

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

29/09/2004

Le quotidien, objet philosophique ?

“Ah! que la vie est quotidienne...”
(Jules Laforgue, *Complainte sur certains ennuis*)

“Quotidien - commun et tiède, tel que demain aussi bien qu'hier.”
(Michel Leiris, *Langage tangage ou ce que les mots me disent*)

Très tôt, l'attitude philosophique a été associée à ce qu'on pourrait appeler, après Bachelard, un imaginaire ascensionnel de l'envol récusant les démarches inverses de l'enfouissement ou de l'immersion : s'évader du monde d'ici-bas, se laisser happer par l'appel lumineux du ciel, et ressentir l'impression d'une chute dégradante lorsque s'impose, en sens inverse, la nécessité de redescendre vers le bas et de rejoindre la sombre et ignoble terre où sont englués les autres, les gens du commun qui n'éprouvent pas ce besoin de prendre de la hauteur, telles sont les émotions et les aspirations qui guident le comportement de cet homme pas comme les autres dont parle le mythe de la caverne, le philosophe, à qui ne viendrait pas l'idée de fouiller à même le sol pour en sonder les arrière-plans souterrains, avec le risque de s'y salir les mains, car il n'a en réalité qu'une seule idée, celle de monter, de s'élever, n'y ayant à ses yeux d'issue viable à son besoin de se libérer des chaînes qui l'emprisonnent que par le haut. Une page célèbre du *Théétète* évoque à ce propos la figure de Thalès qui, déambulant ainsi dans la campagne les yeux levés au-dessus de lui en direction de cet autre monde qui constitue pour lui le vrai monde, ne voit pas le trou creusé sous ses pas, dans lequel, inévitablement, il tombe, au grand amusement de la servante thrace, incapable de percevoir la grandeur de cet incident révélateur dont elle ne retient que l'apparence dérisoire : elle ne peut pas savoir que les philosophes ont choisi en conscience le risque de tomber dans les trous, et de prouver ainsi *a contrario* l'éminence d'une vocation qui les éloigne des contingences mondaines et de leurs vulgaires obligations ou séductions. C'est dans cet esprit que meurt Socrate, empoisonné par les venins que secrète la cité terrestre, Athènes et ses vaines aspirations démocratiques, poisons qui font de lui un mortel plus mortel encore que tous les mortels, mais qui découvre dans cette fragilité dont il assume, dans l'épreuve, toutes les pénibles conséquences une promesse de salut et d'immortalité, et non un signe manifeste d'échec.

Face à cette représentation devenue traditionnelle de la démarche philosophique, prend un relief tout particulier l'anecdote relatée dans les *Parties des animaux* d'Aristote qu'Heidegger cite à la fin de sa *Lettre sur l'humanisme* :

“D'Héraclite, on rapporte un mot qu'il aurait dit à des étrangers désireux de parvenir jusqu'à lui. S'approchant, ils le virent qui se chauffait à un four de boulanger. Ils s'arrêtèrent, interdits, et cela d'autant plus que, les voyant hésiter, Héraclite leur rend courage et les invite à entrer par ces mots : “Ici aussi les dieux sont présents.” (A 5, 645 a 17)

Heidegger commente l'épisode dans ces termes :

“La foule importune et curieuse des visiteurs étrangers est déçue et décontenancée au premier coup d'oeil jeté sur l'endroit où le penseur séjourne. Elle croit devoir le rencontrer dans des circonstances qui,

s'opposant à l'allure habituelle de la vie des hommes, portent la marque de l'exception, du rare et par suite de l'excitant. Dans cette visite, la foule espère trouver, au moins pour un temps, la matière de bavardages divertissants. Ces étrangers qui viennent rendre visite au penseur s'attendent à le surprendre au moment précis peut-être où, plongé dans une méditation profonde, il pense... Au lieu de cela, les curieux trouvent Héraclite auprès d'un four." (trad. fr. R. Munier, éd. Aubier/Montaigne, 1957, p. 141-143)

