère symbolique ? Lorsque leur immédiateté constituait l'expérience pratique des groupes humains, elle ne se doublait pas d'un symbolisme ; elle s'imposait comme fait. Pour que le Père apparaisse comme incarnation de Dieu et de l'Etat (de l'autorité et de la Loi) il a fallu que la religion et l'Etat se constituent. Les résonances et les harmoniques qui renforcent la réalité fondamentale apparaissent au cours de l'histoire. Les symbolismes n'ont pas une valeur extra-temporelle, extra-historique. Ils se sont, eux aussi, établis, formés et formulés. *Ils résultent d'un premier déplacement, d'un premier élargissement du champ sémantique.* Pour nous, ils restent liés aux rythmes fondamentaux et aux noyaux affectifs qui constituent l'immédiateté de la vie quotidienne le jour et la nuit, les rapports « privés », etc.

Vraisemblablement, il y eut des époques où les symbolismes restaient vivants dans un certain équilibre avec les *signes* (langue écrite, nombres figurés). Ces époques n'eurent-elles pas une gran-

deur et une puissance esthétique très particulières ? Ne furent-elles pas les grandes époques de *l'expression* ? On peut le supposer. Sans doute notre perception esthétique actuelle d'une foule d'œuvres archaïques et antiques n'est-elle qu'une version affaiblie de la perception symbolique initiale. Cette proposition peut s'étendre aux œuvres médiévales. Qu'est pour nous une cathédrale ? Admiration ses éléments et ses proportions n'a plus grand-chose de commun avec la saisie, pour un homme du XIII<sup>e</sup> siècle, d'un ensemble de symboles cosmiques, religieux, politiques, humains.

Pour nous, les symboles sont et ne sont plus, tout à la fois, dans notre quotidienneté. Elle plonge en eux, et ils lui échappent, parce qu'ils nous échappent. Leurs versions affaiblies, ce sont les figures allégoriques, les stéréotypes de la chance et de la malchance, les petites superstitions. De ces symboles, nous avons montré qu'ils recèlent des mouvements dialectiques qu'ils ne disent pas. Ambigus, ils suggèrent et inhibent ; ils excluent et ils incluent ; ils appellent et ils éloignent. Ils révèlent et ils dissimulent. Ils agissent, ils « structurent », et ils fuient. Ils expriment et ils recèlent. Quoi ? La vie d'un groupe, dans son rapport avec la nature et avec d'autres groupes — ce qu'il est ou veut être — ce qu'il n'est pas et ne veut pas être — une partie de son secret.

Les sociétés où dominèrent les symbolismes furent, pour autant que nous puissions les connaître, des sociétés paysannes solidement cimentées par leurs rythmes à la fois cosmiques et humains, et par leurs traditions, c'est-à-dire précisément par les symbolismes. Ceux-ci figuraient dans des récits, ceux que nous nommons maintenant « récits mythiques », qui spécifiaient très simplement la portée et les rapports des différents symboles acceptés par cette société. Le paradoxal, pour nous, n'est-ce pas que dans une telle société la vie quotidienne ne se séparait pas des symbolismes et pourtant qu'elle ne se mélangeait pas avec eux ? Le « primitif » savait parfaitement quand et comment il avait affaire à la source et à la montagne, puissances sacrées, ou à la source et à la montagne dans la vie profane et pratique. Profane et sacré, quotidien et symbolique, sans se dédoubler, ne s'embrouillaient pas. D'où l'étonnement des ethnographes (et de leurs lecteurs) devant cette « mentalité », et devant le fait que le primitif se sert très bien, pratiquement, des objets auxquels il attribue en même temps des qualités plus ou moins occultes.

Qu'advint-il lorsque *les signes* se multiplièrent, quand les hommes

d'une société déterminée prirent conscience de l'usage des signes comme instruments ? Ceci n'arrive pas seulement avec l'invention et l'utilisation de l'écriture, mais aussi avec la vie urbaine, avec la vie esthétique et politique, avec l'utilisation consciente du discours. Nous en avons un admirable exemple dans l'éveil et l'histoire de la pensée grecque. Le Logos y prend conscience de soi, c'est-à-dire que des hommes (les uns spécialistes, grammairiens, rhéteurs, les autres non spécialisés, les philosophes) y prennent conscience et connaissance du Logos comme tel. La confusion devient immense. Les symboles et récits mythiques se changent en thèmes de discours libérés des antiques contraintes. L'usage du discours s'accompagne d'un grand scepticisme envers le discours. Avec les philosophes du Logos s'affrontent les gens qui proposent des devinettes insolubles, les sophistes. Les signes qui se multiplient alors (écriture, nombres écrits, etc.) ne se juxtaposent pas tranquillement avec les symboles, ou ne se superposent pas à eux. Il s'ensuit un double mouvement remaniement des symbolismes (devenus, en version déjà atténuée, objets d'art et de connaissance), recours aux symbolismes (comme modèles éthiques ou politiques) pour se reconnaître dans la grande confusion. Alors, *les signes enrobent les symbolismes, les modifient et les corrodent. Un vaste déplacement du champ sémantique global accompagne son enrichissement et son ébranlement.*

On peut supposer que, dès lors, la cohérence interne de la conscience sociale (c'est-à-dire du champ sémantique total) et peut-être de la société elle-même devient *œuvre*. Elle cesse de s'accomplir avec la spontanéité des rythmes et leur heureuse inconscience. Comment la pensée grecque rétablit-elle un certain équilibre dans sa confusion ? par la philosophie, celle du Logos, celle de Platon ou celle d'Aristote ? par la tragédie ? par le recours au sacré contre la dissolution des symbolismes et contre la séparation que déjà esquissait (sans doute en tremblant) l'ironie socratique entre le sacré et le profane, le quotidien et le divin ? Au fait, les Grecs se sont-ils tirés d'affaire ? Ce grand ébranlement n'annonçait-il pas une crise très grave de la société grecque ? Nous n'avons pas ici à nous en occuper. La référence à l'exemple historique ne nous oblige pas à donner une théorie sur cet exemple ; il nous suffit de pouvoir nous reporter à l'histoire, c'est-à-dire à la « diachronie », pour montrer la formation d'une structure (synchronique), celle du champ sémantique. Au surplus, la référence à la pensée grecque, si pleine d'enseignements, a ses limites ; à notre époque,

c'est le signal — et non le signe — qui prévaut. Les Grecs ne connurent point, et pour cause, cette prégnance de la technicité.

A partir de l'époque où les signes prévalent, les symboles passent pour ainsi dire au-dessous des signes qui les enrobent. Modifiés, mais toujours présents et efficaces, ils constituent dès lors un « niveau ». Alors que les signes interviennent au niveau des représentations, les symboles agissent à un autre niveau d'existence et de conscience : l'affectivité, la spontanéité (s'il en reste), l'émotivité. Nous pourrions parler d'un « inconscient » social, inhérent à la vie quotidienne, si ce terme n'entraînait avec lui sa suite de représentations contestables. Nous préférons dire méconscient. Il y a méconscience de ce qui constitue les noyaux affectifs de l'individu dans son groupe social, et cette méconnaissance fait partie d'un malaise et d'une opacité qui semblent condition de l'efficacité même de ce qui est méconnu. Plus le champ sémantique s'élargit, plus s'accroissent ses tensions internes (manifestations de mouvements dialectiques). S'il n'y a pas tranquille juxtaposition ou superposition des niveaux, il n'y a pas non plus enrobage ou enveloppement sans trouble de l'un par l'autre. Le symbolisme devenu archaïque, non perçu ou mal perçu comme tel, perce constamment ; il fuse ; il crève le tissu des signes et du discours cohérent. Il surgit dramatiquement, dans le cri, dans l'interjection et l'exclamation, dans le lapsus, en bref dans l'expression. Il y a donc littéralement des trous, des cratères dans le champ sémantique, paysage volcanique tourmenté. Ou bien encore, assagi, modifié, rationalisé, c'est-à-dire soumis au discours et au système des signes, le symbolisme s'insère dans le discours par le proverbe, la sentence, la fable, la vieille sagesse ou l'annonce d'une nouvelle sagesse. Nous montrerons comment les communications quotidiennes présupposent tous ces éléments.

Jusqu'ici nous avons parlé surtout des symboles et des symbolismes les plus obscurs et les plus profonds, ceux qui se lient aux rythmes cosmiques et vitaux, ceux qui se perpétuent (en liaison avec ces rythmes) dans la profonde affectivité de l'enfant, dans l'émotivité de l'adulte. Les symbolismes religieux semblent procéder d'une lente métamorphose de ces symbolismes primaires ou primitifs, métamorphose qui les maintient au cours de la prédominance croissante des signes, qui les modifie et les adapte (plus ou moins bien) aux représentations dominantes, c'est-à-dire aux périodes historiques et aux forces sociales. La religion a su tirer parti des trans-

formations et déplacements continus du champ sémantique global, du moins jusqu'à maintenant.

Toutefois, les lois de continuité qui le régissent ne sont pas les seules. Il y aussi, diachroniquement (historiquement), des discontinuités. *Toute révolution détruit un ensemble de symboles. Ou bien encore, cherchant à les détruire, elle échoue dans cette destruction.* Elle ne peut pas ne pas tenter de les détruire, car ces symboles, nous le savons maintenant, ont un rôle structural ou « structurant » d'autant plus efficace que caché. Par conséquent, chaque révolution s'efforce de remplacer par des symboles neufs (et presque inévitablement politiques) les anciens symboles détruits. De ces propositions on peut tirer non pas une définition mais une caractérisation de l'activité révolutionnaire, de ses succès, de ses échecs, de ses limites. Nous savons comment la révolution française a violemment « profané » l'espace, exécutant ainsi, dans la praxis et pour la conscience sociale, des stipulations antérieures de la connaissance scientifique. Dans l'espace social ainsi dépouillé de symboles, nu et vide, la vie quotidienne de la bourgeoisie allait s'installer. La même révolution devait échouer devant le temps et les rythmes du temps (cosmique et social) qu'elle ne put arracher aux anciens symbolismes repris par la religion fêtes saisonnières, nombres consacrés, organisations cycliques. Les symboles politiques (le drapeau, etc.) ne purent remplacer et supplanter les symboles cosmiques. Dès lors, les symbolismes rattachés au temps vécu (affectif, émotionnel) persistèrent pour ainsi dire au-dessous de l'espace social occupé par les signes d'abord, les signaux ensuite. La tendance générale du champ sémantique à se structurer en niveaux — avec dénivellations, décalages, tensions et distorsions — devait ainsi se confirmer. Jamais la vie quotidienne de la société bourgeoise et dans la société bourgeoise ne s'établirait tranquillement, bien que son but fût précisément la tranquillité. Non seulement l'insécurité, les crises, les guerres, devaient sans cesse l'ébranler, mais elle ne s'établissait que sur un champ mouvant, agité, aux stabilités superficielles, toujours menacées par des forces souterraines.

En vain les symbolismes seraient relégués, dans cette quotidienneté, au rang des petits gestes (adieu, au revoir, la poignée de main, etc.), des superstitions mineures (toucher du bois, etc.) ou encore dans les rêves, dans le folklore. Vainement ! Le monde bourgeois ou plutôt embourgeoisé des signes, des significations, des formalismes,



allait se trouver pris entre plusieurs feux. D'un côté, il devait y avoir inévitablement résurgence des symbolismes, poètes et philosophes essayant d'y trouver un recours contre la platitude du « monde » des significations bourgeoises. D'autre part, le signal allait attaquer et menacer, au nom de la technique industrielle, le « monde » des signes et des significations.

De plus, les symbolismes continueraient à régir, non sans conflits, des secteurs entiers de la pratique sociale ; les symboles de la féminité entreraient en violent conflit avec les revendications féminines pratiques. Et jamais ne devait cesser, dans la vie bourgeoise, l'appel à l'événement impossible — la merveille, la Parole toute-puissante, subordonnant enfin l'espace au temps qui le métamorphose, transmutant sans limite le réel en une immortelle actualité, la magie...

Nous laissons de côté pour l'instant l'étude de ces contradictions et de leur développement dans la « modernité », avec leurs multiples aspects (romantismes, utopismes, philosophies de l'inconscient, de l'imaginaire et du rêve — victoire de l'art abstrait et menaces sur l'esthétique en général, etc.).

La « loi de déplacement » apparaît dans sa généralité. Elle se complique aussi, puisqu'il y a de véritables transferts, à savoir des remaniements d'un niveau par un autre, des phénomènes de rupture. Enfin, les déplacements provoquent ou révèlent des phénomènes inverses — résurgences, recours, rappels.

10. *Le texte social.* Nous allons pour l'instant présenter cette notion, sans développer son contenu. En effet, elle ne prendra sa portée que dans le « modèle des communications ». Pourtant, elle a place également dans la théorie du champ sémantique. A vrai dire, le « texte social » n'est qu'un aspect du champ sémantique. C'est le champ sémantique tel qu'il se donne à chacun dans la vie quotidienne, d'une façon non conceptuelle ou pré-conceptuelle (affective et perceptive).

Il résulte de la combinaison, en proportions infiniment variées, des formants ci-dessus mentionnés — les *signaux*, qui n'apprennent rien et commandent impérativement et se répètent identiques à eux-mêmes ; les *symboles* cachés et transparaissants, profondeurs du spectacle social qui le transforment en autre chose qu'un spectacle parce qu'ils influent, parce qu'ils exigent participation ou la récuse, parce qu'ils apportent toujours surprise et imprévu jusque dans leurs réapparitions ; les *signes* enfin, qui n'apportent que des sur-

prises modérées et des diversités prévisibles jusqu'à un certain point.

Chacun se trouve constamment — quotidiennement — devant un texte social. Il le parcourt, il le lit. Il communique avec autrui, avec la société globale d'un côté, avec la nature de l'autre, à travers ce texte et à travers sa lecture. En même temps, chacun fait partie d'un texte social. Non seulement il lit, mais il est lu, déchiffré, éclairci (ou non). Chacun y est à la fois objet et sujet, indissolublement (*d'abord objet*, le texte social l'englobe et il doit s'y voir englobé ; *ensuite sujet*, car il déchiffre et lit le texte en tant qu'il y est et s'y voit, jamais complètement du dehors).

Par référence à la théorie de l'information, nous dirons que les *signaux* constituent la redondance du texte social moderne banalité et clarté, trivialité et intelligibilité. Les *signes* apportent de l'information. Les *symboles* peuvent se comparer aux « bruits » qui bousculent l'information se déversant selon un répertoire connu (codifié et conventionnel) mais qui en même temps l'enveloppent de toutes parts (bruits de fond, bruits blancs...).

Toujours par référence à la théorie de l'information, nous dirons qu'un texte social est plus ou moins lisible. Surchargé de symbolismes ou trop plein d'informations, trop riche ou décousu, il perd la lisibilité. Réduit à des signaux, il tombe dans la parfaite banalité ; il est clair, intelligible, ennuyeux ; il se répète sans fin ; la redondance l'emporte. Un bon texte social, lisible et informatif, surprend mais n'excède pas la capacité des « sujets » ; il leur apprend beaucoup et sans cesse, sans les accabler ; il se comprend aisément, sans tomber dans la trivialité. La richesse du texte social se mesure ainsi à sa variation accessible à la richesse des nouveautés et des possibilités qu'il offre aux individus.

Armés de ces concepts, analysons quelques formes du texte social, tel qu'il s'offre à nous quotidiennement. Le lecteur quotidien méconnaît ce qui se révèle à l'analyse. Le lecteur averti, lui, s'aperçoit qu'il a sous les yeux une partie des structures — un niveau d'existence et de réalité, aucun niveau bien entendu n'épuisant la réalité globale.

Dans le *village* tout reste symbolique et révèle la vérité des symbolismes archaïques et puissants, attachés aux choses, attachés également aux rythmes. La maison, le champ, l'arbre, le ciel, la montagne ou la mer, ne sont pas simplement et seulement ce qu'ils sont. Les rythmes cosmiques et vitaux les enveloppent ; des résonances

subtiles les accompagnent ; chaque « chose » fait partie d'un chant. L'espace, le terroir symbolisent la communauté ; l'église définit le temps et symbolise, avec le cimetière, le monde, la vie et la mort. Dans ce poignant archaïsme, la vie quotidienne s'offre en toute simplicité à la fois entièrement quotidienne et inséparable de ses résonances. Chaque geste, en rapport avec un « quelque chose » de fondamental, besoin, bien, objet, présence ou absence, a une portée symbolique prendre le pain, le couper, ouvrir ou fermer la porte de la demeure, traverser la cour, le jardin, sortir vers la campagne. Dans le village, tout est fortement vivant, de la vie des actes renforcés par les symboles incarnés dans ces actes. Et tout est désuet, dépassé, lointain...

Le *paysage* offre lui aussi un texte social, généralement lisible et parfois admirablement composé, dans lequel se rencontrent la nature et l'homme les symboles de l'une, les signes de l'autre.

