

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

07/04/2004

Remarques au sujet du concept de “vie ordinaire”

Pierre Macherey

L'un des thèmes récurrents de l'ouvrage de G. le Blanc, *Les maladies de l'homme normal* (éd. du Passant, 2004) est la “vie ordinaire”, auquel est entièrement consacré le chapitre onze (p. 165-190). Ce thème s'inscrit dans une nébuleuse sémantique où l'on trouve aussi les expressions “vie commune” ou “vie quotidienne”. Il était déjà au coeur des réflexions de Pascal sur le “divertissement”, et il traversait la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, où étaient recensées des figures, comme celles du maître et du valet, dont les histoires se déployaient à la limite de l'ordinaire et de l'extraordinaire, sur fond de ruse de la raison : mais, si on excepte ces deux références, il n'était guère présent dans la philosophie classique, où il n'occupait au mieux qu'une position marginale, sinon peut-être chez les moralistes qui, justement, n'étaient pas reconnus comme des philosophes à part entière. Il est au contraire devenu central dans la philosophie contemporaine, et ceci surtout depuis la fin du XIXe siècle, où l'explication des mécanismes de la vie psychique, sous les influences croisées, mais non nécessairement convergentes, de Bergson et de Freud, et au moment où a également pris corps l'idée que les faits sociaux pouvaient faire l'objet d'une étude à part entière, a revêtu un tour tout à fait singulier, qui a amené à reconsidérer sous un nouvel angle les problèmes de l'existence humaine en en soustrayant le vécu immédiat aux critères traditionnels de la morale et de la religion. Le *Dasein* heideggerien jeté dans l'univers de la facticité, le cogito nauséux décrit par Sartre, l'univers rigidement codifié des *Mythologies* dont Barthes propose la vision décapante, pour ne citer que ces exemples parmi beaucoup d'autres, sont plongés, voire même enlisés, dans la vie quotidienne dont Henri Lefebvre avait produit une critique radicale qui est l'une des sources du situationnisme de Debord et a aussi inspiré les réflexions de Baudrillard au sujet de la société dite de consommation ; aujourd'hui encore, la tradition phénoménologique trouve son meilleur terrain d'investigation dans une description de cette vie quotidienne dont Michel de Certeau a exposé “l'invention”, en confrontation à la fois avec les thèses développées par Foucault sur la discipline et avec celles développées par Bourdieu sur l'*habitus*. Il y a là, sous des formes qui, bien sûr, peuvent diverger sur le fond, la manifestation d'un intérêt commun, voire même d'une obsession, qui pourrait caractériser en propre les démarches actuelles de la philosophie, dès lors que, ayant reconnu qu'il était définitivement impossible de sortir de la caverne dont elle devait faire son unique site, celle-ci s'est fixé pour objectif prioritaire de jeter les bases d'une anthropologie philosophique dont on ne voit pas comment elle pourrait éluder les problèmes de la vie ordinaire, ce qui suppose qu'elle en épouse aussi étroitement que possible le déroulement et qu'elle en interroge la ou les significations.

Qu'est-ce qui a valu à ce thème de retenir à ce point l'attention ? Sans doute une préoccupation issue de la nécessité dans laquelle s'est trouvée à un certain moment la philosophie de poser la question des conditions de ce que les jeunes hégéliens avaient appelé son “devenir réel”, ce qui suppose la renonciation à se développer dans l'ordre de la spéculation pure et la décision concomitante de trouver les formes de son