Ce qui intéresse avant tout Heidegger en cette affaire est qu'elle permet de mettre en valeur l'idée cruciale de "séjour" : la pensée est, à son point de vue, une certaine manière de "séjourner", d'habiter le monde, en dehors de laquelle elle devient inauthentique ; de manière générale, on peut d'ailleurs considérer que la phénoménologie revient à cette forme de pensée qui reconnaît la nécessité de "séjourner" au lieu de se donner la facilité de raisonner à toute vitesse sur les choses du monde à distance et de haut. D'où l'importance, si on veut comprendre la position du penseur, du philosophe, de déterminer quel est son séjour, qui n'est pas une position assignable à l'intérieur d'une cartographie abstraite, du type de celles qu'affectionne généralement la philosophie théorique, avec ses coordonnées idéales, mais un lieu concret, un habitacle, une demeure terrestre, en l'occurrence le sombre local où prend place un four de boulanger, car, aurait déclaré Héraclite, qui ainsi n'aurait pas volé sa dénomination d'"Obscur", de fervent de l'obscurité, "les dieux sont ici aussi présents". Si cette formule reproduit la vraie parole prononcée par Héraclite, son terme le plus important est le "aussi", qui signale que les dieux ne poussent quand même pas l'humilité jusqu'à être uniquement présents dans la tiédeur du four, qui reste pour eux, sinon un refuge de fortune, du moins un lieu de villégiature où ils se gardent de s'incruster, de peur de s'enliser une fois pour toutes dans sa particularité. Car il n'y a pas que les fours de boulanger où les dieux doivent être "aussi présents" : mais c'est le cas, sans exception, de tous les autres endroits où se poursuivent l'ensemble des affaires naturelles et humaines, dans l'espace de la caverne, ce "séjour" qu'il est interdit de chercher à désert, comme sont amenés à l'admettre les philosophes amis des dieux qui, sans redouter de trop faire popote, se sont ainsi habitués à pratiquer leur passion au coin du feu.

Heidegger n'omet pas toutefois de remarquer que, si Héraclite se donne à rencontrer dans la proximité d'un four, ce n'est pas parce qu'il s'y emploie de ses mains à cuire le pain, mais seulement parce qu'il a trouvé à s'y chauffer : et on se le représente rêvant aux sublimes choses de la pensée en promenant ses mains au-dessus du foyer dont il regarde paresseusement danser les flammes. Au coeur du monde où des boulangers cuisent leurs pains, le philosophe se retire en idée, comme Descartes le fera à son tour dans son "poêle", et c'est là qu'on peut le voir, si on peut dire, à l'oeuvre, à l'oeuvre de son désœuvrement d'un type si particulier, qui toutefois a lieu, non pas dans un lointain inaccessible, mais dans la réchauffante proximité des choses d'ici-bas, avec lesquelles il voisine, au risque de s'y brûler, sans cependant se mêler à elles complètement. La notion de "séjour" prend alors sa pleine signification : elle signifie l'obligation que s'impose le penseur de rester auprès, de voisiner, sans chercher ni à monter ni à descendre, en vue de pratiquer ce qu'on peut appeler une culture de la familiarité, qui ne va cependant pas jusqu'à consentir à mettre les mains à la pâte, et donc, comme dira Marx, de s'occuper à transformer le monde, au lieu de se contenter de l'interpréter. Séjourner, c'est donc encore se tenir à l'écart, mais en assumant les risques et les tentations de la proximité : et l'on peut se demander si l'image du philosophe qui, au lieu de se réfugier au haut d'une tour où il est mieux placé pour regarder les étoiles, déclare se sentir parfaitement bien à sa place dans les recoins odorants de la cuisine, où il peut apprécier directement le goût des choses, modifie réellement sur le fond la

représentation de la philosophie comme une activité séparée, qui s'efforce, même lorsque celles-ci se donnent à considérer ensemble et inextricablement mêlées, de distinguer, sinon de dissocier factuellement, les essences des apparences, ce pour quoi elle met en oeuvre les méthodes les plus sophistiquées, comme par exemple celles de la réduction et de la variation eidétiques. Heidegger est gonflé d'exaltation à la vue du four de boulanger, qui évoque pour lui la gloire attachée aux plus humbles activités artisanales : mais, comme Héraclite, il se contente de rester assis à côté de ce four et de le regarder, attitude contemplative et poétique qui est le témoignage d'une familiarité si on peut dire éloignée, évitant de se compromettre en pratique avec les choses de la vie, dont le contact direct continue à écoeurer ; et il n'a en conséquence que mépris pour le vulgaire homme du On qui, comme l'explique le paragraphe 27 de *Sein und Zeit*, promène son "impropriété" (*Uneigentlichkeit*) parmi ces choses qui le font s'échapper à lui-même et à son "propre", et du même coup le conduisent à pratiquer l'oubli de l'être de la façon la plus dégoûtante qui soit, avec ses mains et avec ses pieds.