Si nous regardons bien la *ville*, nous constaterons vite combien il est difficile de comprendre cette *œuvre* magistrale des groupes sociaux et de la société entière, œuvre qui porte la trace des luttes qui stimulèrent la force créatrice, et qui cependant tend à effacer ces traces. Dans la grande ville, les symboles ont perdu l'omniprésence qu'ils possèdent au village. Ils se localisent et se condensent. Leur rôle ne diminue pas pour autant. Bien au contraire tout ce qui a ou veut avoir prestige et influence, tout ce qui organise et domine cette énorme masse humaine, tient à se relier aux anciens symbolismes pour bénéficier de leur antique autorité, ou présente des symbolismes neufs qui le justifient. Les symbolismes se condensent dans les monuments églises, cathédrales, palais, grands édifices publics ou non se chargent de symboles confondus avec la décoration et le style esthétique. Les monuments sont les œuvres qui donnent à une ville son visage et son rythme de vie. Ils sont sa mémoire et la figuration de son passé, les noyaux affectifs et actifs de sa vie quotidienne actuelle, la préfiguration de son avenir. Nous les dirons « supra-fonctionnels » ou « trans-fonctionnels », ce qui ne veut pas dire qu'ils n'ont aucune fonction ou transcendent les fonctions, mais qu'ils ont des fonctions si diverses qu'aucune fonctionnalité ne les caractérise et n'épuise leur fonction sociale. Par contre, dans les quartiers ouvriers, aux alentours des usines, dans les entreprises elles-mêmes, peu ou pas de monuments. Les symboles ont disparu (ce qui signifie que tout symbolise, affreusement, le pouvoir et l'oppression). La nature a disparu et la culture reste

invisible. Ici, tout devient signal — signal du travail et des gestes du travail et des gestes qui entretiennent la force de travail.

A côté des monuments et des quartiers prolétariens, la ville offre son texte informatif, riche de signes et de significations. Ici la description analytique devrait spécifier et typifier les villes — l'antique, ordonnant majestueusement autour de quelques monuments — stade, temple, agora, forum, théâtre — des mouvements encore proches des rythmes vitaux ; la médiévale, d'une prodigieuse vitalité, dont tous les éléments communiquent, ville et campagne, maison et rue, travail artisanal productif et échanges... Contentons-nous de parler rapidement de la *rue*, ce phénomène caractéristique de la ville moderne. C'est elle qui, dans la grande cité industrielle, a la vie la plus originale et la plus réelle. C'est la rue qui offre des possibilités et des choix incomparablement plus nombreux dans la grande ville que dans le village ou le bourg, ce qu'on nomme les « séductions », les « tentations », les occasions, les appels, qu'il s'agisse d'objets ou de gens, de rencontres ou de sollicitations et d'aventures. Dès que la rue perd cet attrait, soit qu'elle se vide, soit au contraire que la circulation intense des voitures la rende insupportable, la ville se transforme en désert lunaire.

C'est que, dans la société que nous observons — que nous lisons — et dont nous faisons partie, les intermédiaires ont des privilèges singuliers, parfois exorbitants, au détriment de ce qui a ou pourrait avoir plus de réalité. Cette proposition pourrait se fonder sur une analyse économique — le rôle de la marchandise et de l'argent, ces intermédiaires qui deviennent prépondérants, ces choses qui deviennent fétiches, ces médiations qui se font déterminantes en dissimulant et en accablant ce qu'elles relient. Ici, dans le texte social, cette proposition pourrait se lire directement. Elle se situe au niveau du bon sens et de la constatation quotidienne ; pourtant, elle a une allure paradoxale. Elle veut dire qu'autour de nous, le lieu de passage et de rencontre — la rue, le café, la gare — a plus d'importance et véritablement plus d'intérêt que les demeures, les maisons, les lieux reliés. C'est là le paradoxe vivant que la familiarité quotidienne nous fait admettre et dont elle nous dissimule l'absurdité. Jadis, dans la ville antique ou médiévale, il n'en fut pas ainsi. La circulation, celle des gens, des marchandises, des voitures, n'était pas prépondérante. Les moyens de communication se subordonnaient aux humains comme à leur fin, et comme les moyens et les intermédiaires de toutes sortes. Aujourd'hui,

d'hui, on est tenté d'accepter cet état de fait, et même de l'accen-  
tuer quand la rue cesse d'être intéressante, la vie quotidienne  
perd son intérêt. Or, que devient la ville, remplie à crever d'autos,  
réduite aux systèmes de signaux ?

La rue passagère, active, sans autre rapport avec la nature que  
le ciel et les nuages, ou quelques arbres et quelques fleurs, la rue  
représente la quotidienneté dans notre vie sociale. Elle en est  
la figuration presque complète, le « digest » rendu intéressant par  
sa condensation. Et cela bien qu'extérieure aux existences indi-  
viduelles et sociales, ou parce qu'extérieure. Lieu de passage, d'inter-  
férences, de circulation et de communication, elle devient par un  
étonnant renversement le reflet des choses qu'elle relie, plus vivant  
que les choses. Elle devient le microcosme de la vie moderne. Ce qui  
se cache, elle l'arrache à l'obscurité. Elle le rend public. Lui ôtant  
son caractère privé, elle le traîne sur la scène d'un théâtre spon-  
tané, où d'ailleurs les acteurs ne jouent qu'une pièce informe. La  
rue publie ce qui se passe ailleurs, dans le secret. Elle le déforme,  
mais l'insère dans le texte social.

Comme la quotidienneté, la rue change sans cesse et se répète  
toujours. Dans l'incessante modification des heures, des gens, des  
objets et des lumières, inlassable, elle se réitère. La rue est spectacle,  
presque uniquement spectacle, pas tout à fait, car on y est, on  
marche, on s'arrête, on participe. Celui qui se hâte ne voit pas  
le spectacle, et quand même y figure. Presque spectacle absolu, pas  
tout à fait, c'est un livre ou plutôt un journal ouvert nouvelles,  
banalités, étonnements, publicité. La rue et le journal, analogues ou  
homologues, s'allient dans notre vie quotidienne que, simultanément,  
ils font et représentent. Changeante et identique, la rue n'offre  
que des surprises limitées. Le sensationnel (vraiment sensationnel),  
l'extravagant, l'absurde, l'abominable, le sublime interrompent vague-  
ment le quasi-spectacle absolu, diversement monotone. Les symboles  
y passent inaperçus. Aujourd'hui, qui prend au sérieux ou au dra-  
matique les symbolismes des cathédrales, les diables et les figures  
divines ? La rue met sous nos yeux un texte social généralement  
bon, dense et lisible. Toutes sortes de gens s'y mêlent et s'y con-  
fondent. Jadis, quand les différences de classes n'étaient pas si  
tranchées que de nos jours, quand il y avait des « états » et des  
« castes » plutôt que des classes, ces différences s'exprimaient osten-  
siblement. La rue était expressive. Aujourd'hui, ces différences osten-  
tatoires ont disparu ; elles rendraient insupportablement bariolée la

foule qui circule sur les Champs-Élysées ou sur les Boulevards. Or, ces différences sociales continuent à se révéler ; elles se signifient, par de nombreux indices et signes, peu perceptibles au regard non averti. C'est dire que le spectacle de la rue enveloppe de multiples séméiologies. Les visages expriment-ils ? Un peu, pas beaucoup. Les vêtements, les manières signifient. Le spectacle de la rue forme donc le regard et stimule l'esprit d'observation. Que de femmes, entrant du dedans sans les connaître dans de subtils systèmes de signes, savent classer une autre femme du premier coup d'œil en appréciant chaussures, bas, coiffure, ongles et mains, bijoux et allure ! L'analyse détaillée du texte social décèlerait ces systèmes partiels de signes et de significations qui s'entrelacent ou s'enchevêtrent, à la manière des rubriques dans un journal (1).

Le « monde des objets » tels qu'ils se présentent dans la rue constitue l'une des plus importantes rubriques, l'un des systèmes de signes les plus subtils et cependant le moins défini. Dans la rue, la marchandise s'offre, mais elle cache ainsi son essence commerciale. Elle s'y veut beauté, calme, luxe, volupté. La rue d'une grande ville moderne postule et affirme l'harmonie des besoins, des désirs et des biens. Le paradis perdu se retrouve parodiquement ; l'unité originelle se recrée caricaturalement à chaque pas. Les biens, les choses, les objets s'exposent ; ils s'offrent aux regards pour attirer et attiser les désirs, proclamant leur principe sans ironie sensible « A chaque objet son désir, à chacun ses désirs, à chaque désir son bien et sa jouissance. Il y a des biens et des désirs pour tous, démocratiquement, même pour les enfants, même pour les gens pas très riches, mais bien plus encore — tout — pour les riches. » A la fois infiniment proches, puisque correspondant au désir faux et vrai, et terriblement inaccessibles, comme des femmes superbement présentées et offertes, les objets mènent leur vie souveraine derrière les vitrines. Dans la rue, intermédiaire entre les vies humaines, les marchandises, ces valeurs d'échange, atteignent la souveraineté. Le fétichisme, porté à son comble, atteint une sorte de splendeur ; et la chose, le bien, l'objet, rejoignent le symbolisme par un détour étonnant, en devenant symboles de richesse et de plaisir sans limites et sans fin. Certaines rues ont la beauté des musées, la même beauté lasse et morte. Ici se boucle sur lui-

1. — Les problèmes de la séméiologie, de la sémantique générale, des « sémantèmes » et des systèmes partiels de signes sociaux seront traités à propos des « modèles de communications »

même le circuit qui change le produit — la marchandise — en bien désirable et désiré. Ici, dans cette œuvre involontaire, la rue, s'accomplit la beauté propre à notre société. Par le jeu des objets, de leur offrande et de leur refus, la rue devient le lieu du rêve, le lieu le plus proche de l'imaginaire en même temps que de la plus implacable réalité. Hommes et femmes, surtout les femmes, y courtisent les choses. Choses-reines, choses-fées, merveilles, elles ont le pouvoir de changer en choses, de l'autre côté des transparentes vitrines, parodie d'une transparence des rapports humains, leurs courtisans et courtisanes. Le « shopping » et le « lèche-vitrine » ont leur magie et leur religion, celle de la marchandise accomplie et suzeraine. Les Biens, consacrés comme tels, coïncident avec leur spectacle et leur publicité. La consommation respandit et devient sacrée. A travers les jouissances possibles et impossibles, les rêves et les frustrations, l'argent proclame plus que sa royauté son empire, son pontificat.

Au loin, dans les usines (celles qui produisent les objets merveilleux, ou celles qui produisent les moyens de les produire), tout est fonctionnel ou veut l'être ; tout est signal des gestes répétitifs du travail et de son aménagement technique. Au loin, dans les cités ouvrières, ou dans les « grands ensembles », tout est fonctionnel, signal de gestes répétitifs qui entretiennent dans sa quotidienneté la force du travail...

11. *Dialogue, entretien, conversation.* L'usage et le mésusage du discours, nous le comprendrons par analogie avec le texte social. La plupart des sémanticiens, linguistes et théoriciens du langage, font l'inverse ils comprennent à partir du discours les autres formes de communication et les autres textes et contextes.

Le langage dans une conversation sert d'abord aux banalités. On parle de choses neutres, c'est-à-dire vraiment de choses et de gens vus comme des choses — la pluie et le beau temps, les voisins et amis, la vie chère et les risques politiques, la hiérarchie et les traitements, les coucheries et les intrigues. Les mots mornes se répètent, dans ce discours bondé de redondances, de lieux communs. Il est clair, intelligible, répétitif. Toutefois cet échange apparemment inutile de considérations triviales est significatif. Il témoigne d'un besoin général, timide, maladroit, tantôt grossier tantôt pudique, de communiquer et d'échanger autre chose que des choses.

De plus, dans la banalité qui sévit à ce niveau du discours et qui s'étale à son aise, transparaissent les stéréotypes de la vie quotidienne ; de sorte que l'entretien trivial et la conversation banale, en famille, au café ou ailleurs, peuvent, par un subit renversement de perspective, devenir hautement intéressants et pleins de sens. (Exemple : les conversations sur les voitures, la circulation et les accidents d'auto, entre hommes des classes supérieures et couches « aisées » ; les conversations sur la technique ; les entretiens sur la mode entre femmes, etc.). *Dans la trivialité, ce sont les représentations dominantes qui se signifient, avec leurs stéréotypes.*

Parfois, une impulsion imprévue oriente l'entretien. On commence à se raconter sa vie, en débordant les banalités (pas trop, sauf les niais qui se confient sans se douter qu'un jour viendra, inévitablement, où confiance et confidences se retourneront contre eux ; un peu cependant, par mots-clés amour et haine, le père et la mère, l'enfant et la vieillesse, le « chez soi » et le dehors, la famille et le monde). Puis apparaissent les grands mots et les grandes théories, les figures et valeurs (d'habitude sous-entendus, inconscients) qui jouent dans le discours le rôle des monuments dans la ville proverbes riches de sagesse généralement résignée, noms propres apportant des révélations, dramatisations et principes absolus, vérités sur la vie, folklore — soit familial, soit social — venant parfois du fond des temps révolus. Alors, le dialogue se surcharge ; péniblement, il s'arrête. Il devient dialogue de sourds, comme dans l'extrême trivialité, mais parce que trop riche et quittant les zones moyennes de la communication. Il devrait pour aller plus loin passer dans la poésie ou le lyrisme spontané. Et c'est généralement à l'instant de la plus profonde communication, aux approches de la vérité, que le dialogue s'arrête. Les symboles, auxquels recourt tôt ou tard le dialogue pour devenir compréhension réciproque, que sont-ils sinon des noyaux, dégénérés, brisés ou enfouis, de sensibilité, d'émotion, ou d'affectivité ? Au niveau inférieur, l'opacité fournit un point d'appui et l'on se meut dans les équivoques et les malentendus avec la même aisance que les poissons dans l'eau. Au niveau le plus élevé, c'est le vide de l'espace lumineux et transparent, vide qui renvoie soit à la terre où pourrissent les symboles morts, soit au ciel encore plus vide et peuplé d'inaccessibles figures. Seul un être ailé, la poésie, peut s'y lancer. La communication se déplace entre le silence d'en bas et le silence d'en haut.



Elle met en mouvement et en question tous les niveaux. Elle les implique et les suppose tous — la cohérence du discours et la banalité du discours cohérent — les mots agissant comme des signaux qui déclenchent des réponses prévisibles — l'émotivité qui introduit des images et transmet au discours des impulsions imprévues — l'émergence des symboles — le vide et l'insuffisance des sens proposés, les lacunes, les absences.

## THEORIE DES PROCESSUS (CUMULATIF ET NON-CUMULATIF)

1. *Critique de la notion de progrès.* La critique philosophique et sociologique de cette notion est devenue élémentaire et banale, car dictée par les faits les plus évidents et les plus aisément constatables. Une notion entièrement optimiste du progrès simultané, ascendant dans tous les domaines (notion liée à un évolutionnisme simpliste), s'est littéralement effondrée au cours du xx<sup>e</sup> siècle. La théorie générale du mouvement dialectique stipulait depuis Hegel et Marx que le devenir, dans tous les secteurs (nature, histoire, connaissance), ne pouvait prendre qu'une figure beaucoup plus accidentée — discontinue, conflictuelle, coupée de régressions partielles ou générales — que le temps figuré selon le schéma naïf de l'évolutionnisme. Les événements ont pleinement confirmé, au-delà de toute attente, le schéma de la pensée dialectique.

2. *L'inégal développement.* Nous avons déjà insisté sur l'extrême généralité théorique de ce concept, introduit par Lénine dans la pensée dialectique, hégélienne et marxiste. La notion d'*inégal développement* précise, spécifie et particularise la critique générale du schéma continuiste (évolutionniste) du devenir. A notre avis, la notion et la loi d'inégal développement n'ont pas encore épuisé leurs implications et conséquences, notamment en ce qui concerne la vie quotidienne. Nous avons déjà envisagé l'hypothèse d'une période où non seulement la houe ou l'araire coexisteraient avec les fusées interplanétaires, où des paysans continueraient à travailler à bras

et à souffrir de la faim pendant qu'une « élite » de techniciens et de dirigeants exploreraient le cosmos, mais où coexisteraient d'une façon difficilement supportable une vie quotidienne arriérée et une technique supérieurement développée. La situation de la vie quotidienne nous apparaît comme un cas privilégié (malheureusement) de la loi d'inégal développement. Proposition inverse et réciproque la loi d'inégal développement indique la possibilité d'un éventail presque illimité des situations humaines (sociales) au sein même du développement économique et technique, de l'arrière-garde à la pointe, si l'on peut ainsi s'exprimer.

Les secteurs sous-développés ne restent pas, on le sait, tranquillement attardés comme une troupe qui se traînerait loin de l'avant-garde. Les secteurs voués à l'inégal développement, momentanés ou durables, se voient bientôt occupés, durement exploités, conservés. Ils doivent regagner leur liberté ou la conquérir par la lutte. Ils restent assujettis.