incorporation concrète au monde humain de tous les jours, au risque de remettre en question, à l'occasion de ce retournement, son statut séparé de philosophie : ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'intérêt pour la vie quotidienne est devenu prédominant au moment où a été soulevée la question de la fin de la philosophie ; et effectivement, avec l'apparition de cette préoccupation, c'est bien une certaine manière de considérer la philosophie qui prend fin, en même temps que sont créées les conditions d'une relance de la démarche philosophique sur ce tout nouveau terrain. Dans une page célèbre de *La force de l'âge*, Simone de Beauvoir a raconté comment, en 1930, au cours d'une soirée passée dans un bar de Montparnasse à siroter des cocktails, activité éminemment révolutionnaire, Raymond Aron, au retour d'un séjour d'études à Berlin, a déclaré à Sartre : " Tu vois, mon petit camarade, si tu es phénoménologue, tu peux parler de ce cocktail, et c'est de la philosophie ! " Et Simone de Beauvoir décrit ainsi les effets de cette révélation : " Sartre en pâlit d'émotion, ou presque ; c'était exactement ce qu'il souhaitait depuis des années : parler des choses telles qu'il les touchait, et que ce fût de la philosophie. Aron le convainquit que la phénoménologie répondait exactement à ses préoccupations : dépasser l'opposition de l'idéalisme et du réalisme, affirmer à la fois la souveraineté de la conscience et la présence du monde tel qu'il se donne à nous." Cette idée d'une conscience qui se projette en permanence vers le monde auquel elle donne sens, au risque de s'éclater et de se disperser en pratiquant au quotidien une totale connivence avec les formes de sa manifestation, idée qui donnera son contenu à la "Note sur l'intentionnalité" de 1939 dont la portée était celle d'un véritable manifeste philosophique, est, sur le plan de l'expérience particulière auquel elle correspond, représentative du tournant opéré par la philosophie dès lors qu'elle a cherché, non à édifier un monde d'idées abstraites auquel elle serait seule à avoir accès, mais à explorer la réalité concrète d'un monde abordé en commun avec autrui, ce qui était une façon à côté d'autres de rejouer l'exigence formulée par le jeune Marx, lorsqu'il était encore feuerbachien, de faire redescendre la philosophie du ciel sur la terre.

Ceci dit, il y a pour la philosophie d'innombrables façons de se préoccuper de la vie quotidienne et de faire d'elle sa cible principale. On peut, en dépit de leur variété, les ramener à deux orientations principales. D'une part, la philosophie peut se soucier de la vie quotidienne en s'obligeant à en suivre les circonvolutions et en se soumettant passivement à sa diversité, ce qui la conduit à renoncer à l'expliquer ou à la fonder à distance pour se contenter de la décrire en la serrant au plus près de son cours factuel : c'est ce qu'incite à faire Heidegger lorsqu'il trace la figure grise de l'homme du On, voué à l'inauthenticité, qui n'a rien d'autre à accomplir qu'à s'abandonner sans gloire au cours des choses et à pratiquer au quotidien l'oubli de l'être, conforté dans cette démarche par la métaphysique, puisque celle-ci énonce dans un autre langage la fatalité de cette déchéance qui marque sous tous ses aspects la triste et angoissante réalité d'un monde humain trop humain auquel il n'y a pas d'échappatoire envisageable. Mais la philosophie peut aussi, à l'inverse, pratiquer à l'égard de la vie quotidienne un détachement prenant la forme, non d'un désintérêt, mais d'une attention critique, qui rétablit à son égard une perspective active de transformation : ceci suppose que la stabilité que confèrent à la vie ordinaire ses allures régulières, qui attestent, en arrière de son répétitif train-train, la permanence de structures rigides, ne soit qu'apparente, et que l'objectif résumé par la formule "changer la vie" se voie restituer un sens, et un sens au présent, dégagé des illusions attachées à la représentation idéale d'une hypothétique vie future. Ce qui rend philosophiquement prégnante la thématique de la vie ordinaire, c'est précisément qu'elle se déploie entre ces deux pôles d'activité et de passivité, ce qui lui restitue son caractère foncièrement ambigu et révèle les tensions dont elle est porteuse.