Anecdote pour anecdote, on peut être tenté de rapprocher de celle concernant Héraclite rapportée par Aristote et montée en épingle par Heidegger, la page de *La force de l'âge* dans laquelle Simone de Beauvoir raconte comment, en 1930, au cours d'une soirée passée dans un bar de Montparnasse, activité éminemment révolutionnaire, à siroter des cocktails, - dans son souci de traquer la vie de la pensée dans ses détails les plus concrets, la dame précise : des cocktails à l'abricot -, Raymond Aron, au retour d'un séjour d'études de 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 ! " Cette révélation, selon Simone de Beauvoir, a eu les effets suivants :

"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 en explorant la présence, au risque de s'éclater et de se disperser en pratiquant au jour le jour une totale connivence avec les formes de sa manifestation donnera son contenu à la "Note sur l'intentionnalité" de 1939 dont la portée était celle d'un véritable manifeste philosophique, et qui se termine ainsi :

"Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, hommes parmi les hommes." ("Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : *L'Intentionnalité*", in *Situations I*, Gallimard, 1947, p. 35)

Une telle déclaration est 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. A vrai dire, la philosophie ne s'était jamais complètement désintéressée de ce monde de la vie ordinaire, ne serait-ce que parce qu'elle y a trouvé un répertoire inépuisable de matériaux de base pour élaborer ses métaphores : mais on peut admettre qu'elle a effectué une mutation importante lorsqu'elle a reconnu à ce monde d'ici-bas la qualité d'un "séjour", séjour ordinaire dont elle devait renoncer à s'éloigner, ce qui revenait pour elle à s'accommoder du clair-obscur de la caverne de manière à y projeter un maximum de lumière, sans chercher à voir plus loin, à regarder au-delà vers le haut,

n'y ayant rien au dehors de la caverne, sinon peut-être l'abîme du néant devant la vide noirceur duquel reculent horrifiées les prétentions de la pensée.

Dans cette mutation, la démarche propre à la phénoménologie, ou peut-être faudrait-il dire, au pluriel, aux phénoménologies, car, même chez Husserl, il y a sans doute plus d'une phénoménologie, a joué un rôle important, voire même crucial, comme en témoignent les références qui viennent d'être faites à Heidegger et à Sartre. Toutefois, cet espace nouveau, ce "séjour", les phénoménologues n'ont pas été les seuls à l'aborder et à l'occuper, comme en témoigne l'expérience de pensée menée, de Wittgenstein à Cavell, par les philosophes du langage et de la vie ordinaire qui, en suivant d'autres voies, précisément en prenant appui sur l'analyse des allures du langage, y sont aussi arrivés. Surtout, même si la thématique d'une philosophie plus proche des choses et des usages a pris, au cours du XXe siècle, une brûlante actualité, il ne faut pas oublier qu'elle s'inscrit dans une perspective bien antérieure, qui remonte au moins au moment où, à la fin du XVIIIe siècle, a été soulevée la question de la fin de la métaphysique, ce qui, apparemment, constitue un véritable point de rupture et clôt toute une époque de l'histoire de la pensée qui avait commencé avec les Grecs, ou tout au moins avec Socrate et Platon, puis Aristote. Que reste-t-il à la philosophie lorsque commence à lui être contesté le droit à réfléchir sur l'être en tant qu'être, et par là se constituer en forme souveraine de spéculation, à laquelle revient la responsabilité de dire le dernier mot de l'ordre du monde ? Etant démise de la prétention qui était la sienne de délivrer des interprétations de la réalité qui en révèlent les principes fondamentaux, les causes dernières, l'ordre caché, sous l'autorité d'un principe suprême, donc dans un horizon théologique, n'est-elle pas du même coup condamnée à disparaître et à céder la place à des modes d'investigation à la fois plus modestes et mieux délimités, comme va lui en adresser abruptement l'injonction, au cours du XIXe siècle, un scientisme positiviste élémentaire ? Quelles sont pour la philosophie les conséquences du désenchantement du monde ? N'a-t-elle plus alors d'autre "objet" que la rumination, morose ou triomphante, de la finitude, et plus précisément de la finitude humaine ? On peut supposer que, dans ces conditions, étant privée de la possibilité de poursuivre la démarche d'une onto-théologie, dont Hegel aurait été le dernier grandiose représentant, la philosophie entre dans une nouvelle ère, qui constitue proprement son époque anthropologique, où prennent place les démarches de ce que le père de Lubac a appelé "l'humanisme athée". Le nouvel objet de la philosophie, c'est-à-dire la cible principale à laquelle elle rapporte ses investigations, c'est alors l'homme, comme réalité finie, qui n'est pas, ou qui n'est plus essence représentative d'un genre commun, mais constitue un pouvoir solitaire d'exister devant être pensé pour lui-même dans sa contingente facticité : la question est du même coup soulevée de savoir jusqu'à quel point peuvent être repoussées les limites imparties à cette finitude humaine, ce qui, en puissance, la dote d'une dimension dynamique, expansive et non unilatéralement restrictive.