*Cette expérience des peuples « arriérés », ou « sous-développés », la critique de la vie quotidienne la généralise et l'étend à la quotidienneté dans les pays industriels hautement développés. Elle pose en principe que le grand bouleversement qui appelle à la conscience et à la libération les peuples engagés dans le drame de l'inégal développement, doit se répercuter dans la « modernité » par un bouleversement de la vie quotidienne et un bouleversement général au nom de la vie quotidienne, considérée comme secteur attardé, exploité et opprimé de la société dite « moderne ».*

Nous affirmons qu'il s'agit d'autre chose que d'une métaphore, d'une allégorie, d'une simple comparaison ou d'une analogie superficielle, mais que le problème est fondamentalement le même. Le lien entre la situation de la quotidienneté et celle du prolétariat va jusqu'au cœur du problème la transformation du monde, c'est-à-dire de la vie quotidienne aujourd'hui, dans la société « moderne », étant donné son histoire et ses structures.

Comment s'est produite la situation incriminée dont nous commençons à peine la description, dont nous devons aborder l'explication ?

3. *Les sociétés non-cumulatives.* Les sciences de la société doivent à Marx, entre autres découvertes, une distinction d'une extrême importance, encore qu'il n'en ait pas tiré — de loin — toutes les conséquences. Il y a deux grands types de société l'un éco-

nomiquement basé sur la reproduction simple, l'autre sur la reproduction élargie. Plus précisément encore, l'analyse de la société capitaliste discerne en elle un double processus, l'un dit de « reproduction simple », l'autre de « reproduction élargie ». Le second suppose le premier, et le premier continue dans le capitalisme un processus immanent aux sociétés pré-capitalistes.

Une société ne doit pas seulement produire et reproduire la quantité de biens qui permettent à la population de subsister (de se reproduire biologiquement, d'élever les enfants et d'entretenir — plus ou moins bien — les improductifs). Cette interprétation strictement économique des schémas donnés dans *Le Capital* (t. III. section VII et suivantes) reste superficielle. *La société doit aussi reproduire les rapports sociaux entre ses membres.* La « praxis » que décrit Marx ne peut donc se contenter de reconstituer un fonds de consommation. Elle maintient les relations de production et la division sociale du travail. Les rapports sociaux conservent une stabilité (relative) alors que les membres de la société changent sans cesse ; ils naissent et meurent, passent (notamment par mariage) d'un groupe à l'autre, alors que leurs rapports demeurent. La « praxis » ainsi décrite au niveau économique n'est donc pas répétition dans le même sens que l'activité industrielle. Elle est répétitive cycliquement. Marx décrit et analyse le processus de reproduction simple comme un processus *cyclique*. Les schémas de la reproduction simple expriment la répartition des activités humaines dans une société basée sur un faible niveau de forces productives, mais dotée d'une cohésion interne (d'une « structure »). Les sociétés constituées sur une base stable (relativement) mais stagnante sont vouées à un équilibre statique. Dans leur stagnation même, elles montrent une extraordinaire capacité de résistance et de persistance. La cohésion des communautés primitives les soustrait à l'historicité qui pourrait les ébranler du dehors, comme à l'histoire « événementielle » qui les détruirait du dedans. Conquises, soumises, dès lors que le conquérant ne les anéantit point, elles se perpétuent. La structure persévère en s'engendrant elle-même indéfiniment dans un parcours circulaire. Ce schéma paraît valable pour toutes les sociétés pré-capitalistes à base agricole et artisanale. Une telle généralisation, que Marx a seulement esquissée, s'appuie sur les propositions théoriques et méthodologiques inhérentes au *Capital* et contenues dans la *Contribution à la Critique de l'économie politique*. L'étude du capitalisme, d'après Marx, éclaire ce qui l'a

précédé et non l'inverse, comme le croyaient l'évolutionnisme et la théorie simplifiée du progrès.

Il va de soi que les membres d'une telle société n'ont pas conscience du processus circulaire et de l'auto-régulation interne qui les fait tendre vers un équilibre statique. Toutefois, n'attribuons pas à ces membres une sorte d'inconscience ou de fausse conscience de leur propre « praxis ». L'étude des systèmes agraires et de la répartition des travaux dans les communautés paysannes laisse entrevoir une haute sagesse pratique, encore que cette sagesse n'ait pu s'exprimer et se transmettre conceptuellement.

Il va de soi que sans cesse, dans ces sociétés, des phénomènes aberrants, des excès ou des défauts, des « troubles » (l'« hybris » de la pensée grecque) ont compromis la stabilité. Dirigées par leurs Sages, par les assemblées et conciles d'Anciens, par les prêtres, les chefs de guerre et chefs politiques, ces sociétés éliminèrent perturbations et perturbateurs par des moyens divers. De même, elles éliminèrent tout excédent menaçant de population.

Marx, dans cette direction, s'est contenté de donner le schéma de la reproduction simple et d'énoncer quelques aperçus généraux sur lesquels nous allons revenir bientôt. Il n'a pas cherché à déterminer les structures de ces sociétés dans leurs analogies et leurs diversités, pas plus qu'à saisir les raisons profondes de leur stabilité sur la base économique précitée. Cette « base » économique, ici comme ailleurs, ne permet de connaître que le squelette de cette société et non son fonctionnement réel (sa « physiologie »). Elle nous donne des conditions de possibilité, conditions générales au sein desquelles se construisent des sociétés très différentes les unes des autres. Ce n'était d'ailleurs pas la tâche que Marx se fixait dans *Le Capital*. Il laissait à d'autres le soin d'étudier les sociétés pré-capitalistes, et notamment aux ethnographes. Chacun sait qu'Engels, dans *L'Origine de la famille, de la propriété et de l'Etat*, a tenté de combler cette lacune à partir des travaux des premiers ethnographes modernes.

Nous avons déjà rencontré et rencontrons à nouveau une notion importante pour comprendre et les structures réelles des sociétés pré-capitalistes, et les raisons d'une stabilité qui les perpétue jusqu'à notre époque. *Dans ces sociétés archaïques, les processus fondamentaux sont cycliques, et ces cycles restent très proches des cycles cosmiques et des rythmes venus de la nature.* Le processus économique de reproduction simple, dont Marx a montré le caractère cyclique,

s'insère invisiblement parmi les cycles et rythmes qui prédominent dans ces sociétés agraires et qui les organisent heures et jours, saisons et années, générations, jeunesse et vieillesse. Ces sociétés nous surprennent. Elles s'organisent moins dans l'espace que dans le temps et selon le temps, alors que précisément elles n'ont pas de temps historique ni de « temporalité » comparable à la nôtre, mais un temps composé de cycles entrelacés. Ces rythmes sociaux, nous les avons rattachés aux plus anciens symbolismes, et nous avons aisément montré leurs prolongements (nous ne disons pas leurs survivances) dans nos villages actuels, en tant que noyaux brisés, enfouis ou dégénérés.

Ces sociétés archaïques, paysannes et artisanales (avec des germes d'activité commerciale), n'auraient-elles pas eu d'histoire ? Ce serait une erreur naïve et une absurdité. Ces sociétés ont une histoire, doublement, mais d'une manière qui leur fut particulière et qui se distingue de notre « historicité ». D'un côté, et du dehors, des conquérants établissaient sur une multitude de communautés paysannes, et souvent en utilisant les ébauches d'activités commerciales (trocs, échanges, possibilité de prélever des tributs ou impôts), de vastes entités politiques des Empires. Dans ce cadre politique, s'esquissaient des Etats et des classes dominantes, préfigurations de féodalité ou de bourgeoisie. Ces empires duraient, immobiles, presque immuables, sur leur « base » stationnaire et stagnante, jusqu'à ce qu'une faible secousse amenât leur brusque effondrement. De tels empires ont duré jusqu'à nos jours, l'Empire turc par exemple. A ce type de formation politique se rattachent notamment les empires de l'Amérique pré-colombienne, l'Empire romain et celui de Byzance, les grands empires asiatiques, chacun avec ses caractères spécifiques dans le cadre général déterminé plus haut.

D'autre part, les sociétés archaïques en question ont eu aussi une histoire interne complexe. Et cela dans la mesure même où elles ne restaient pas indifférenciées. Par son schéma de la reproduction simple, Marx a mis en évidence un fait important. Ces sociétés archaïques eurent une économie politique, encore que l'économique n'y fut pas prédominant et « stricto sensu » déterminant. L'économie politique, aveugle, spontanée (quasi automatique) y fonctionne déjà comme pratique de l'économie, au sens exact où l'on dit de quelqu'un qu'il est *économe* répartition d'abord spontanée puis de plus en plus consciente des travaux et des produits, dans des sociétés « pauvres », dominées par des groupes dirigeants qui

exigent des autres groupes et parfois d'eux-mêmes l'abstinence. Marx critiquait l'économie politique et le droit en tant que connaissance et pratique de la non-abondance. Cela étant, la rareté est une notion toute relative, qui ne peut ni se porter à l'absolu ni servir de principe explicatif. Lorsque, dans une société, le surproduit manque, c'est-à-dire lorsque le travail ne permet rien de plus que le maintien en vie du travailleur, cette société disparaît rapidement. Dans les sociétés archaïques, celles dont il est question ici, un certain surtravail et un certain surproduit ont donc pu être accaparés par des groupes dominants, qui n'étaient pas encore des classes au sens exact et contemporain du terme. Il va de soi que l'esclavage ou plus tard le servage permirent d'accroître le surtravail et de mieux extorquer une part du surproduit. Ces groupes dominants s'emparaient du surproduit social et l'approprièrent à leurs besoins et à leurs œuvres. Le remarquable, c'est que dans la plupart de ces sociétés, les « maîtres » transformaient en œuvres la richesse prélevée comme s'ils devaient justifier ce prélèvement devant le peuple et en rendre compte publiquement devant la communauté, pas encore complètement brisée. Nous prenons le mot « œuvre » dans le sens le plus large : monuments, fêtes, œuvres d'art périssables ou durables. Les justifications de leur existence et de leur prédominance, qui n'étaient pas encore des représentations et des idéologies mais des *symboles*, ces maîtres les incarnaient et les rendaient sensibles dans ces œuvres multiples.

Ainsi seulement peuvent se comprendre les aspects si divers de ces sociétés anciennes : violence et équilibre, vitalité et stabilité, misère et splendeur, pauvreté et beauté. Elles offrent rétrospectivement ce diptyque : d'un côté, règne de la brutalité et de l'arbitraire, de l'autre extraordinaires créations dans l'art, le style de vie, la sagesse, la culture et même la philosophie (encore que celle-ci n'émerge qu'avec la pensée conceptuelle et la prise de conscience du discours comme tel, qui marquent la fin des antiques sagesse). La pensée marxiste contient les indications qui permettent d'aborder l'étude des sociétés archaïques ou antiques, dans la multiplicité de leurs aspects (1). Toutefois, Marx a posé un problème profond et

1. — Jean-Paul Sartre, dans *Critique de la raison dialectique*, change la rareté en catégorie fondamentale et absolue. Il « mondifie » la rareté, créant de toutes pièces un « monde » de la rareté, de la violence, de l'oppression. Il laisse ainsi échapper le double aspect de ces sociétés anciennes (où parfois le besoin devenait presque authentiquement désir...).

célèbre, qu'il n'a pas résolu comment les œuvres d'époques lointaines, accomplies dans des conditions très différentes des nôtres, par des groupes (castes, ébauches de classes) qui s'établissaient et se maintenaient par une violence sans limite et sans frein, qui affectaient à cette somptuosité le maigre surproduit social, comment ces œuvres peuvent-elles nous intéresser et intéresser même la culture socialiste ? D'où vient le caractère durable de ces œuvres, superstructures de sociétés périmées ?

Nous allons risquer ici quelques éléments conceptuels d'une théorie. Au sein des sociétés archaïques et antiques, la vie quotidienne ne se séparait pas de ce qu'il y a de plus « haut », de plus « grand » dans la culture et les idées. Précédemment nous avons fait cette remarque. Le « primitif », le paysan archaïque et vraisemblablement le citoyen de la ville antique, surent fort bien distinguer le profane du sacré et le quotidien du sublime, alors que ces deux aspects de leur vie se mélangent pour nous indiscernablement. De tel objet familier, cet homme savait fort bien se servir, encore qu'il crût qu'une puissance obscure, bénéfique ou maléfique, habitait ledit objet ; et il savait fort bien quand il s'adressait à cette puissance ou quand il ne s'y adressait pas. Pourquoi ? Comment ? A cause de la nature même du symbolisme et des symboles, qui entrent dans le « vécu » et qui doublent ou redoublent la réalité sans se séparer d'elle. De même que chaque objet usuel pouvait, dans ces sociétés, devenir aisément œuvre d'art (il suffisait de s'y appliquer ; cette application, loin d'être exceptionnelle, était plutôt la règle, et l'absence de tout art l'exception, signe de dégénérescence), de même la vie quotidienne pouvait aisément devenir style de vie. Chaque changement dans les symboles et dans les hommes qui dirigeaient ces sociétés s'accompagnait d'un effet sur le style dans la quotidienneté : style grandiose, sublime, sensuel, sensoriel, voluptueux, violent, selon les circonstances et les hommes. Des premières sociétés paysannes où la méditation apparut, jusqu'aux grands empires et jusqu'aux cités grecques, à peu près toutes les hypothèses de style furent tentées.

Or, notre vie quotidienne a un double caractère, si les analyses ici tentées ont quelque valeur. D'un côté, elle ne possède plus aucun style ; l'utilitaire et le fonctionnel, dans le cadre d'une histoire qui s'éloigne du quotidien et d'une société globale qui s'érige au-dessus de lui dans l'empyrée de l'Etat, ne constituent pas un style, mais plutôt son contraire son absence. En même temps, seuls



de très anciens symbolismes viennent renforcer des gestes et des actes dépourvus de sens ; bien que dégénérés, brisés, ils forment encore des noyaux affectifs, ravageurs, déficients, mais actifs. Comment ne saisissons-nous pas les œuvres du passé ? Non seulement elles nous intéressent mais elles nous fascinent et nous nous tournons vers elles pour leur demander à cor et à cri un sens et un style. Au nom de ce grand vide, la quotidienneté, la nôtre, nous nous adressons à tout ce qui nous paraît désigner ou continuer une plénitude. Indifféremment à toutes les époques. C'est la vie quotidienne qui sert de médiation et non point la sensibilité esthétique ou l'idéologie(1). Il y a d'ailleurs dans cet intérêt que nous portons aux objets et aux idées des sociétés lointaines un malentendu énorme. Nous y voyons des objets d'art, alors qu'il ne s'agissait pas d'art extérieur à la quotidienneté et supérieur (prétendument) ou essayant en vain d'y entrer, mais de *style de vie*. Nous y trouvons des théories et des philosophies, alors qu'il s'agissait d'une façon de vivre quotidiennement. Voilà pourquoi notre intérêt, toujours renouvelé, s'accompagne d'une inquiétude toujours nouvelle. Nous sentons bien que nous ne comprenons pas ces œuvres. Nous cherchons leur contexte historique (alors qu'il n'y avait pas d'histoire analogue à notre histoire), social (alors qu'il n'y avait pas de société analogue à notre société) ou idéologique (alors que les représentations idéologiques abstraites n'avaient pas encore paru, et que prédominaient les symboles vécus concrètement et les rythmes proches des rythmes cosmiques).

4. *Le concept de processus cumulatif*. La reproduction simple est et reste condition nécessaire à toute vie sociale. A partir d'une certaine date (à la fin du Moyen Age, en Occident européen), elle laisse place à un autre processus, le processus d'accumulation élargie. Marx l'a étudié schématiquement et seulement sur le plan économique (sachant d'ailleurs fort bien que ce niveau de réalité ne recouvre pas la réalité globale). *Le Capital* détermine les proportions réciproques des différents secteurs de la production, indispensables pour que s'effectue la reproduction élargie, c'est-à-dire l'accumulation du

1. — Nous modifions passablement une théorie esquissée dans d'autres écrits d'après laquelle la *forme* servirait de commune mesure entre des cultures diverses, notamment entre l'antiquité et la « modernité » (par analogie avec la logique formelle et le droit qui subsistent à travers des modes de production différents). Cette dernière théorie ne semble d'ailleurs pas fautive, mais restreinte à quelques cas limités.

capital (1). Marx n'a pas élucidé les conditions historiques et les conjonctures diverses qui permettent ou permirent l'insertion du processus cumulatif dans les structures stables régies par le premier type de processus.