Exemplaire de ces tensions est par exemple la manière dont a pu être exploitée à son propos la notion d'impropriété. Le paragraphe 27 de *Sein und Zeit*, qui a donné

lieu à toute une littérature secondaire de plus ou moins bon aloi, se confronte à la question de savoir comment je suis “moi-même” quotidiennement, en dehors de toute idéalisation ou rationalisation de cette expérience débouchant sur la représentation théorique d’un sujet-substance : et la réponse à cette question est qu’alors je suis, non sur le mode de la propriété fixe de moi-même, mais d’une fuyante impropriété (*Uneigentlichkeit*), dans la mesure où le véritable sujet de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*) est, non pas moi en propre, mais “on” (*man*), c’est-à-dire au fond n’importe qui, donc personne, ou encore moi comme un autre, tel qu’il existe sous le regard des autres dont il n’arrive pas à se délivrer, ce qui lui ôte la possibilité d’être lui-même, dans la forme de l’ipséité (*Selbstheit*), donc comme un être qui se retire en soi en se soustrayant à la loi commune par laquelle il est au contraire plongé dans l’anonymat qui l’indifférencie. Or il est tout à fait intéressant de voir cette même notion d’impropriété rejouée dans un sens exactement inverse par quelqu’un comme Michel de Certeau lorsque, dans son travail sur *L’invention du quotidien*, il entreprend de mettre au jour la créativité propre aux formes rusées de l’action commune, dont il retrace les allures en se servant de références aussi disparates à première vue que le texte de Deligny sur *Les vagabonds efficaces*, ou l’étude que Vernant et Dérienne ont consacrée à la *métis* des Grecs : il explique que c’est précisément en raison de son impropriété foncière, qui la voue à explorer les marges d’incertitude de la réalité, que la vie quotidienne échappe en pratique aux fatalités du centralisme disciplinaire et de ses stratégies fermement localisées et vouées à se répéter à l’identique ; à ces dernières, elle oppose en effet, de façon décalée, ses tactiques réélaborées au jour le jour, avec un maximum de souplesse et sans triomphalisme, en évacuant toute prétention à la souveraineté, ce qui la conduit à mettre en place un nouvel ordre, ordre non de la maîtrise mais de la précarité, appelé à être sans cesse renégocié. Cette analyse rejoint d’ailleurs celle développée par Henri Lefebvre, qui, dans le livre qui constitue le troisième volet de sa somme consacrée à une critique de la vie quotidienne, se propose pour programme de “révéler la richesse cachée sous l’apparente pauvreté du quotidien, dévoiler la profondeur sous la trivialité, atteindre l’extraordinaire de l’ordinaire” (*La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard/Idées, 1968, p. 74). Pour résumer ce point, nous voyons donc que, présenter la vie quotidienne sous l’angle de son impropriété, c’est en fait se placer à la croisée des chemins : soit ouvrir la voie qui, sur fond de désespérance, débouche sur sa radicale dévalorisation; soit en préparer la requalification pratique qui permet de faire ressortir sa dimension active, et non passive, et donc de programmer les modalités de sa transformation, qui a en fait toujours déjà commencé.

Il est manifeste que la démarche de Guillaume le Blanc se situe dans la seconde des perspectives ainsi tracées, puisque son livre se conclut de la manière suivante :

“Peut-être est-il temps d’en appeler à un nouvel homme sans qualités, pour qui la vie psychique, en régime créateur, n’est pas un obstacle au sens du réel mais la condition d’approfondissement d’une réalité réinventée par des pratiques de l’ordinaire qui sont autant de contaminations du réel par le possible. A l’appellation d’homme normal, j’oppose les mille et une créations de la vie ordinaire.” (*Les maladies de l’homme normal*, p. 211).

Ressort principalement de cette déclaration l’évocation de la vie ordinaire, non comme régime de fermeture, mais comme lieu ouvert d’éclosion de possibles, où trouve discrètement à prospérer un “homme sans qualités”, *Man ohne Eigenschaften*, on pourrait traduire aussi “homme sans propriétés” ou, en reprise du thème précédent de l’impropriété, “homme impropre”, dont, dirait-on encore dans un autre langage, l’existence précède l’essence, au lieu que son existence soit la réalisation de son essence : c’est-à-dire au fond l’homme moderne, dont la philosophie, avec l’aide des