Précisons la portée de cette anthropologie philosophique vers laquelle semblent converger alors les principaux intérêts de la pensée. Elle ne s'assigne pas uniquement pour objectif de répondre à l'ancienne question traditionnelle "Qu'est-ce que l'homme ?", en vue de dégager les traits d'une nature humaine immuable dont les caractères seraient une fois pour toutes fixés à l'intérieur de l'ordre des choses. Mais elle fait passer au premier plan de ses préoccupations l'examen des relations que l'humain établit avec un monde qu'il ne cesse de requalifier au cours des échanges qu'il entretient avec lui, sous les deux formes complémentaires et concurrentes à travers lesquelles ce dernier se présente à lui, qui sont celle de la nature, ou monde des choses, et celle de l'histoire, ou monde des hommes. Si l'homme est un être fini, et même

constitue le représentant par excellence de la finitude, dans la mesure où il est capable de la penser, et par là de l'assumer et pour une part de la maîtriser, en "roseau pensant" qu'il est, comme le dit Pascal, ce n'est pas en tant qu'il se présente comme une entité séparée, vouée à l'abstraction par sa nature de partie indépendante, détachée d'un ensemble avec lequel elle aurait perdu toute forme de lien et dans lequel elle subsisterait comme un empire dans un empire : mais c'est dans le cadre du rapport mouvant qu'il entretient avec son milieu d'existence, dans lequel se trouvent aussi les autres hommes, milieu qu'il entreprend avec eux, à ses risques et à ses frais, de transformer de manière aussi à parvenir, par son intermédiaire, à se transformer soi-même, en aménageant sa condition, c'est-à-dire en cherchant à devenir homme autrement, et par là à "changer la vie", du moins autant que cela est possible.

C'est la raison pour laquelle la philosophie qui a pris pour pôle d'intérêt dominant cette dynamique potentielle d'humanisation, dont le point d'application est la relation que l'homme entretient avec le monde, et non l'homme ou le monde pris séparément l'un de l'autre, cesse d'être prioritairement philosophie théorique pour devenir philosophie pratique, axée sur la considération de l'action humaine et des puissances de changement dont elle dispose : cette action se présente comme action historique concernant, non des individus isolés, mais des communautés organisées dont la cohésion est en permanence à renégocier, sans garanties, en l'absence d'un fondement *a priori*, et en rapport à des valeurs privées de tout caractère d'éternité, sur un plan d'immanence où il n'y a plus de distinction nette entre nécessité et contingence, puisque la nécessité doit s'y inventer, au fil des luttes et des travaux humains, à même les formes qui lui sont prescrites par l'ordre ou le désordre de la contingence.

La prise en compte par la philosophie de ce rapport pratique et historique au monde qui définit l'humain en le destituant de son essence arrêtée, par laquelle serait fixée une fois pour toutes sa position à l'intérieur d'un ensemble dont le principe lui échappe, coïncide, Foucault l'a démontré de manière convaincante, avec l'avènement des sciences humaines, qui élaborent les systèmes catégoriels permettant d'identifier et d'analyser les diverses figures prises par ce rapport. En entrant en dialogue et en compétition avec ces nouvelles sciences, dont les démarches tendent à l'objectivité, et par là même s'orientent dans le sens d'une pérennisation des rapports humains, la philosophie se donne pour objectif de soumettre leurs résultats à un examen critique qui, en sens inverse de leur tendance spontanée, s'efforce de déverrouiller les nouveaux ordres qu'elles tentent d'instaurer, ce qu'elle fait tout en entérinant les acquis, d'où elle tire une stimulation pour reposer à de nouveaux frais la question de la place de l'homme dans le monde, place qui n'est saisissable que dans la lancée et dans le sillage de ses perpétuels déplacements, dont la possibilité reste en permanence ouverte.