Le processus cumulatif modifie profondément et bouleverse le premier. Il ne l'abolit pas. Il l'enveloppe, en y introduisant la contradiction fondamentale entre le caractère social du travail productif et le caractère privé de la propriété des moyens de production. Malgré cette contradiction fondamentale et à travers elle (qui va se développer dans la contradiction polarisée et antagonistique des classes « bourgeoisie-prolétariat »), la société doit garder cohérence et cohésion interne. Les antagonismes peuvent amener des ruptures ; les contradictions n'empêchent pas la société de constituer un tout (une totalité). Les automatismes d'auto-régulation changent (2), ils ne disparaissent pas. Les mouvements cycliques ne sont donc pas abolis. Un processus en spirale ascendante, coupé d'accidents multiples, englobe le processus circulaire, conservant dès lors une périodicité. La société globale continue à re-produire ses rapports et conditions d'existence, mais les proportions économiques-sociales inhérentes à la reproduction simple sont modifiées par les proportions nécessaires à l'accumulation élargie. On les y retrouve, à l'analyse, comme conditions de l'équilibre dynamique (un peu comme on retrouve dans la physique moderne l'ancienne physique mécanistique). Si la société de croissance économique ne continuait pas à reproduire ses rapports sociaux, elle tomberait en miettes. Or un tel émiettement n'intervient peu à peu et ne survient qu'à un niveau limité celui de la division parcellaire du travail et des rapports conscients entre les individus séparés ; celui de la séparation entre « privé » et « public », entre « quotidien » et « global ». Au niveau de la société globale, au niveau des rapports de propriété et de production (des rapports de classe), la cohésion sociale ne cesse

1. — Marx montre également comment la crise économique cyclique, dans le cadre du capitalisme de libre concurrence, rétablit les proportions en éliminant des excédents et permet à l'accumulation de reprendre. La crise fait partie de l'auto-régulation du système. Marx met en évidence un mouvement dialectique « équilibre-crise-reprise ». Notre exposé ne concorde donc pas avec les vues souvent remarquables de M. G. G. Granger, qui insiste sur les facteurs de structure et d'équilibre interne.

2. — Dans le capitalisme de libre concurrence, les péréquations (des valeurs et des prix, des taux de profit) et la formation d'un taux de profit moyen jouent ce rôle d'auto-régulation et d'équilibre interne, à travers les crises cycliques.

de s'affirmer. Les mécanismes économiques d'auto-régulation ne suffisant pas à l'assurer et ne jouant qu'à un certain niveau, la cohésion de l'ensemble s'assure autrement, au niveau d'une certaine conscience par des représentations, des idéologies, des modèles, des valeurs, et aussi par des œuvres nouvelles, et enfin par l'usage et l'abus des anciens symbolismes.

Ce processus cumulatif entraîne la société globale et les hommes qui la composent dans une historicité dans *l'histoire* au sens admis du terme, que Marx caractérise comme histoire naturelle ou préhistoire de l'homme vraiment humain. Cette histoire, à notre sens, diffère assez profondément de celle qui affecte les sociétés archaïques. Elle a ses caractères spécifiques : le processus cumulatif la domine et détermine ses conjonctures. L'économie devient prédominant et déterminant, ce qu'il n'était pas dans les sociétés anciennes (encore qu'il y eût une importance indéniable). Individus et groupes font cette histoire, mais aveuglément. Ils la subissent dans une aliénation multiple et profonde. Le processus économique cumulatif s'accompagne donc d'une histoire politique et idéologique, plus particulièrement liée aux inégalités de développement économique. L'expérience historique (politique et sociale) de ces derniers temps oblige à compléter la théorie marxiste telle que Marx l'a laissée. Pour commencer, énonçons plusieurs propositions

a) Marx concevait le socialisme comme terme et but du processus cumulatif. Celui-ci, parvenu à un haut degré d'investissements productifs (de productivité et de production) dans les pays hautement industrialisés, le prolétariat révolutionnaire en assurerait la gestion. Il ne mettrait pas fin à l'accumulation mais l'orienterait aussitôt vers la transformation consciente du monde.

Restituant le projet marxiste, nous avons déjà montré qu'il ne s'agissait pas tant pour Marx de transformer le monde extérieur que de métamorphoser la vie quotidienne. L'aliénation de la quotidienneté, en tant que résidu et produit de toutes les aliénations partielles, disparaîtrait. Cette prévision de Marx ne s'est pas réalisée. Toutefois, à partir du moment historique où la croissance et l'accumulation (le niveau des forces productives) ont rendu *possible* ce que prévoyait Marx, il y a eu un changement qualitatif. Nous sommes alors entrés dans la « modernité » et dans sa crise permanente qui s'étend à tous les domaines.

b) Le socialisme réalisé à la suite d'une révolution prolétarienne dans un pays faiblement industrialisé apparaît assez différent du

programme marxiste (soyons prudents et optimistes il en diffère jusqu'à nouvel ordre). Le socialisme apparaît comme un moyen social et politique pour accélérer le processus d'accumulation dans les pays attardés et « sous-développés » ; il correspond à la « mondialisation » du processus, et non à son terme. Il ne consiste pas en une jouissance de l'accompli, mais dans l'intensification de l'accomplissement. Le caractère ravageur du processus, tel qu'il a déterminé l'histoire en Europe pendant des siècles, se modifie ; il s'atténue par certains aspects et s'aggrave par d'autres. L'accélération du processus se manifeste remarquablement. Les facteurs de saturation et de rupture qui le menaçaient pendant ces siècles écoulés en Europe ont été éliminés, mais non les conséquences idéologiques, culturelles, politiques, « humaines » d'une activité entièrement consacrée à l'accumulation, dans un défi perpétuel et une tension extraordinaire. A cette situation mondiale, non prévue par Marx, et imprévisible en son temps, on doit d'abord l'accentuation d'anciennes formes de l'aliénation (idéologiques, politiques), ensuite l'invention de nouvelles formes d'aliénation (aliénation technologique, aliénation totale de la quotidienneté).

c) Le processus cumulatif se manifeste comme l'axe central et pour ainsi dire l'épine dorsale de l'histoire moderne. Par rapport à lui, les situations historiques se caractérisent et se spécifient. Nous en discernons maintenant plusieurs types le processus s'ébauchant spontanément et précédant la formation de l'Etat (Angleterre, Etats-Unis, France en partie) ; l'Etat accompagnant et déjà stimulant le processus (France, en partie, Allemagne, Italie, Russie tsariste) ; l'Etat fonctionnant comme organisateur et accélérateur du processus (Etats socialistes) ; l'Etat précédant le processus d'accumulation (pays sous-développés ayant conquis récemment leur indépendance). Il en résulte de notables différences historiques dans le rôle, la structure et le fonctionnement de ces Etats, en dehors de toute autre considération sur les modalités juridiques et les rapports de propriété à l'intérieur de l'Etat.

5. *Généralisation du concept.* Nous n'avons ici ni à étudier en détail le fonctionnement des schémas de la reproduction élargie (dans *Le Capital*), ni à analyser de près l'historicité et la diversité des situations historiques le long du processus, pour ainsi dire, ni enfin à décrire les conditions historiques changeantes de l'accumulation. On sait que Marx n'a pas exposé ces conditions dans leur totalité et leur

diversité. Il les a seulement étudiées pour l'Angleterre et le capitalisme anglais (type ou cas-limite processus spontané, antérieur à la formation de l'Etat et minimisant dès lors le rôle de l'Etat). Cette lacune initiale, mal comblée depuis, a entraîné de grands malentendus. On a attribué, dans le mouvement marxiste, trop exclusivement à la férocité bourgeoise les simples exigences de l'industrialisation. Nous savons maintenant que nul peuple et nul pays n'échappent à ces affres, encore que les modalités et les ravages puissent changer.

Contentons-nous ici de remarques qui vont permettre de donner sa pleine extension au concept de *processus cumulatif* (ou de croissance par accumulation). Dès que l'historien de l'économie examine les conditions de l'accumulation primitive en Europe occidentale, il constate une accumulation de découvertes et de progrès techniques pendant le Moyen Age. Marx l'avait indiqué, lui qui ne partageait pas l'opinion des historiens évolutionnistes et libéraux sur les « ténèbres médiévales ». Depuis, les travaux des technologues et des historiens ont approfondi les connaissances sur ce point. Si maintenant nous nous interrogeons sur cette « capitalisation » initiale de techniques, nous découvrons la complexité de ses conditions historiques : renouveau de la vie urbaine, reprise des échanges commerciaux, redécouverte de la science grecque. La reprise des échanges commerciaux provenait de perfectionnements dans les techniques agricoles imputables aux peuples autrefois nomades et venus de l'Est (progrès dans l'utilisation du cheval, attelage, charrue, assolements, etc.). Le progrès technique au Moyen Age résulte de la rencontre et de la fusion de plusieurs apports, autant que d'une capacité d'invention particulière. Quelle fut la commune mesure de ces apports ? Comment expliquer le renouvellement de cette capacité d'invention ? La pensée redevient alors conceptuelle et capable d'abstraction. Or, seule la logique détermine un « niveau » d'expérience et de réflexion tel que puissent s'y effectuer l'accumulation des concepts, des connaissances abstraites (mathématiques, physiques, biologiques) et des techniques, et même leur transmission plus affinée que par l'exemple et le discours banal. Seule la logique définit une cohérence sur un plan extérieur et supérieur à la nature comme à l'empirisme et à la sociabilité spontanée. A partir de la culture grecque retrouvée, et sur une base économique analogue (production de marchandises, vie urbaine, communication et échanges accrus), sans d'ailleurs qu'il y ait lien immédiat ou mécanique entre cette « base »

et les acquisitions qu'elle permet, le Moyen Age sut redéfinir *la forme* du processus cumulatif. Interrompu ou freiné pendant de longs siècles, le processus reprend et entraîne une véritable discontinuité vers le XVI<sup>e</sup> siècle (discontinuité faussement nommée Renaissance).

Notre notion du processus cumulatif s'élargit ainsi. La connaissance constitue un processus cumulatif et aussi la technicité. Les deux présupposent l'élaboration d'une forme et font à leur tour partie des conditions d'un processus particulier : l'accumulation du capital, c'est-à-dire des moyens de production, d'abord au sein du mode de production capitaliste. Le processus cumulatif, qui nous apparaissait d'abord unique, se différencie sous nos yeux en plusieurs processus liés. C'est un faisceau, une gerbe. Les composantes, une fois distinguées, apparaissent à leur tour comme des processus cumulatifs. *Ce que nous appelons le rationnel, d'un terme global, a un caractère cumulatif.* Parmi ces activités, processus partiels dans un processus global, nous pouvons inscrire la connaissance, les techniques, la production et la productivité, c'est-à-dire l'économique, la culture au sens habituel du mot (liée à la rationalité et à la connaissance) et peut-être l'action politique, en tant qu'opérant à partir de superstructures établies, juridiques et bureaucratiques, qui font elles aussi « boules de neige ».

Tout processus cumulatif peut se représenter schématiquement par une courbe exponentielle ( $a^x$ , ou  $e^x$ , à croissance la plus rapide : il s'agit ici d'une fonction du temps,  $a^t$  ou  $e^t$ ). Cette croissance exponentielle peut n'être qu'une *tendance*, ou plutôt n'est généralement qu'une tendance. Lorsque le processus entraîne nécessairement des facteurs qui le freinent (saturation plus ou moins profonde et durable), la courbe exponentielle prend une forme beaucoup plus compliquée, dite courbe « logistique » (1). On sait d'ailleurs que les événements et conjonctures historiques peuvent interrompre ou briser un processus à caractère cumulatif.

De cette remarque nous pourrions tirer une schématisation de l'histoire, depuis cinq siècles environ. Elle a une double détermina-

1. — Les travaux de l'écologie et de la démographie modernes (en particulier, en France, ceux de MM. Alfred Sauvy et Jacques Fourastié) ont précisé l'expression mathématique de tels processus. Suivant une suggestion présentée au Groupe d'études sur la vie quotidienne par A. Moles, on pourrait étudier dans les différents secteurs de la science le nombre des publications parues, pour déterminer de plus près la tendance à une croissance cumulative (exponentielle) et les facteurs de freinage et de saturation.

tion le processus cumulatif économique, son axe — les conjonctures et les événements qui propulsent ou freinent ou interrompent ce processus. Le processus constitue la détermination d'une nécessité historique ; les situations historiques qui apparaissent autour de cet axe central introduisent hasard, contingence, initiative des individus et des groupes.

Nous pourrions même en tirer une périodisation générale de l'histoire qui referait leur place et leur part à l'économie politique, à la sociologie, à l'histoire proprement dite, et qui se présenterait ainsi

*Première période Sociétés non-cumulatives.* Prédominance de la production agricole, artisanat localisé. Troc ou commerce « dans les pores » de cette société. Consommation entière ou presque de l'excédent de production par rapport aux besoins immédiats. Croissance démographique lente ou nulle, coupée de régressions (épidémies, famines, guerres). Transformation par les groupes dirigeants de la richesse vive (abstraitement susceptible d'être investie) en richesse morte trésors, monuments, œuvres d'art. Connaissances souvent remarquables, mais ne s'accumulant pas (réservées à des groupes d'initiés, et disparaissant presque complètement avec ces groupes). Grandeur de l'art. Authenticité des styles de vie. Contrastes étonnants entre la splendeur et la brutalité. Prédominance de la forme cyclique des processus sociaux et du temps. Prédominance de la coutume, lien de la communauté.

*Deuxième période Sociétés cumulatives* (ou si l'on veut, plus poétiquement sociétés prométhéennes). Apparition d'abord incertaine (ses conditions se réalisant les unes en dehors des autres) du processus cumulatif. Transitions. Lutte sourde et acharnée entre ce processus (et les hommes qui l'animent) et le vieux monde grandiose, vénérable et vulnérable. Illusions idéologiques accompagnant cette lutte (la « Renaissance »). Déchaînement de plus en plus violent du processus. Bonds révolutionnaires. Extension mondiale. Substitution du temps linéaire au temps cyclique. Production industrielle prédominant sur l'agriculture. Prédominance de la loi sur la coutume. Socialisation de la société.

*Une troisième période* commencerait avec la transformation (voulu comme but conscient d'une politique programmée comme telle) de la vie quotidienne après une longue et difficile transition. Faut-il ajouter que la « modernité » représente justement cette transition et que nous y sommes ?...

Les derniers termes « *socialisation de la société* », réclament une explication. Dans le schéma présenté, l'économique et l'historique s'accordent assez clairement. Avec le processus cumulatif, l'histoire n'a pas seulement changé de sens ; elle a pris un sens, une direction et une signification en perdant le caractère cyclique. Elle n'a pas perdu pour autant le caractère violent et sanglant, mais quelque chose de nouveau se fait jour. L'économique comme tel devient « base » et « axe » de la société et de son histoire. De plus, les liens constitutifs de l'ancienne société — liens de consanguinité, liens avec la terre — s'estompent ou disparaissent dans une société plus vaste. Le processus cumulatif brise et subordonne ce qui lui résiste limites des groupements, liens immédiats, structures sociales pré-existantes. Il ne les supprime pas entièrement, puisque la famille subsiste, puisque la nation se constitue à l'intérieur du processus. Les groupes formés par la consanguinité et sur le territoire se soumettent au processus cumulatif, dont ils deviennent les moyens, les instruments, les cadres.

La société globale ne cesse de se consolider (ou de tenter sa consolidation) et se durcit comme totalité. En tant que totalité, elle agit de plus en plus profondément sur ses éléments et ses membres par la politique et l'efficacité des institutions d'Etat, par la culture, par l'idéologie. Elle les soumet ainsi aux exigences de l'accumulation (poursuivie, bien entendu, selon les buts, les intérêts et l'horizon de la classe dominante). Mais *en même temps* apparaissent et se confirment l'individu et la vie privée comme réalités, l'individualisme comme idéologie. Au cours de la première période historique, l'individu se voyait toujours pris en charge par une communauté (pour autant qu'on puisse parler d'individualité). Elle le protégeait et d'ailleurs n'hésitait pas à le sacrifier avec une dureté effrayante. Ensuite, dans la période d'accumulation, l'individu acquiert une certaine autonomie pratique et théorique. Il existe. Mais alors la société l'abandonne. Ou bien il participe à l'accumulation, ou bien il reste seul. Il est seul dans la mesure où il existe, en tant qu'homme « privé ». Socialement, juridiquement, il a des droits de par la loi, et d'abord le droit essentiel celui de propriété. D'où un conflit fondamental entre la réalité concrète et les fictions (juridiques, politiques), entre la pratique et la théorie, entre la vie et la loi, entre la vérité cachée et l'apparence sociale exhibée (représentée). La société qui respecte officiellement l'individu (respect que les « représentations » consacrent) n'hésite pas plus qu'autrefois à se retourner



contre lui. Le pouvoir d'Etat, au niveau de la société globale (nationale), dispose des moyens nécessaires. En principe, dans la société civilisée, celle du processus cumulatif, on ne torture plus, on ne massacre plus. Chaque individu peut contribuer à l'accumulation (des connaissances, des instruments, du capital social, etc.). Pourtant « il faut ce qu'il faut », et les exigences de l'accumulation sont prépondérantes.