sciences humaines et de la littérature, s'efforce à présent, par tous les moyens possibles, de traquer la figure évanescence et torve, prisonnière de la contradiction de l'individuel et du social qui est impossible à résoudre définitivement et au rouet de laquelle il est condamné. Par "maladies (au pluriel) de l'homme normal", Guillaume le Blanc entend donc, non les ratés ou les accidents de la normalité, qui viennent abruptement en rompre le cours usuel, mais l'ensemble des frustrations qui, sur fond de mauvaise conscience, conditionnent en permanence une existence d'homme normal, c'est-à-dire la masse des possibles qui ont dû être sacrifiés pour que cette fin soit atteinte : devenir normal au sens d'une existence socialement acceptée et reconnue ; car l'absence de ces possibles hante de façon obsédante, quoique sous forme diffuse, la constitution psychique de tout homme réputé normal, qui du reste pourrait à tout moment cesser de l'être et ne peut manquer d'être d'une manière ou d'une autre hanté par cette inévitable éventualité. Ce que Freud avait appelé "malaise dans la civilisation ou dans la culture", ce serait, en ce sens, le prix qu'il a fallu payer mentalement pour accéder, de façon toute provisoire, à la normalité, sous des formes qui sont foncièrement névrotiques. La vie ordinaire offre en conséquence le terrain où l'homme, simultanément, se conforme à des normes qu'il reconnaît comme étant les siennes et qu'il a même été amené à désirer, puisque, comme l'a montré Judith Butler qui est l'une des principales références sur lesquelles s'appuie G. le Blanc, c'est la condition pour qu'il devienne sujet, et entre en conflit avec ces normes, qu'il supporte sans les souffrir totalement, ou plutôt en souffrant d'avoir à les supporter, obligation à laquelle il lui est de toutes façons impossible de se dérober, à moins de s'exposer à des souffrances plus grandes encore. Guillaume le Blanc se propose donc de comprendre en quoi, dans la vie ordinaire, les normes sont à la fois acceptées et rejetées, l'extraordinaire, qui est aussi l'insupportable, étant au contraire de les accepter ou de les rejeter de manière unilatérale, sans plus laisser aucune place à l'option contraire, alors que celle-ci persiste à travers son refoulement.

Cette façon de voir la vie ordinaire comme champ de réalité à la fois fermé, puisqu'il est structuré d'une manière qui en conditionne la reproduction, comme dirait Bourdieu, et ouvert, puisqu'il continue à laisser place à la considération de possibles, y compris ceux qui ont dû être écartés mais qui n'en subsistent pas moins sous forme de désirs inaccomplis incorporés comme tels à son organisation, est sans doute extrêmement féconde. Elle assigne à la philosophie pour objectif l'exploration de ce système à la fois ordonné et mouvant où prennent place l'ensemble des conduites humaines, ce qui devrait permettre simultanément de les expliquer et de les comprendre, du moins partiellement, en surmontant l'alternative élevée traditionnellement entre ces deux démarches. Elle lui assure par là même les moyens d'opérer sa conversion de philosophie théorique en philosophie pratique, conversion qui va dans le sens de son devenir réel. Mais, ce faisant, elle ne peut éviter de se confronter à une difficulté autour de laquelle tournent toutes les démarches de la philosophie d'après la fin de la philosophie : comment la vie humaine ordinaire peut-elle être reconnue comme étant soumise à la double loi de la permanence, qui soumet sa reproduction à des structures rigides appelées à se répéter à l'identique, et du changement, qui, dans une perspective cette fois d'évolution, rend envisageable la modification de ces structures par le moyen d'une action dont les formes sont à la fois individuelles et sociales, ces deux plans de l'individuel et du social devant toujours rester jusqu'à un certain point décalés l'un par rapport à l'autre ? Quelle place reste à la pratique, et à quelle sorte de pratique ou d'action créatrice, dans un monde humain soumis à des lois qui sont à la fois celles de la nature et celles de la société ? Telles sont les questions de fond sur lesquelles débouche l'intérêt porté à la vie ordinaire et à ses infimes particularités.