Résumons : les maîtres mots de la nouvelle anthropologie philosophique ainsi mise en place seraient : "histoire", "pratique" et "critique", qui soulignent les préoccupations que privilégie la philosophie, dès lors qu'elle a renoncé à la possibilité de percer les secrets d'un ordre divin dans son principe, entreprise dont elle a perçu le caractère fallacieux, ce qui lui a permis de surmonter la déception liée à son abandon.

Au point de vue de Foucault, cette période anthropologique de la philosophie aurait atteint à présent ses limites, et c'est ce qui permet d'en effectuer la synthèse et d'en reconnaître les caractères d'un point de vue récurrent, ce qui est encore une façon, assez inattendue il est vrai, de rejouer la devise hégélienne selon laquelle la connaissance prend son essor à la tombée du jour, lorsque le processus dont elle délivre les clés est définitivement accompli. Toutefois, on peut sérieusement se demander si, aujourd'hui, la philosophie est réellement prête à sortir, et prête de sortir de son moment anthropologique, ce qui soulève la question de savoir si, l'histoire de l'humanité étant

parvenue à ses fins et étant de ce fait révolue, elle a un avenir post-anthropologique ou post-historique, comme l'ont soutenu les idéologues de la postmodernité dont Foucault, consciemment ou à son insu, a préparé les démarches et, si on peut dire, fait le lit. On peut estimer qu'il serait risqué, et finalement inapproprié, d'adopter sans ambiguïté à cet égard une position tranchée. Que le destin de la philosophie soit actuellement marqué par l'incertitude n'est pas à prendre au sens d'une défektivité, qui en invaliderait les démarches ; mais sa chance principale de survie consiste peut-être dans le fait de cultiver cette incertitude, en prospectant l'entre-deux propre au moment où une époque de la vie et de la pensée se dirige vers sa limite, sans toutefois l'avoir atteinte et sans avoir *a fortiori* les moyens de la dépasser en passant de l'autre côté. Notre actualité serait précisément marquée par cette ambiguïté, qu'il ne faut pas se hâter de dissiper, mais dont il faut chercher à explorer et à exploiter les possibilités.

Formulons à ce propos une hypothèse : la philosophie serait pour nous parvenue au moment où elle doit être avant tout philosophie, précisons tout de suite : philosophie critique, de l'ordinaire et du quotidien. Cette thématique, focalisée sur les exigences propres à la vie commune, n'est pas absolument inédite, sans doute. Elle était déjà au coeur des réflexions de Pascal sur le "divertissement", et elle traversait la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, où étaient recensées des figures, comme celles du maître et du valet, dont les histoires, les luttes et les travaux, 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, elle n'était guère présente dans la philosophie classique, où elle 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. Elle a occupé une place de plus en plus importante 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 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 fixée 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 les incidences 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 a commencé à devenir prédominant au moment où a été soulevée la question de la fin de la philosophie ; et effectivement, avec la montée en puissance 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.

Lyotard avait conclu dans cet esprit son petit ouvrage sur *La phénoménologie* (Que sais-je ?, PUF, 1954) :

“Si Merleau-Ponty reprend à son compte la célèbre formule de Marx “Vous ne pouvez supprimer la philosophie qu’en la réalisant”, c’est parce que la Phénoménologie lui paraît signifier justement une philosophie *faite réel*, une philosophie supprimée comme existence séparée.” (p. 126)

Ceci était une allusion à un article de Merleau-Ponty, “Marxisme et philosophie” (repris dans *Sens et Non-sens*, Nagel, 1948), où celui-ci s’efforçait, contre les interprétations abusives qui le dénaturent, de restituer une véritable figure du marxisme qui la rapproche de la phénoménologie. Il était ainsi conduit à formuler le programme d’une philosophie “mondaine” de la vie quotidienne, programme autour duquel se nouait, à son point de vue, l’accord entre phénoménologie et marxisme. Ce programme renouvelle sur le fond la question du rapport entre l’être et la pensée, ou entre la réalité économique et les représentations idéologiques, comme le confirment ces passages de l’article :