Ce processus, gigantesque et gigantesquement contradictoire, a un troisième aspect : différenciation des groupes et ségrégation. A partir du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles, dans la société globale, se manifestent des groupes partiels, jusque-là indistincts et fondus dans les prolongements de la vieille communauté — les enfants, la jeunesse, les femmes, les intellectuels, etc. Ces grands groupes eurent dès lors leurs particularités, leurs aspirations et revendications. De telles différences précèdent, annoncent et accompagnent la grande polarisation en classes — bourgeoisie, prolétariat, classes moyennes. Elles compliquent les phénomènes et font partie de la « socialisation de la société », avec ses multiples aspects. Plus le pouvoir intégrateur de la société cumulative s'accroît, plus ses éléments lui échappent. Cette société elle-même entretient ses contradictions internes. La ségrégation accompagne d'une façon étonnante l'unification et l'individualisation. Elle accentue les particularités de ces groupes, servant de médiation entre les deux aspects, la singularité (l'individu) et la généralité (l'unité et la totalisation à l'échelle de la société globale). La ségrégation sociale se base sur la division du travail, mais peut s'y réduire, car elle implique l'intervention de l'intelligence analytique, qui brise, sépare, dichotomise. Elle se distingue aussi de la raison, fonction d'accumulation, mais elle la sert. L'intelligence analytique a probablement atteint son paroxysme avec la bourgeoisie et l'idéologie rationaliste, mais elle ne lui est pas réservée, car elle accompagne partout l'accumulation et la division du travail, sur le plan théorique et idéologique. Active, efficace, l'intelligence analytique s'est mise à l'œuvre et le « monde » actuel, social et humain, est en grande partie son œuvre. L'analyse dès lors s'applique et scinde tout ce qui peut se scinder, sépare tout ce qui peut être séparé, jusqu'à ruiner et atomiser (en apparence) le tout social. Dans notre société actuelle, tout a été distingué, séparé et « autonomisé », tout ce qui pouvait l'être — les aspects du travail, les fonctions sociales, les activités spécialisées, les techniques, les arts, les sciences, les âges, les sexes, les classes, les catégories d'habitants dans les villes, et *bien entendu*

la vie quotidienne par rapport à ce qui n'est pas elle. La « socialisation de la société » recèle donc un mouvement dialectique totalité ou plus exactement totalisation ; individualisation (ou « personnalisation » commencée et d'ailleurs avortée dans l'individualisme) ; particularisation, transposée en ségrégation par une analyse fonctionnelle fort efficace des groupements et des activités. Ce triple mouvement enveloppe des contradictions multiples. Il se forme, il émerge avec le processus de croissance économique qui le « conditionne » (qui le rend possible). Il dépend d'un côté de l'accumulation, et de l'autre de représentations, de superstructures, et d'une fonction socialement et pratiquement valorisée l'intelligence analytique (1). Dans ce qui précède, nous avons seulement commencé l'exploration des conséquences et implications du concept pleinement explicité de processus cumulatif. Nous n'irons pas plus loin dans cette recherche qui nous éloignerait de notre but. Mais elle pourrait être poursuivie. Nous pouvons par exemple nous demander si le processus cumulatif (avec ses éléments, eux-mêmes processus partiels) surgit comme une sorte de miracle humain — miracle chargé d'espoirs et de craintes — dans le « monde » et la nature. Naîtrait-il d'une rencontre hasardeuse et bénéfique entre éléments et facteurs extérieurs les uns aux autres et sans autre connexion que cette rencontre conjecturale, à un moment donné de l'histoire ? Ou prolongerait-il une nécessité plus profonde ?

On peut supposer que la vie, biologiquement et physiologiquement, contient une *tendance* au processus cumulatif, mais aussitôt freinée et inhibée par des facteurs contraires (saturations, obstacles). La croissance de la vie animale en donne un premier exemple. Chaque espèce proliférerait indéfiniment si cette expansion ne contenait en elle-même ses propres limites (sa négation). Chaque espèce, en effet, est une proie pour d'autres espèces. De plus, elle modifie par sa croissance son propre milieu et détruit ses proies (2).

Le cerveau humain (ou plutôt le seul cortex) apparaît aussi, dans le prolongement de cette tendance, comme un organe capable de

1. — La situation qui en résulte est si confuse que la représentation de la société globale s'obscurcit au moment même où elle se durcit en tant que totalité. La sociologie apparaît alors (en tant qu'idéologie) comme substitut d'une conscience déficitaire, accompagnée de la vague représentation d'un « tout social », existant mais insaisissable par les groupes et les hommes qui le constituent.

2. — Processus dont les équations de Volterra donnent l'expression mathématique.

« capitaliser » les expériences. Il perpétue et approfondit cette capacité qui fait la force et la vulnérabilité de la « substance » vivante garder trace du passé dans l'effort pour se maintenir au sein de l'actuel, le « milieu ». Les travaux de l'école pavlovienne permettent d'étudier cette fonction cumulative du cerveau et aussi de comprendre ce qui l'entrave. L'homme oublie autant qu'il se souvient. Le fonctionnement du cortex suscite des inhibitions et des freinages internes. Le cortex est vite « saturé » ; les émotions perturbent ce fonctionnement cumulatif mais lacunaire. Les auto-régulations ne sont jamais parfaites et ne permettent jamais la « capitalisation » complète de l'acquis. Il en va de même pour les fonctions dites psychologiques mémoire proprement dite, perception, intelligence.

Tout se passe donc comme si une tendance profonde au processus cumulatif, contrariée dans la nature par des « facteurs » antagonistiques, émergeait peu à peu dans l'homme, dans la société, dans l'histoire, dans l'économie. Supposons-nous que les rythmes cycliques procèdent, dans la nature, de ce jeu de forces contradictoires et que les cycles proviennent d'un processus cumulatif naissant ramené à son point de départ ? Remonterons-nous jusqu'aux processus physiques qui comportent des croissances exprimables par des progressions géométriques et par des logarithmes ? De telles hypothèses excèdent et notre compétence et notre propos.

6. *Processus non-cumulatifs*. La généralisation du concept de processus cumulatif nous amène à reconnaître (une fois de plus, mais sous un meilleur éclairage) l'existence de processus non-cumulatifs. Causes ou effets, fondements ou résultats, ils existent.

Le cerveau humain pris dans son ensemble (cortex, formations sub-corticales, système neuro-végétatif) ne paraît pas fonctionner d'un bloc, unilatéralement. Il comporte des niveaux et des dénivellations, des distorsions et des conflits. Bien plus la pathologie semble inhérente à la perfectibilité de l'humain, c'est-à-dire à ses imperfections. Lacunes, oublis, erreurs font partie de ce fonctionnement. L'homme peut se tromper sans se détraquer, et ensuite corriger son erreur. Il peut aussi dévier, se perdre, se retrouver s'aliéner et se désaliéner. Les machines les plus perfectionnées de l'avenir s'approcheront peut-être indéfiniment de la pensée logique, discursive et réflexive. Peut-être même la dépasseront-elles en ampleur et en précision. Elles n'auront sans doute jamais le pouvoir d'oublier, pouvoir bienfaisant puisqu'il permet de recommencer, malfaisant parce qu'il entraîne

des répétitions mécaniques et des lacunes dans l'expérience accumulée. Ces machines atteindront-elles l'affectivité et ses troubles, la passion, le rire, l'ennui, la crainte de la mort, l'aliénation et la désaliénation ? On peut en douter, dès qu'on ne partage pas la métaphysique de la science-fiction qui explore le possible en se servant des mythes du passé.

Ne faudrait-il pas discerner dans les activités cérébrales les fonctions *cumulatives* (disjonctives, opérant sur des distinctions et des différences, et les « capitalisant ») et d'autre part des fonctions *non-cumulatives* ? Les représentations pavloviennes, reliant de nombreux faits, mais ensuite transformées en système par une pensée ignorante de la méthode dialectique, seraient à reconsidérer en ce sens (1). L'hypothèse conduit à rechercher dans l'activité nerveuse supérieure des niveaux, des distorsions, des différences et des conflits, sans d'ailleurs briser une incontestable unité.

Passons maintenant du niveau biologique et physiologique au niveau psychologique, dans le champ total que nous explorons avec notre hypothèse. Rien n'autorise à rejeter la thèse (fortement soutenue par Marx et Engels) d'une modification des organes humains (sensoriels, perceptifs, actifs) au cours de l'histoire comme au cours de l'éducation des individus. Le travail n'a pas pu ne pas modifier l'œil, l'oreille, la main, les formes de la perception sensible, données naturellement. Toutefois, jusqu'à quel point les a-t-il modifiées ? Ne suffit-il pas de regarder les fresques de Lascaux et d'Altamira pour rompre avec un évolutionnisme naïf qui assimilerait le perfectionnement du corps et des organes par le travail aux transformations de la conscience et de la réflexion par l'abstraction et le concept ? L'acuité sensorielle, la vivacité de la perception, la puissance créatrice de l'acte et du geste surprises dans ces œuvres millénaires stupéfient l'homme du XX<sup>e</sup> siècle ; étonné, il cherche à comprendre et se demande si la grandeur de Picasso ne consiste pas en ce qu'il a reconquis à travers le monde de l'abstraction un peu de la fraîcheur première. Peut-on aller jusqu'à soutenir que l'appropriation de la nature extérieure par les sens et le corps est plus active au début de la vie sociale et individuelle, chez le chasseur pri-

1. — La différence entre *machines digitales* (opérant sur du discontinu, illimité en grandeur et précision croissantes) et *machines analogiques* (opérant sur des données et modèles continus) apporte un argument technique à notre hypothèse. Au niveau de l'activité corticale, le processus cumulatif se lierait à la dichotomie et à la disjonction qui apparaissent dans le langage, le calcul, la logique.

mitif, chez l'enfant actuel ? Certainement. Qu'ajoute le travail à cette première couche de perceptions ? Beaucoup et d'abord les abstractions, les signes ; les signaux ensuite. Et cependant, ces grandes acquisitions ne s'accompagnent-elles pas de régressions partielles ? L'abstraction des signes et surtout celle des signaux, superposée aux perceptions sensibles, constitue un « monde » à la fois extérieur et abstrait, celui de la modernité qui conditionne les gestes individuels. Ce « monde » n'inhibe-t-il pas la fraîcheur et la vivacité sensorielles ? Certainement, surtout s'il est exact que les signaux prennent dans le monde moderne — avec la technicité dont ils représentent l'efficacité sensible — un caractère cumulatif. D'où par contraste le prestige des objets archaïques, des arts primitifs, des symboles, ainsi que la surprise qu'ils provoquent chez les hommes de l'époque industrielle.

Ce que nous suggérons, à propos de la perception sensible, peut s'étendre aux émotions et à l'affectivité. Elles ne paraissent pas avoir le caractère cumulatif. D'où leur cristallisation autour de symboles paradoxalement durables. La plupart d'entre ces symboles, sinon tous, viennent (nous le savons déjà) de fort loin des sociétés agraires et artisanales. Leurs élaborations ultérieures, par les philosophes, par les dramaturges et par les poètes — souvent destinées à les raviver — ne les ont pas profondément modifiés. Constitués au sein de rapports immédiats et directs des hommes avec la nature et entre eux, ils subsistent dans les îles de vie immédiate et « privée » qui se maintiennent au milieu du flot montant des rapports médiatisés par les marchandises, l'argent, les techniques. Ces symboles, devenus noyaux d'émotivité et d'affectivité, sont assaillis et recouverts, quand ils ne sont pas utilisés, exploités, consommés, dévorés. Les noyaux affectifs cristallisés (le Père, la Mère, la Femme, la Virginité, l'Amour, le Soleil, la Maison, l'Eau, la Terre, l'Air, le Feu et le Foyer, etc.) dégénèrent, se brisent, se dispersent. Ils restent bien en dehors des processus cumulatifs (1).

1. — Déjà, dans la théorie du champ sémantique, nous aurions pu citer l'œuvre de Gaston Bachelard. Dans plusieurs ouvrages, si connus qu'il n'est pas utile de les citer, cet éminent philosophe a montré le rôle des symbolismes (et surtout des symboles empruntés aux éléments — le Feu, l'Eau, la Terre, l'Air) dans la poésie, dans les rêves, dans le langage. Une autre part de l'œuvre de Gaston Bachelard dialectise les concepts de la connaissance scientifique (cf. *Le nouvel esprit scientifique*, notamment). Insistons ici sur un point précis. Entre ces deux parts de l'œuvre et de la pensée de Gaston Bachelard, il y a une coupure. Pourquoi ? Parce que le philosophe n'a pas voulu boucler la boucle et former un système ? Oui, peut-être. Mais à notre sens il y

Selon ce critère, nous classerons les activités humaines en deux grands types de processus *cumulatifs et non cumulatifs*. A l'intérieur de ce classement, nous pourrions discerner des genres ou espèces les processus cumulatifs freinés (saturés), libérés, accélérés ; les processus stabilisés, circulaires ; les centres ou noyaux brisés et dégénérés, etc. Ce qui fournit le point de départ d'une analyse de la praxis et une figure du devenir humain. Nous avons déjà dressé une liste des activités cumulatives. Parmi les autres nous rangerons : la sensorialité, la sensibilité, la sensualité, la spontanéité, l'art en général, la moralité (subjective ou coutumière, distincte de la moralité objective, rattachée à la Loi et à l'Etat) et enfin la civilisation au sens large (distincte de la culture). Le non-cumulatif, c'est aussi le non-rationnel, ce terme se prenant ici de façon essentiellement relative, de sorte qu'il n'est pas du tout question de poser un irrationnel absolu (ontologique). Nous pouvons dire également que le cumulatif a plutôt rapport avec l'espace, et le non-cumulatif plutôt relation avec le temps, sans qu'il soit question de les séparer.

Il n'est pas davantage question de séparer ces deux types de processus. Ils entrent en perpétuelle interaction, de sorte que la description et l'analyse atteignent, dans cette interaction, divers décalages et distorsions, dénivellations et conflits, à différents niveaux. L'expérience de la « modernité » comporte un malaise profond, malaise qui va en s'aggravant. Nos concepts permettent d'atteindre certaines causes et certains aspects de ce malaise, et peut-être d'exposer dans sa totalité le problème.

Il s'agit du problème de la vie quotidienne. C'est elle qui se

a autre chose. Une part de cette œuvre porte sur le *non-cumulatif* (symboles et symbolismes, rythmes cosmiques et cycles, noyaux d'affectivité primaire ou protopathique dans l'individu, émotivité socialisée dans et par le langage...) Une autre part porte sur le *cumulatif* (la connaissance scientifique et la technique modernes). Dans la perspective ici présentée, la coupure ne disparaît pas, mais devient thème, se conçoit comme telle et prend un sens.

La connexion des symbolismes avec la quotidienneté élémentaire, dans l'œuvre de Gaston Bachelard, a été mise en lumière très récemment par Mucchielli « Piaget et Bachelard ont montré, chacun par des voies différentes, que des schèmes affectivo-moteurs très généraux correspondant à des situations humaines très générales et très archaïques (être perdu, se cacher, s'élever, tomber, être assailli, s'accoupler, être à l'abri, etc.) constituent l'essentiel de ce que la littérature psychanalytique appelle le symbolisme inconscient et se trouvent être les « formes » dynamiques de séries de conduites différenciées selon les âges et les cultures, et au même titre le schème générateur des « images » oniriques, mythiques ou légendaires taxées de « symboliques » (*Philosophie de la médecine psycho-somatique*, p. 134). M. Mucchielli nous paraît réduire la portée des symbolismes (leur sens poétique notamment).

trouve à l'intersection, à la fois incertaine et tranchante, du cumulatif et du non-cumulatif. D'un côté, elle doit se soumettre aux exigences de l'accumulation ; elle en subit les effets et les conséquences ; elle se situe au niveau des conditions et des effets les plus précis du processus cumulatif : la cohésion, la logique, le langage, les signaux enfin. Et pourtant elle se voit de plus en plus « distancée » par le processus qui s'éloigne d'elle dans les hauteurs vertigineuses des spécialisations et des techniques. En elle-même, elle reste liée aux rythmes, aux temps cycliques, aux symboles.

C'est ici une autre manière de dire ce qui a déjà été dit. La quotidienneté se situe à la frontière entre le secteur dominé (par la connaissance) et le secteur non-dominé. Frontière indécise et dangereuse, d'autant que les symboles donnent l'impression illusoire de maîtriser la nature spontanée et que la technique qui maîtrise réellement la nature s'enfoncé dans le lointain.

Le malaise viendrait notamment de la prodigieuse distorsion entre les noyaux symboliques et les acquisitions de la connaissance abstraite et de la technicité, c'est-à-dire du rapport conflictuel entre les deux processus. Cette distorsion a elle-même plusieurs aspects et plusieurs sens. Les noyaux affectifs sont des « survivances » (entre guillemets ; pas de « survivance » sans une « base » ou un « fondement »). Dans une certaine perspective, ils paraissent plus beaux, plus précieux, plus proches que les expériences et les connaissances accumulées. Dans une autre perspective, rigoureusement équivalente, tout aussi fondée, ils sont désuets, ridicules et attardés. De même, dans une certaine perspective, le cumulatif est le seul « vrai » au-dessus du « réel ». Il est seul important, grand, créateur, alors que le quotidien se taxe de négligeable, superficiel, inessentiel. Dans une autre perspective tout aussi acceptable, le quotidien seul importe à l'homme.