“ L’économie d’un temps suscite une idéologie parce qu’elle est vécue par des hommes qui cherchent à se réaliser en elle; en un sens, cette économie limite leurs vues, mais en un autre sens elle est leur surface de contact avec l’être, leur expérience, et il peut leur arriver, comme il est arrivé à Marx lui-même, de ne pas la subir seulement, mais de la comprendre, et par là de la dépasser virtuellement. La philosophie ne serait fautive qu’en tant qu’elle resterait abstraite, s’enfermerait dans les concepts et dans les êtres de raison et masquerait les relations interhumaines effectives. Même alors, tout en les masquant, elle les exprime, et le marxisme n’entend pas se détourner d’elle, mais déchiffrer, la traduire, la *réaliser*. “C’est... à juste titre qu’en Allemagne le parti politique pratique réclame la négation de la philosophie. Son tort consiste... à s’arrêter à cette revendication qu’il ne réalise pas et ne peut pas réaliser sérieusement. Il se figure effectuer cette négation en tournant le dos à la philosophie et en lui consacrant, à mi-voix et le regard ailleurs, quelques phrases banales et pleines de mauvaise humeur.. En un mot : vous ne pouvez supprimer la philosophie sans la réaliser” (Marx, *Introduction à la critique du droit hégélien*). Le *cogito* n’est pas faux sinon en tant qu’il se sépare et brise notre inhérence au monde. On ne le supprimera qu’en le réalisant, c’est-à-dire en montrant qu’il est éminemment contenu dans les relations interhumaines.” (p. 233-235)

Montrer que le *cogito* est “éminemment contenu dans les relations interhumaines”, - Merleau-Ponty ne va cependant pas jusqu’à dire qu’il a sa vérité dans les rapports sociaux -, cela a été en gros, après 1945, le programme de l’existentialisme français, avec sa prétention d’être “la philosophie de notre temps”, dont elle aurait exploré toutes les potentialités, en vue de “réaliser” la philosophie, c’est-à-dire de l’arracher à la fatalité de la spéculation

Ceci dit, il y a pour la philosophie d'innombrables façons de se réaliser en se préoccupant 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 ses mouvements incessants, 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 jour le jour 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, sinon en prenant ses distances, comme le font le penseur et le poète qui "séjournent" auprès du four du boulanger en se gardant d'y mettre la main. 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.

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, 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 ou de transformation, 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, dont on peut penser qu'il pourrait constituer l'objet actuel de la philosophie.

Les contours de cet objet pris dans l'ensemble de ses potentialités sont particulièrement difficiles à cerner. Il y a en effet dans la réalité vécue du quotidien une

dimension d'équivocité impossible à éradiquer, qui condamne ce quotidien au statut d'un quasi objet, non susceptible en tout cas d'un abord frontal : d'où cette conséquence que, s'engager dans la voie d'une philosophie du quotidien, c'est prendre le risque de penser l'instable, le mouvant, le flou, où ne s'opèrent que des synthèses partielles, aussitôt remises en cause, et dont les résultats ne peuvent aisément faire l'objet d'une synthèse globale. Le monde de la vie quotidienne s'offre en effet à la fois comme un ordre centré ("normal"), où l'attendu domine, et comme un système à la marge, où il y a toujours place pour de l'inattendu : c'est-à-dire que tradition et innovation y sont en confrontation permanente. De ce point de vue, le quotidien, ce n'est pas exactement la même chose que l'ordinaire, c'est-à-dire un ensemble systématique de pratiques soumises à des régularités figées : le quotidien est en effet exposé en permanence au risque de l'irrégularité, qui, sans transition, le fait basculer dans l'extraordinaire. De là une permanente co-présence de l'accoutumé et de l'insolite, source de surprise et de tension, qui fait la trame du quotidien, où certitude et incertitude sont inextricablement mêlées.