En eux-mêmes, les symboles n'ont d'autre support que des métaphores dans le langage, des mots ou des usages de mots un peu exceptionnels, des souvenirs littéraires ou historiques, des objets chargés de sens, des œuvres d'art. Ils n'ont d'autres « bases » que des rapports sociaux chancelants et « privés » avec la nature, avec autrui, avec soi. L'immense courant de la « modernité » emporte ces appuis. Arriérations et sous-développement économiques (villages, montagnes, mer, pays touristiques, pittoresques, régions désertiques, etc.) alimentent ces « survivances » et entretiennent ces noyaux sans leur insuffler une vie renouvelée. Les temps cycliques, brisés par le temps linéaire du processus cumulatif, pendent pour ainsi dire en

lambeaux en nous et autour de nous. Et cependant, les symbolismes, les rythmes cycliques, les noyaux brisés ou dégénérés organisent encore la quotidienneté ; ils y figurent le centre stable et entretiennent l'illusion d'une harmonie pré-établie, pour autant qu'on puisse encore parler d'harmonie.

Il en résulte une incessante tension, donc une possibilité de conflits stériles et de déviations pathologiques, aussi bien dans la conscience individuelle que dans la conscience sociale. Réduite au silence parmi les verbiages et les verbalismes, ramenée à une obscurité qui permet de parler d' « inconscient », la vie quotidienne privée se constitue autour de symboles démentis sans arrêt par la vie publique, par la praxis économique et politique, par les signes, signaux et significations. Pour se créer comme œuvre et histoire conscientes, la vie personnelle ne dispose que de ces noyaux enfouis, et cela jusque dans le secret de la vie psycho-physiologique la plus individuelle les goûts et les désirs (amoureux, érotiques, affectifs, alimentaires, etc.) ou plutôt les absences de désirs et de goûts. Ainsi la vie publique, ouvertement soumise aux processus cumulatifs, accable la vie privée. Elle la voue à l'impuissance, à l'inconscience, à l'insatisfaction. Quand le public veut se réconcilier avec le privé, c'est encore pire il l'envahit et l'absorbe (cf. les « mass-media »). Dans tous les cas, la vie quotidienne reste secteur maudit, lieu de relégation normale de l'homme normal, son île de malheur et d'ennui. La frontière entre le secteur dominé (par la connaissance et la technique, donc par et dans le cumulatif) et le secteur non dominé est un « no man's land » que tous habitent plus ou moins au niveau de la spontanéité détériorée et brisée. Plus on parle d'adaptation et d'équilibre et d'harmonie, moins il y a d'harmonie, d'équilibre et d'adaptation réels. (Les obsessions ne signifient-elles pas que même ces conflits n'ont plus de fécondité ?)

Dans l'individu, au cœur de sa conscience et de sa vie mal appropriée, se distinguent les deux processus le rationnel et le non-rationnel, le conscient et l'inconscient (relatifs). D'un côté, il accumule les expériences, à défaut d'argent, les connaissances, à défaut de capital. Expérience et connaissance, même parcelaires, s'ajoutent et forment une mémoire. Et d'autre part, il a en lui ce qui s'éloigne, dépérit, ou se cherche consciencieusement, et d'abord l'enfance et la spontanéité auxquelles l'attachent autant les symbolismes que le souvenir proprement dit. N'est-ce pas un des secrets de l'inquiétude et du drame modernes, ce trouble d'une conscience privée de plus en



plus pénétrée par le processus général et conforme à ses exigences, et cependant de plus en plus « privée » et enfermée dans la quotidienneté ? Effectivement, dès qu'on la dévoile par une critique radicale, cette situation de la conscience et de la vie apparaît intolérable et l'on se demande comment les ravages ne sont pas plus profonds.

7. *L'illusion pédagogique et culturaliste.* De cette situation, il faut sortir. Comment ? Par la praxis révolutionnaire totale, enfin restituée. Mais encore ? En allant jusqu'au bout de la technicité, pour la réinvestir dans la vie quotidienne métamorphosée au lieu de noter un effrayant décalage ? En trouvant de nouvelles figures du temps et en les imposant (par la persuasion) au temps vécu ? En portant le quotidien au niveau des techniques et en réinvestissant les techniques dans le quotidien ? En éliminant les anciens symbolismes pour en créer de nouveaux, des images de la vie comme œuvre ?

Mais ici nous anticipons. Commençons par fermer les fausses portes. Dans le monde moderne, la fiction pédagogique et la fiction culturelle s'ajoutent aux anciennes fictions juridiques, idéologiques, politiques (le Citoyen, la Loi égale pour tous, et connue par tous, etc.) Les nouvelles fictions prennent le relai quand les anciennes se dissipent. En quoi consistent-elles ? En ce qu'elles attribuent le caractère cumulatif à la sensibilité, à l'émotivité, à l'affectivité. On se figure donc les « former » de la même façon que la connaissance conceptuelle ou technique par accumulation d'expériences, de faits ou de représentations. Et cela sans se lasser devant les échecs de la fiction, tant chez l'individu qu'à l'échelle de la société entière.

C'est évidemment dans le domaine de l'art que cette illusion et ses effets peuvent le mieux s'observer. Les connaissances sur l'art s'accroissent cumulativement. Le nombre des objets entassés dans le musée universel, dans la bibliothèque totale, dans la discothèque et la cinémathèque complètes, ce nombre doit grandir exponentiellement. L'auditeur et le spectateur ont accès, de plus en plus facilement et fréquemment, à toutes les œuvres de tous les temps. On se figure que des connaissances ainsi ajoutées les unes aux autres vont stimuler la puissance créatrice, ou encore que les techniques (la dernière venue étant la plus perfectionnée) suppléent la spontanéité. L'apprentissage technologique et le pouvoir créateur, ces pôles de l'activité, se confondraient. Il n'en est rien. L'amas des œuvres, des connaissances, des technicités va avec une consommation gigantesque

dont on peut penser qu'elle pille et dévore les richesses venues de ces époques qui précisément n'accumulaient pas et nous ont légué leurs trésors. Il en résulte un étonnant phénomène sociologique l'esthétisme (dont le processus cumulatif n'est d'ailleurs pas l'unique cause et la seule raison) et son corollaire, la crise permanente de l'art dit moderne. Dans la mesure où il y a création, ne vient-elle pas d'un recours direct ou indirect aux symbolismes et aux mythes qui jadis les portèrent ? d'un effort pour restituer la spontanéité contre l'encombrement de la culture abstraite et de la conscience pédagogiquement cultivée ? Mais rien n'épargnera aux symbolismes leur inévitable dissolution. Ils sont déjà, eux aussi, relégués dans les marges aberrantes de la culture astrologie et interprétations parascientifiques de la science, science-fiction, « mondes » spécifiques des femmes et des enfants, petites superstitions et ritualisations, œuvres enfin dont on ne sait jamais si elles annoncent le futur ou tombent en désuétude à l'instant même de leur succès.

Il en va de même en morale. La connaissance de la moralité, de son histoire et de ses « valeurs » s'accroît. Le discours sur la morale et les « valeurs » devient de plus en plus facile, comme le discours esthétisant. L'éthique n'y gagne rien et jamais on ne tirera de la connaissance morale un style pratique de vie.

Ainsi le malaise de la quotidienneté et de la « privation » de la vie privée contamine les domaines supérieurs art, éthique — création et accord des consciences...

## THEORIE DES MOMENTS

1. *Typologie de la répétition.* Précédemment nous avons souligné les différences entre plusieurs formes ou types de répétitions, irréductibles les uns aux autres. La répétition des cycles et rythmes cycliques diffère de la répétition des gestes mécaniques le premier type fait partie des processus non-cumulatifs, avec leur temporalité propre, le second fait partie des processus cumulatifs, avec leur temporalité linéaire, tantôt continue, tantôt discontinue. La répétition des comportements (conditionnements) stimulés par des signaux ne peut s'assimiler à la répétition des « états », émotions ou attitudes, liés à des symboles et à des noyaux émotionnels. La répétition des situations (notamment dans les cas pathologiques) doit se distinguer de la répétition postulée par certains systèmes (Kierkegaard, Nietzsche). Si la répétition, le retour ou le recommencement du même phénomène (ou à peu près le même) doit se comprendre spécifiquement dans chaque cas et chaque type, on peut en dire autant du rapport entre ce qui se répète et le nouveau qui jaillit du répétitif (ainsi, en musique, les répétitions des sons et des rythmes donnent un mouvement perpétuel et perpétuellement inventé).

De même la répétition de *l'instant*, si souvent étudiée par les philosophes (le « hic et nunc », la pure immédiateté, le pur transitoire dans la perception et le « vécu »), ne peut s'assimiler à celle du *moment*.

2. *Moments et langage.* A propos de ce terme « moment », nous dirons d'abord qu'il correspond au *sens* (expression + signification = direction) de tel mot généralement et couramment employé, ou, si l'on veut, à son *contenu* vécu. Considérons le mot « amour » qui revient si souvent dans le langage. A quoi correspond-il ? Est-ce une entité supérieure qu'indique le mot et qui lui confère un sens général parce qu'elle se subordonne un ensemble de situations et d'états émotionnels ou affectifs ? Cette théorie classique, platonicienne et rationaliste, ne peut plus se soutenir. Et cependant, s'il n'y a pas unité des situations et des états dits « amoureux », le mot « amour » n'a pas de sens. Serait-il seulement la connotation abstraite d'une diversité d'états et de situations sans rapports concrets les uns avec les autres ? Dans ce cas, non seulement il n'y a que des « amours », et non pas quelques types d'amour, mais une multiplicité indéfinie, une poussière informe. Cette théorie également classique, empiriste et sceptique, ne peut plus se soutenir. Elle met en question, c'est bien connu, le langage ; elle l'ébranle et le dissout. Les mots ne sont plus que des signes arbitraires, et le discours un assemblage formel. Or le discours, lié à la praxis, niveau de l'expérience, a un sens parce qu'il possède, avec une forme logique (disjonctive), un contenu émotionnel et affectif, efficacement transmis. Il est compris par sa forme et sa structure, mais pas seulement par la forme. La communication présuppose tous les niveaux, toutes les tensions et jusqu'aux conflits entre ces niveaux ; jamais complète, rarement réelle, elle suppose que le champ sémantique ne soit ni opaque et dur comme la pierre, ni fluctuant à la façon d'un brouillard ; elle implique à la fois du mouvement et des constances relatives. Pourquoi les mêmes mots reviennent-ils, accompagnés d'images et de symboles, et se font-ils entendre ? Qu'est-ce qui permet d'employer le mot « amour », en étant compris, à travers les changements des situations, des intérêts, des interlocuteurs ? Qu'est-ce qui provoque une certaine rencontre entre l'émotion exprimée par l'un des interlocuteurs et l'émotion suscitée chez l'autre, au moyen du même mot ? Qu'est-ce qui permet à ceux qui s'aiment ou qui ne s'aiment pas, ou qui croient s'aimer ou se haïr, de se parler, de se dire ce qu'ils sentent ou ne sentent pas, de s'entretenir, de se reconnaître, de susciter des malentendus et de les éclaircir (jusqu'à un certain point), de sortir du sous-entendu ou du silence, en bref de ne pas tenir un dialogue de sourds qui serait la somme de deux ou de plusieurs soliloques (au-

quel cas le langage, dépourvu de sens c'est-à-dire d'efficacité, dépérirait inévitablement et même aurait depuis longtemps disparu) ? A travers les changements, un « quelque chose » reste. Nous dirons que c'est le *moment*. Des termes psychologiques (états, émotions, attitudes, comportements, etc.) ne suffisent pas à le définir, car il implique une double re-connaissance, de l'autre — ou plutôt de l'autrui — et de soi. Cette re-connaissance, qui se joint à des connaissances et à des ignorances dans une situation dramatique originale, explique et justifie l'emploi du mot. Elle présuppose à son tour la perception (confuse ou claire) d'une analogie et d'une différence dans le temps vécu, c'est-à-dire une modalité spécifique de la répétition. « Quelque chose », qui n'est certainement pas une chose, se rencontre à nouveau. Illusion ou réalité, le temps vécu se retrouve à travers les épaisseurs et le chemin parcourus. En même temps, il s'évanouit et se connaît. Aucune détermination proprement sociologique ou historique ne suffit à définir cette temporalité.

La théorie des moments provient initialement d'un effort pour rendre portée et valeur au langage, contre les critiques du langage (Bergson), malgré l'ébranlement et la dissolution du langage auxquels nous assistons. Elle procède d'une violente protestation contre le bergsonisme et l'informe continuum psychologique que prônait la philosophie bergsonienne (1). Elle tend à revaloriser le discontinu, en le saisissant dans le tissu même du « vécu », sur la trame de continuité qu'il présuppose (et par conséquent sans le rapprocher de l'abstrait, sans le confondre avec l'arbitraire et le pur formel, — ce qui réagit contre le continuisme exagéré, sans pour autant le dépasser).

Selon cette démarche, on ne part pas du Logos (discours et langage), on y vient et on y revient. La théorie ne postule pas la valeur ou la réalité substantielle du langage. Elle ne prend pas pour axe de référence le Logos. Au contraire elle tente de restituer dans sa puissance le langage, en comprenant (en connaissant) certaines conditions de son plein exercice. Le voyant ébranlé théoriquement

1. — Protestation qui s'exprime également dans le brillant pamphlet philosophique de Georges Politzer, *Le bergsonisme, fin d'une parade philosophique*. La « Théorie des moments » se rattache, philosophiquement, à une interprétation de Leibniz. Le lien « substantiel » (*vinculum substantiale*) des monades serait aussi une monade. La connaissance, l'amour, etc. en tant qu'attributs divers ou puissances de l'être auraient une réalité égale à celle des consciences reliées (Cf. *La somme et le reste*, I, p. 233 et sq., p. 335 et sq. II, p. 637-656.)

par les attaques de quelques philosophes et poètes, et pratiquement (socialement) par les signaux, par les imageries audio-visuelles, par les jargons, par la solitude des consciences incapables de communiquer, elle part d'une analyse des conditions de la communication. Trop parfait, le langage servirait mal la communication, ou plutôt il la changerait en communion des consciences angéliques, désincarnées (à supposer que ceci ait un sens). Tout serait tout de suite clair. Une telle magie de transparence n'a même pas la beauté d'un rêve. Elle suppose une absence de profondeur, de niveaux et de plans, dans la vie vécue. Trop imparfait, le langage échouerait devant les différences ; il les laisserait dans l'opacité. Tel qu'il est, dans sa complexité mouvante mais « structurée » par des constances, des noyaux et des « moments », il sert ; c'est un bon instrument, et un peu plus qu'un simple instrument...

Plus profondément peut-être, la théorie procède d'un besoin d'organiser, de programmer et de structurer la vie quotidienne en la transformant d'après ses propres tendances et ses lois. Elle voudrait en discerner les possibilités et donner à l'être humain une constitution en constituant ses puissances, ne fût-ce qu'à l'état d'indications ou d'ébauches.

C'est dire que nous prendrons ici le terme « moment » dans un sens assez particulier, bien qu'il s'efforce de préciser l'usage courant du mot, et surtout bien qu'il veuille définir une qualité ou propriété généralisable de certains mots d'usage courant.

Dans le langage commun, le mot « moment » se distingue peu du mot « instant ». Et cependant il s'en distingue. On dit : « Ce fut un bon moment... », ce qui implique à la fois une certaine durée, une valeur, un regret et l'espoir de revivre ce moment ou de le conserver comme laps de temps privilégié, embaumé dans le souvenir. Ce n'était pas un instant quelconque, ni un simple instant éphémère et passager.

Dans le système hegelien, le terme « moment » reçoit une promotion (1). Il désigne les grandes figures de la conscience chacune d'elles (la conscience du maître et celle de l'esclave dans leurs rapports, la conscience stoïcienne ou sceptique, la conscience malheureuse, etc.) est un *moment* de l'ascension dialectique de la conscience-de-soi. Plus essentiellement encore, le *moment dialectique*

1. Hegel s'inspire de la mécanique classique (le « moment d'inertie », etc.) mais il modifie profondément le sens du terme.

marque le tournant de la réalité et du concept l'intervention capitale du négatif qui entraîne désaliénation mais aliénation nouvelle, dépassement par négation de la négation, mais nouvelles étapes du devenir et nouvelles figures de la conscience.

La conception hégélienne semble avoir influencé le langage courant. Est-ce depuis Hegel que l'on parle de « moment historique » ? Sans aucun doute.

Notre emploi du terme sera à la fois plus humble et plus large que sa signification hégélienne. Nous concevons le « moment » en fonction d'une histoire, celle de l'individu. Nous considérons que cette histoire est jusqu'à un certain point (très restreint, beaucoup trop jusqu'à nouvel ordre) son œuvre, et qu'il s'y reconnaît, même confusément. L'histoire de l'individu dans sa quotidienneté ne se sépare d'ailleurs pas du social, ni cette œuvre étroite et limitée d'autres œuvres plus amples. Toutefois, la théorie des moments met entre parenthèses ces implications. Elle procède, comme toute théorie, à une abstraction légitime, pour dégager son objet. D'autre part, elle examine le « moment » en général, et les « moments » particuliers dans leur rapport avec la vie quotidienne. Elle ne prétend donc pas les définir complètement et les épuiser. D'autres sciences, d'autres méthodes pourront étudier ces « moments ».

Le moment, c'est une forme supérieure de la répétition, de la reprise et de la réapparition, de la reconnaissance portant sur certains rapports déterminables avec l'autre (ou l'autrui) et avec soi. A l'égard de cette forme relativement privilégiée, les autres formes de répétition ne seraient donc que du matériau ou du matériel, à savoir la succession des instants, les gestes et les comportements, les états stables qui réapparaissent après interruption ou intermitteances, les objets ou œuvres, les symboles enfin et les stéréotypes affectifs.

3. *La constellation des moments.* Parmi les moments, nous pouvons inscrire l'amour, le jeu, le repos, la connaissance, etc. Leur énumération ne peut pas se vouloir exhaustive, car rien n'interdit l'invention de moments nouveaux.

Comment et pourquoi inclure telle activité ou tel « état » parmi les moments ? Selon quels indices ou critères ?

a) *Le moment se discerne ou se détache à partir d'un mélange ou d'une confusion, c'est-à-dire d'une ambiguïté initiale, par un choix qui le constitue.*

La vie naturelle et spontanée (animale ou humaine) n'offre qu'ambiguïté. Il en va de même pour la quotidienneté banale, mélange informe où l'analyse reconnaît, à l'examen, des débris ou des germes de tous les possibles. Les germes des moments s'y présentent et s'y distinguent mal. Ainsi dans l'enfance et l'adolescence, le jeu et le travail, le jeu et l'amour, il faut une pédagogie sévère et un effort pour arriver à particulariser le travail, à spécifier l'ensemble d'attitudes, de comportements et de gestes qu'il groupe, que ce travail soit matériel ou intellectuel. De façon analogue, le jeu amoureux — badinage, flirt, entretien enjoué, défi — précède l'amour, qui se démêle difficilement de cette ambiguïté et n'émerge que tardivement, parfois jamais, du mélange équivoque. Tant que le jeu et l'amour se distinguent mal, ce n'est pas encore ou ce n'est plus l'amour. L'amour a sa gravité. S'il joue, il domine le jeu. En ce sens, l'amour implique le projet de l'amour, d'aimer et d'être aimé. Il choisit de constituer le moment. Il commence par la tentative du moment (et par la tentation du moment, inquiétante et souvent refusée).

b) *Le moment a une certaine durée et une durée propre.* Durable (plus ou moins), il se détache sur le continuum des transitoires et du psychisme informe. Il veut durer. Il ne peut pas durer (pas longtemps). Cette contradiction interne lui confère son intensité, poussée jusqu'au paroxysme lorsque dans la plénitude se présente l'inéluctabilité de la fin. Sa durée ne peut s'assimiler ni à une évolution continue, ni à du pur discontinu (mutation brusque ou « révolution »). Elle ne peut se définir que comme *involution*. Le moment, essentiellement *présent* (modalité essentielle de la *présence*), a un commencement, un accomplissement et une fin, un avant et un après relativement bien définis. Il a une histoire — la sienne...

Ainsi l'« amour », c'est un amour (tel amour, l'amour de tel pour telle, ou de telle pour tel). Et c'est aussi la succession des amours de tel homme ou de telle femme, et la suite des passions amoureuses dans une histoire plus large, celle d'une famille, d'un groupe, de la société (et finalement de l'être humain). Analogies et différences se condensent en ce que l'on désignera du terme « moment ».

c) *Le moment a sa mémoire.* La mémoire amoureuse ne coïncide pas avec celle de la connaissance ou celle du jeu, ni dans l'individu, ni dans les groupes. L'entrée dans le moment appelle



une mémoire particularisée (elle n'exclut pas complètement les autres, elle se les subordonne, les ramène au second plan et les relègue dans le méconnu ou le « méconscient »). C'est à l'intérieur de cette mémoire spécifique que se produit la *re-connaissance* du moment et de ses implications.

d) *Le moment a son contenu*. Il le prélève dans les circonstances plus ou moins externes, dans la conjoncture, pour se les incorporer. Tout le contenu des moments vient de la vie quotidienne et cependant chaque moment émerge de la vie quotidienne dans laquelle il prend les matériaux ou le matériel dont il a besoin. L'originalité du moment vient en partie — en partie seulement — du contenu circonstanciel. Il s'insère dans le tissu de la quotidienneté qu'il ne déchire pas mais tend à transformer (partiellement et « momentanément », à la manière de l'art, comme un dessin sur ce tissu). Il utilise ainsi ce qui n'est pas lui ce qui passe à sa portée, le contingent et l'accidentel. Il y a aussi *l'urgence* du moment et les hasards circonstanciels, le moment s'érigeant en instance et en nécessité tant qu'il dure. Ainsi l'inventeur de jeux, enfant ou adulte, trouve toujours à jouer en se servant de ce qu'il a sous la main (ou sur les lèvres ; il joue avec des mots quand il ne dispose de rien d'autre).

e) *Le moment a également sa forme* la règle du jeu — le cérémonial de l'amour, ses figures et ses rites, et son symbolisme — la mise en train et les principes du travail pour celui qui travaille, etc. Cette forme s'impose au temps et à l'espace. Elle crée un temps et un espace à la fois objectifs (socialement réglés) et subjectifs (individuels et inter-individuels). En ce sens, le moment n'a pas seulement une forme ; il « est » cette forme et cet ordre imposés au « contenu ».

f) *Tout moment devient un absolu*. Il peut s'ériger en absolu. Il doit même s'ériger en absolu. Or l'absolu ne peut se concevoir, encore moins se vivre. Le moment se propose donc l'impossible et le propose. Nous approchons ici des critères fondamentaux. Quel amour méritant ce nom ne se veut pas l'amour unique et total, l'impossible amour ? S'il ne l'a pas voulu, s'il a dès l'entrée en amour admis les compromis, s'il n'a pas rêvé l'absolu avec le projet d'accomplir — lui, le premier — ce rêve et de réussir — lui, le premier, le seul — cet accomplissement, l'amant ne mérite pas ce titre. Analogiquement, le jeu fait des joueurs et le joueur fait du jeu un absolu but, sens de la vie. Il risque dans le jeu tout

ce qui n'est pas le jeu. Il le mise et pour un gain aléatoire — pour le prodigieux vertige de l'aléa — il change en mise et en enjeu sa vie entière. Celui qui veut la connaissance sacrifie à la connaissance ce qui n'est pas elle : tout devient pour lui objet à connaître et moyen de connaître l'objet qu'il a désigné. Le moment, c'est la passion et l'inévitable destruction et auto-destruction de cet état passionnel. Le moment, c'est le possible-impossible, visé, voulu, choisi comme tel. L'impossible dans le quotidien devient alors le possible, et même la règle de la possibilité. Alors commence le mouvement dialectique « impossible-possible » avec ses conséquences.

g) Désaliénant par rapport à la trivialité de la vie quotidienne — dans le sein de laquelle il se forme, mais dont il émerge — et par rapport aux activités parcellaires qu'il surmonte, le moment devient aliénation. Précisément parce qu'il se proclame absolu, il provoque et délimite une aliénation déterminée la folie (non pathologique, mais parfois proche du délire) de l'amant, du joueur, de l'homme théorique voué au pur connaître, du travailleur acharné, etc. Cette aliénation spécifique rentre dans un type général d'aliénation, celle qui menace toute activité au cœur de son accomplissement. En tant qu'aliénant et aliéné, le moment a sa négativité spécifique. Il va à l'échec, il y court. Tout se passe comme s'il (celui qui change en « monde » sa passion) voulait échouer. Le négatif opère au cœur de ce qui veut se structurer, se constituer en un tout définitif et s'arrêter. De cette fatalité qui unit en les dépassant la nécessité et les hasards, de ce destin naît le tragique. Le lien du tragique avec le quotidien nous apparaît profond ; le tragique se forme dans le quotidien, naît du quotidien et y rentre tragique de la décision initiale et constitutive, de la proclamation d'un absolu, du déchirement, de l'aliénation, de l'échec au cœur de l'accomplissement, du retour dans le quotidien pour recommencer. Ainsi se détermine la contradiction « trivialité-tragédie », dont nous osons affirmer qu'elle peut se surmonter, et que la théorie des moments doit s'ouvrir sur l'horizon de son dépassement...

La vie dite « spirituelle » nous apparaît comme une constellation. Très volontairement, nous adoptons ce symbole. Le jour de la quotidienneté, ce clair-obscur, occulte la constellation des moments. Qu'un trouble obscurcisse le quotidien, et la constellation monte à l'horizon. Chacun choisit son étoile, librement, c'est-à-dire avec l'impression d'une irrésistible nécessité intérieure. Personne n'est obligé de choisir. La constellation des moments ne se prête à aucune

astrologie point d'horoscope pour la liberté. Ce sont de faux soleils qui éclairent aujourd'hui la vie quotidienne la morale, l'Etat, l'idéologie. Ils font pire que l'éclairer faussement ils la maintiennent et la retiennent loin au-dessous des possibilités. Malheureusement, les étoiles des possibles ne brillent que la nuit. Tôt ou tard, le jour quotidien se lève, et les soleils (y compris le soleil noir de l'angoisse vide) remontent au zénith. Les étoiles ne brilleront que la nuit, tant que l'homme n'aura pas transformé ce jour et cette nuit.

La vie dite « spirituelle » propose plusieurs absolus distincts plusieurs tentatives de totalisation, plusieurs voies vers l'accomplissement, c'est-à-dire vers l'échec. C'est l'ordre. Et l'homme, jusqu'à nouvel ordre, ne peut se prononcer autrement. S'il se veut homme, il se crée ainsi, en avançant aussi loin que possible sur l'une de ces voies. Spirituellement parlant, il se situe dans un « espace de configuration », avec ses dimensions données. Toutefois, cette métaphore mathématique obscurcit la vérité la liberté qui se fait jour jusque dans la tragique nécessité et le tragique nécessaire.

Personne n'élude le drame, puisque l'absence de tragique crée encore une situation dramatique, celle de la vie quotidienne délaissée, vide et ennui. Le moment ? C'est une fête individuelle et librement célébrée, fête tragique, donc véritable fête. Le but, ce n'est pas de supprimer les fêtes ou de les laisser tomber en désuétude, dans la prose du monde. C'est d'unir la Fête à la vie quotidienne.

4. *Définition du moment.* Nous appellerons « Moment » la tentative visant la réalisation totale d'une possibilité. La possibilité se donne ; elle se découvre ; elle est déterminée et par conséquent limitée et partielle. Vouloir la vivre comme totalité, c'est donc nécessairement l'épuiser en même temps que l'accomplir. Le Moment se veut librement total ; il s'épuise en se vivant. Toute réalisation comme totalité implique une action constitutive, un acte inaugural. Cet acte, simultanément, dégage un sens et le crée. Il pose une structuration sur le fond incertain et transitoire de la quotidienneté (qu'il révèle ainsi : incertaine et transitoire, alors qu'elle apparaissait comme le « réel » solide et certain).

Cette définition (qui refuse la séparation du fait et de la valeur, avec les faux problèmes qui en découlent) serait-elle philosophique ? Oui et non. S'agirait-il d'une ontologie ? En un sens, oui, et cependant « l'être » qui ne se révèle que dans le possible ne correspond pas à « l'être » donné en arrière de l'actuel ou à l'intérieur de l'actuel

selon l'ontologie classique. La théorie utilise des concepts et catégories élaborés par la philosophie, mais hors de tout système et de toute tentative de systématisation. Elle les emploie avec prudence, hypothétiquement, en acceptant consciemment un certain risque. Elle les applique à la praxis à la vie quotidienne, au rapport de l'homme individuel avec la nature, la société et soi-même. La théorie ne se veut pas exclusive. Elle n'interdit en rien d'autres théories ou d'autres perspectives. De ce fait, elle cherche à ouvrir une investigation qui ne correspondrait plus exactement à la philosophie classique et qui cependant la prolongerait. Elle envisage une sorte d'expérience critique et totalisante à la fois et une « programmation » qui ne se réduirait ni à un dogmatisme ni à une pure problématique l'unité, plus haute que l'accompli jusqu'ici, du Moment et du quotidien, de la poésie et de la prose du monde, bref de la Fête et de la vie ordinaire.

Cette théorie (et l'on peut en dire autant de la théorie du champ sémantique) ne rentre dans aucune classification des philosophies. Serait-ce un « existentialisme » ? *Oui*, puisqu'elle décrit et analyse les formes de l'existence, et *non*, puisqu'elle peut aussi bien se dire « essentialiste ». Elle comporte une critique et de l'existentialisme et de l'essentialisme. Les moments pourraient se nommer aussi bien des « essences » que des attributs et modalités de « l'être » ou des expériences existentielles. Nous parlerions d'ailleurs plus volontiers de « puissances » que d'« essences », non sans rappeler le but pratique de la théorie : la transformation de ces puissances, totalités partielles vouées à l'échec, en « quelque chose » d'imprévisiblement neuf et véritablement total, qui surmonterait la contradiction « trivialité-tragédie ».

De même, la description du « vécu » dans la théorie des moments pourrait se baptiser « phénoménologique ». Et cependant, nous n'avons utilisé qu'avec précaution la « mise entre parenthèses », pour aussitôt restituer ce qui a pu être *momentanément* éliminé et ne jamais réduire la totalité de l'expérience. La description et l'analyse portaient sur la praxis et non sur la conscience comme telle. Il ne s'agit pas de domaines ou de régions, mais de possibles.

De même enfin, nous déterminons une structure de possibilités et de projets, mais en écartant tout structuralisme prédéterminant les actes.

En fait, nous nous abstenons ici de ce philosophisme aujourd'hui si répandu, au nom duquel la philosophie est partout et nulle

part, et qui la frappe d'insignifiance. Nous écartons la présomption ontologique et l'illusion de l'objet le plus général (et le plus « quelconque »).

S'il faut donc faire entrer la théorie des moments dans une classification, nous dirons qu'elle apporte sa contribution à une *anthropologie*, à deux conditions qu'on ne confonde pas cette anthropologie avec un culturalisme (définition de l'homme hors de la nature et de la spontanéité par la culture), et qu'on n'omette pas la critique radicale de toutes les spécialisations, y compris l'anthropologie. Celle-ci n'échappe pas à une règle générale déjà formulée axiomatiquement aucune connaissance, dans le domaine des sciences sociales, sans une double critique, celle de la réalité à surmonter, celle des connaissances acquises ainsi que des instruments conceptuels de la connaissance à acquérir. Dans le cas de l'anthropologie, le risque d'affirmation dogmatique n'est-il pas plus grand qu'ailleurs, et les conséquences plus graves, à savoir une définition limitée et limitative de l'homme ?

Les considérations qui précèdent n'ont d'ailleurs qu'un intérêt mineur. La définition précise — c'est son rôle dans notre entreprise — permet de développer l'analyse des moments.

5. *Analytique des moments.* Chaque moment a donc les caractères suivants *discerné, situé, distancié*. Et cela tant par rapport à un autre moment que par rapport à la quotidienneté. Toutefois, la relation du moment au quotidien ne se détermine pas par la seule extériorité. Le moment naît du quotidien et dans le quotidien. Il s'en nourrit ; il y prélève sa substance ; il ne le nie qu'ainsi. C'est dans le quotidien qu'une possibilité se découvre (le jeu, le travail, l'amour, etc.) à l'état spontané, brut, ambigu. C'est également dans le quotidien que se prend la décision inaugurale, celle qui commence le moment et qui l'ouvre pour ainsi dire ; cette décision prend en charge une possibilité, la discerne, la choisit entre d'autres possibilités et s'y engage sans réserve. Choix déjà dramatique au point crucial de la décision, en pleine quotidienneté, rien n'apparaît clairement. Comment vouloir absolu ce qui se donne visiblement comme relatif et plus encore comme ambigu ? Le possible et l'impossible n'entrent pas encore en conflit ; ils se mélangent ; la décision ne rencontre pas de limites exactes, fixées à l'avance, bornant le possible et le séparant de l'impossible. Le choix pris, il se trouve que le « sujet » veut l'impossible par rapport à

la quotidienneté ; mais la décision précisément change en proche possibilité l'impossible lointain. Pour la passion prise en charge, l'impossible devient précisément critère de possibilité : elle veut l'impossible ; elle ne risque le possible que pour atteindre l'impossible qui semblait d'abord au-delà même du risque et de l'aventure ; la décision recule effectivement les bornes de l'impossibilité. En ce sens, la décision assume complètement le risque de l'échec ; mais ce qu'elle encourt et prend en charge librement (avec l'idée obscure mais profondément enracinée que par chance ou par volonté elle l'évitera), c'est l'échec terminal, celui qui mettra fin au magnifique trajet du moment. Elle refuse l'échec initial, avortement et caricature de tentative. L'instant de l'échec, dans le moment, a donc la plus grande importance. Il situe le drame — émergence du quotidien ou rechute sans avoir émergé, caricature ou tragédie, fête réussie ou cérémonie douteuse. L'échec en tant qu'inhérent au moment, à sa tentative, à sa folie et à sa grandeur, doit donc se considérer comme « terminus ad quem » et non comme « terminus a quo ». On ne doit pas, pour comprendre et juger, partir de l'échec, mais de la tentative que suit l'échec. S'il y a montée et chute, commencement et fin, le tragique est omniprésent dans le véritable moment. Son accomplissement, c'est sa perte. Nous reconnaissons le mouvement dialectique « totalisation-négativité », ou « aliénéation-désaliénéation-aliénéation nouvelle ».

Le moment ne coïncide pas exactement avec la « situation ». Résultant d'une décision et d'un choix — d'une tentative — le moment crée des situations. En tant que terme général, il les résume et les condense parce qu'il les relie effectivement. Dès lors, elles ne sont plus subies dans le « vécu » banal, mais prises en charge au sein du « vivre ». Nous pouvons tenter de préciser le rapport du moment et de la « situation » en partant de la différence « conjoncture-structure ». La conjoncture, c'est *presque* la situation, et le moment *presque* la structure. Toutefois, dans la conjoncture, il y a moins que la situation, et dans le moment plus qu'une structure. L'être conscient « en situation » vit en proie à une conjoncture extérieure dans laquelle il doit s'insérer ; s'il tente un moment, il y a dès lors dans sa situation une aventure voulue — une série engagée dès le début d'articulations nécessaires dans le temps et l'espace, un ordre et une forme imposés aux éléments prélevés dans la conjoncture. Ce qui constitue proprement et spécifiquement la situation. Nous reconnaissons le concept du devenir interne articulé, tendant

vers une fin propre hors du devenir général, et constitué par une forme librement posée. La possibilité prise en charge et qui va donner un présent particulièrement intense et vécu, se présente d'abord comme forme encore privée de contenu (cérémonial, rituel, règle du jeu, principes de l'activité, etc.), forme à laquelle la décision apporte un contenu, ce qui crée une situation.

Le moment commence et re-commence. Il reprend le moment antérieur (le *même* moment) et, réinvestissant sa forme, le continue après une interruption. Il se déroule selon cette forme : rite, cérémonial, succession nécessaire. Les moments se prêtent ainsi aux formalismes (celui de l'amour, celui du jeu, etc.) mais là où triomphe le formalisme, le moment a disparu. Lorsque le moment se termine, il y a rupture. En ce sens, la théorie des moments rejette (mais en leur assignant une place) aussi bien l'ambiguïté et toute philosophie de l'ambiguïté que les formalismes et toute idéologie de la forme pure.

Le moment remanie, comme le temps, l'espace environnant espace affectif — espace peuplé des symboles retenus et changés en thèmes adoptés (par l'amour, le jeu, la connaissance, etc.). L'espace du moment, comme le temps, est clos par décision constitutive. Ce qui ne s'y inclut pas s'en voit chassé.

La *contemplation* serait-elle un moment ? On peut le contester, on peut le soutenir. De nombreux systèmes philosophiques supposent la contemplation comme moment ou la posent comme telle. Peut-être même toute philosophie se ferme-t-elle sur la contemplation tentée comme moment. La philosophie se définirait ainsi comme structuration intentionnelle du vécu dans la contemplation, unissant en celle-ci valeur et fait, spontanéité et culture. Ainsi définie, la philosophie ne peut plus se maintenir, nous le savons trop bien. Les moments meurent-ils ? Sans doute. La contemplation serait ainsi un moment mort.

Quant au *regard*, ce n'est certainement pas un moment. Se constituer en pur regard, tenter le regard comme moment, regarder avec clairvoyance (quoi ? la vie quotidienne, et d'abord celle des autres), c'est évidemment *tentant*. Le regard, comme fait pratique et social, comme organe sensoriel important, comme forme, semble supporter cette tentative. Puisque le sexe supporte l'aventure, pourquoi pas les yeux ? La décision prise, on devient regard pur, et clair, et clairvoyance voyant et voyeur. D'une extériorité par rapport à ce qui intéresse les gens de la vie quotidienne, on tire force et intérêt. L'échec commence dès le début, et ce n'est pas

un échec tragique, mais une comédie. Le pur regard désincarné et si perspicace qu'il transperce (ou croit transpercer) la chair des autres, c'est une des comédies de notre époque. Perçant et clairvoyant — subjectivement — ce regard fait objectivement partie d'un monde où tout devient spectacle pour tous, sans participation vivante. Or, de cette situation, le pur regard n'a pas conscience. Cet aveuglement le condamne. Il semble qu'il y ait dans la philosophie contemporaine un balancement perpétuel et toujours ambigu entre le regard et la connaissance. Un tel mélange ambigu de connaissance effective et de regard « pur » paraît instable, intenable, insoutenable. Le philosophe, dans la période dépérissante de la philosophie, ne serait-il pas la Belle Ame des temps modernes ?

Ce balancement entre le regard et la connaissance, avec ses oscillations et compensations diverses, caricature l'antique contemplation, qui vécut et mourut. Le regard ne peut prétendre constituer ou « fonder » un moment. Dès le début, il se détruit lui-même, et la possibilité n'est qu'illusion.

Nous ne nous demanderons même pas si la paternité, la maternité, l'amitié, l'honnêteté, etc., constituent des moments. Ces vertus et qualités peuvent susciter des tentatives et des situations. Comme dans le cas du pur regard, et parfois plus ridiculement encore, la tentative dégénère aussitôt. Les moments ne sont donc pas en nombre illimité ou indéfini.

La liste des moments, cependant, ne peut pas se vouloir exhaustive. Complète, elle changerait la théorie en système. Les moments, eux aussi, sont mortels ; en tant que tels, ils naissent, vivent et disparaissent. Il y a place, non seulement pour une liberté, une liberté limitée mais réelle (qui se constitue en structurant, déstructurant ou restructurant la vie quotidienne), mais pour l'invention et la découverte. On assiste aujourd'hui à la formation d'un moment : le *repos*. Avec beaucoup d'ambiguïtés (le non-travail, le loisir) et beaucoup d'idéologies et de technicité (la « décontraction », la détente, le « training autogène », etc.), l'homme moderne — parce qu'il en a besoin — s'efforce de vivre le repos comme une totalité propre, c'est-à-dire comme un moment. Jusqu'ici, le repos se distinguait mal du jeu et de la vie quotidienne hors du travail.

La *justice* se définit tantôt comme une vertu, tantôt comme une institution. Nous y verrions ici un moment, en restreignant — ou élargissant — son concept jusqu'à ce qui se passe dans la quotidienneté et dans la conscience individuelle (celle de l'individu social).



Le moment se constitue à partir de la possibilité d'un acte juger. Cet acte s'accomplit perpétuellement. Sans cesse on juge. Et sans cesse on juge mal, et l'on sait qu'on juge mal, que l'on a des préjugés et de faux jugements, et même que l'on n'a pas le droit de juger. Pratiquement, cet acte est donc à la fois possible et impossible et s'efforce de se vivre comme totalité. Il prélève ses éléments dans la vie quotidienne, qu'il n'accepte donc plus purement et simplement, puisqu'il s'efforce de l'apprécier.

Alors, se proclament un rituel, un cérémonial, c'est-à-dire une forme et à la limite un formalisme. Celui qui juge, c'est-à-dire qui veut juger, *convoque* les actes et les événements, ceux de sa propre vie et ceux de la vie d'autrui (dans laquelle il s'introduit indûment). Sa conscience se solennise, revêt robe rouge et bonnet carré. L'acte incriminé avance devant l'auditoire des passions et des autres actes accomplis, témoins plus ou moins compromis dans l'affaire litigieuse. Celui qui juge fait *comparaître* par devers lui, en tant que juge investi par lui-même (indûment, car il est juge et partie) de ce pouvoir. *Il instruit le procès*, c'est-à-dire qu'il recherche les circonstances et les motivations des actes (et généralement s'y perd). Il procède à l'audition de divers témoins. Puis, il se *prononce* ; il tente d'exécuter le jugement mais ne manque jamais de *faire appel* à des instances supérieures (qui n'existent pas, puisque c'est lui qui a décidé de juger).

Il est aisé de remarquer la coïncidence du cérémonial intérieur, celui de la conscience vertueuse, et du formalisme le plus extérieur, celui de la justice comme institution. Le problème « vertu ou institution » serait donc un faux problème, surmonté par la théorie des moments.

La théorie permet de comprendre comment et pourquoi la justice, dès que conçue, devient un *absolu*. Celui qui aime et qui veut la justice — le Juste — ne veut plus qu'elle, et juge tout selon la justice. Et cependant, il n'arrive jamais à la définir, encore moins à la réaliser. Il détermine la justice par le juste, et le juste par la justice. Il tombe ainsi dans une aliénation spécifique, celle de la conscience morale qui se veut absolue. En d'autres termes, la justice comme but de l'action (et les philosophes fixèrent ce but pour les actions les plus dignes de l'homme) suppose une action qui va bien au-delà de ce but et s'inspire d'autres motifs. La Justice ne peut se réaliser ni même s'approcher par ses propres forces. Sa réalisation implique sa suppression et son dépassement.

Le moment de la justice a donc son aliénation et sa négativité propre. Il renvoie au Juge suprême, celui qui légitimerait et réaliserait la justice, juge toujours invoqué et toujours absent. Il entretient l'image puissante et belle du jugement dernier, qui serait aussi le moment de la destruction du monde (« pereat mundus, fiat justitia »). Dès que l'on juge, on juge sans cesse ; comment ne pas juger ? et cependant « Tu ne jugeras point ». Le juge suprême et dernier, ultime instance, possède seul le droit de juger.

Absolu toujours tenté et toujours inaccessible, le moment de la justice obsède notre époque. D'où l'obsession du procès, si marquée dans les œuvres contemporaines (Kafka, Brecht, de nombreux films, etc.).

Nous proposons de revenir sur ce problème, nous ne placerons pas l'art, ni aucune activité créatrice d'œuvres esthétiques, parmi les moments. Provisoirement, réservons le terme aux activités dont l'œuvre s'inscrit dans le vécu et ne produit pas au-dehors un objet.

6. *Moments et quotidienneté*. Nous n'avons pas encore complètement cerné et précisé ce rapport. Les moments critiquent — en acte — la vie quotidienne et la quotidienneté critique — en fait — les moments paroxystiques. Nous n'avons pas encore épuisé cette réciprocité.

Le moment ne peut se définir ni dans et par le quotidien ni par l'extra-quotidien et l'exceptionnel. Il donne une forme à la quotidienneté, mais cette forme prise en soi et hors du quotidien reste vide. Il impose un ordre au chaos de l'ambiguïté, mais cet ordre pris en soi reste inefficace et sans raison. Le moment n'apparaît pas n'importe quand ni n'importe où. Fête, merveille, mais point miracle, il a des raisons et n'intervient pas sans ces raisons dans la quotidienneté. La Fête n'a de sens qu'en tranchant par son éclat sur le fond terne et morne du quotidien. Elle dépense en un moment ce qu'accumulèrent la patience et le sérieux de la quotidienneté.

Celle-ci ne se réduit donc pas seulement aux « moments nuls », encore que les moments en tant qu'aventure lui échappent. Niveau dans la totalité et précisément privée de totalité, la vie quotidienne ne peut comprendre les actes qui s'érigent en totalité. Ils se mettent à part de la vie quotidienne ; ou plutôt ils tentent de vivre à part, et c'est précisément ainsi qu'ils échouent dans leur splendeur. Les moments se présentent ainsi comme des doubles, tragiquement magni-

fiés, de la vie quotidienne (1). Nous pouvons ainsi comprendre — en les critiquant — les trop célèbres formules de Lukács (sur « l'anarchie et le clair-obscur de la vie quotidienne ») ou de Husserl (sur le flux héraclitéen et informe du « vécu »), sans pour autant privilégier l'art ou la philosophie. Des hommes qui ne sont ni artistes ni philosophes émergent au-dessus de la quotidienneté, dans leur propre quotidienneté, parce qu'ils connaissent des moments amour, travail, jeu, etc.

La vie spontanée n'offre que mélange et confusion connaissance, action, jeu, amour. Par rapport à cette vie, l'homme cultivé tend à séparer ce qui est donné comme mélangé, les éléments ou « formants » de la vitalité spontanée, dont il se servira pour constituer les moments. Il tend d'autre part à unir ce qui se donne séparément à la conscience spontanée (la vie et la mort, la vitalité et le tragique de l'échec). Ainsi la culture ne se détache pas de la nature, selon la théorie des moments. Elle ne se superpose pas non plus à elle. La culture sélectionne ; elle distingue (parfois exagérément jusqu'à séparer et isoler les éléments eux-mêmes dont elle veut se servir, ce qui arrête toute formation plus haute) ; elle unit. Ce lent travail de sélection et d'unification se poursuit dans la vie quotidienne. C'est en elle que les germes des moments trouvent le sol natal.

La nature nous apparaît comme un gigantesque gaspillage d'êtres et de formes, comme une frénésie de création et de destruction. Jeu énorme, tragédie démesurée, elle ne compte pas les échecs, les monstres, les avortements, les réussites. (Et sait-on jamais si les réussites ne sont autres que des monstres favorisés par un hasard ?)

La vie quotidienne impose déjà un certain ordre dans ce chaos, une certaine économie dans ce gaspillage. Par rapport aux activités dites « supérieures » et spécialisées, comme par rapport aux moments, la quotidienneté apparaît ambiguë autant que triviale. Et cependant elle est la spontanéité dont personne ne peut se passer. Et cependant, par rapport à la nature, elle est déjà ordre et beauté, économie de moyens et de fins.

Immédiate et subie par celui qui la vit, la quotidienneté sert de médiation entre la nature et la culture. La lumière fausse qui

1. — Cf. Michel Butor « Le roman et la poésie », *Les Lettres nouvelles*, février 1961, p. 53 et sq. Michel Butor énonce très justement que « l'un des propos du roman sera de rétablir une continuité entre les moments merveilleux et les moments nuls ».

l'éclaire se dissipe et laisse place à la vraie clarté de la critique. En même temps, sa solidité apparente s'ébranle, laisse apparaître la nature et la culture qu'elle relie. La culture qui la maintient dans cette situation se dissout théoriquement, et la nature reprend sa force, mais à distance, loin de l'homme et de l'humain, qu'il s'agit de redéfinir.

La théorie nous permettra de suivre, dans la matière de la quotidienneté, la naissance et la formation des moments, sous diverses dénominations psychiques et sociologiques attitudes, aptitudes, conventions, stéréotypes affectifs ou abstraits, intentions formelles, etc. Peut-être même nous permettra-t-elle d'éclairer les lents chemine-ments souterrains et les étapes à ras de terre du besoin au désir. Mais le plus important, ce sera qu'elle puisse ouvrir la perspective du dépassement, et montrer comment résoudre l'antique conflit du quotidien et de la tragédie, de la trivialité et de la Fête.

FIN DU TOME II



TABLE DES MATIÈRES

PREMIER CHAPITRE. Mise au point	7
CHAPITRE II. Les instruments formels .....	104
1. <i>Axiomes et axiomatisation.</i> — 2. <i>Rôle de l'hypothèse.</i> — 3. <i>Transduction et transducteurs.</i> — 4. <i>La notion de niveau.</i> — 5. <i>Continu et discontinu.</i> — 6. <i>Micro et macro.</i> — 7. <i>Indices, critères, variables.</i> — 8. <i>Les dimensions.</i> — 9. <i>La notion de structure.</i>	
CHAPITRE III. Les catégories spécifiques	183
1. <i>Le concept de totalité.</i> — 2. <i>La notion de réalité.</i> — 3. <i>L'aliénation.</i> — 4. <i>Le vécu et le vivre.</i> — 5. <i>Le spontané.</i> — 6. <i>La notion d'ambiguïté.</i> — 7. <i>Le défi et la défiance.</i> — 8. <i>Espace social, temps social.</i> — 9. <i>La praxis.</i> — 10. <i>Logos, logique, dialectique.</i> — 11. <i>Logique et caractérologie.</i> — 12. <i>Le champ total.</i>	
CHAPITRE IV. Théorie du champ sémantique	278
1. <i>Le champ sémantique.</i> — 2. <i>Les signaux.</i> — 3. <i>Les signes.</i> — 4. <i>Le symbole.</i> — 5. <i>L'image.</i> — 6. <i>Sur quelques confusions.</i> — 7. <i>Les propriétés du champ sémantique.</i> — 8. <i>Conscience et champ sémantique.</i> — 9. <i>Lois du champ sémantique.</i> — 10. <i>Le texte social.</i> — 11. <i>Dialectique, entretien, conversation.</i>	
CHAPITRE V. Théorie des processus (cumulatif et non-cumulatif)	315
1. <i>Critique de la notion de progrès.</i> — 2. <i>L'inégal développement.</i> — 3. <i>Les sociétés non-cumulatives.</i> — 4. <i>Le concept de processus cumulatif.</i> — 5. <i>Généralisation du concept.</i> — 6. <i>Processus non-cumulatifs.</i> — 7. <i>L'illusion pédagogique et culturaliste.</i>	
CHAPITRE VI. Théorie des moments	340
1. <i>Typologie de la répétition.</i> — 2. <i>Moments et langage.</i> — 3. <i>La constellation des moments.</i> — 4. <i>Définition du moment.</i> — 5. <i>Analytique des moments.</i> — 6. <i>Moments et quotidienneté.</i>	