Cette tension peut également être présentée de la manière suivante. La vie quotidienne, ou ce que nous convenons d'appeler tel, car il n'y a certainement pas de vie quotidienne en soi, se déploie entre deux pôles qui sont ceux de l'abstrait et du concret poussés l'un et l'autre à l'extrême. D'une part, la vie quotidienne est faite de stéréotypes répétitifs, que leur retour lancinant contribue paradoxalement à rendre irréparables, tant ils se fondent dans la grisaille des comportements coutumiers ; et en même temps elle est un monde coloré et même bigarré, ouvert à des sollicitations indéfinies de variation, de changement, même si celles-ci s'opèrent le plus souvent de façon imperceptible. Autrement dit, elle est à la fois soumise à la loi de l'*habitus*, et ouverte à une créativité sans limites, avec cette réserve toutefois que cette créativité n'est pas cumulative, ne s'inscrit pas fatalement dans une perspective d'amélioration ou de progrès, mais reste au stade d'une expérience souvent infinitésimale de l'inhabituel, de l'ordre d'un je-ne-sais-quoi, qui est valorisé et apprécié comme tel. En d'autres termes, la vie quotidienne est le plan où s'effectue une rencontre de l'universel et du particulier qui, au lieu de les placer en continuité et en accord l'un avec l'autre, prend la forme d'une collision exposée, sur fond d'inquiétante étrangeté, aux plus soudains renversements : cette rencontre rend du même coup manifeste, en les réunissant, en les choquant l'un contre l'autre, l'impossibilité d'une synthèse entre l'universel et le particulier, qui sont renvoyés dos à dos. C'est pourquoi, disons le en passant, on ne voit pas comment une philosophie de la vie quotidienne pourrait avoir un point de vue autre que nominaliste

Autre cause d'équivocité : la vie quotidienne est prise entre les deux exigences de sens contraire : d'une part celle d'un devenir objectivant (réification), renforcé par le fait que la vie quotidienne représente un monde investi, envahi par des objets, où les rapports interindividuels passent inmanquablement par la médiation d'objets qui ne sont pas seulement du subjectif objectivé, mais représentent une sorte de point limite et de point aveugle du processus d'objectivation (cf. les "Choses" dont Pérec a fait tout un roman) ; et, d'autre part, celle d'une reprise en charge subjective, ce qui la situe sur le plan du vécu, et du vécu le plus personnel. D'où la question : à quel point de vue faut-il se placer pour diagnostiquer le caractère "quotidien" de certains aspects de la vie sociale, dont cette catégorie de la quotidienneté est censée faciliter la synthèse en ciblant l'attention sur le quotidien du quotidien ? Le quotidien est-il, en tant que conscience ou demi-conscience de quotidienneté, de l'ordre de la représentation, ou bien constitue-t-il une dimension réelle du monde précédant l'appréhension que l'on peut en avoir ? La démarche d'une ontologie du quotidien a-t-elle un sens ? Et, en entreprenant une telle

démarche, ne prend-on pas le risque de réactiver l'alternative du subjectif et de l'objectif ?

Pour toutes ces raisons le quotidien est susceptible d'approches contrastées, entre lesquelles il est difficile de déterminer un point de convergence. On peut le prendre à plat, en soulignant ce qu'il comporte de routinier, et d'insignifiant, ou en creux, en décelant au coeur même de l'insignifiant une charge, et même un surcroît de sens. Pascal explique dans les *Pensées* que l'art de placer la balle, qui, comme toutes les autres figures du divertissement, témoigne de la futilité des comportements humains, est porteur, si on l'examine de plus près d'une signification transcendante : il exprime sur le fond le refus de se tenir seul en repos dans une chambre, où l'angoisse de la mort empoigne d'une façon qui rendrait la mort effective presque désirable, pour autant qu'elle délivrerait de l'étreinte de cette angoisse et du profond ennui dont celle-ci est la cause. Vu horizontalement, à ras de terre, l'art de placer la balle, s'inscrit dans une recension des coutumes ordinaires de la vie, où il occupe sa place, et, une fois catalogué, est enfermé dans sa particularité. Mais, vu en plongée, dans une perspective de transcendance, il se révèle avoir une portée générale, ce dont Pascal s'autorise pour parler du divertissement en tant que tel, et non seulement des divertissements pris dans leur indéfinie variété : sans le savoir, celui qui se consacre à un tel exercice, met en jeu son destin d'être fini, condamné à disparaître dans l'immensité du monde naturel et à se fondre dans son vide. Et ainsi, comme dit Pascal, "nous sommes au rouet" : au rouet de la misère et de la grandeur, au rouet de l'ordinaire et de l'extraordinaire, qui donnent ensemble et concurremment sa loi à la vie quotidienne.

Dans cette surprenante intrication du particulier et de l'universel, Hegel diagnostique la manifestation d'une ruse de la raison. Dans un esprit voisin, Michel de Certeau, dans son travail sur *L'invention du quotidien*, 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 Détienne ont consacrée à la *métis* des Grecs : il explique que c'est précisément en raison de son caractère déviant, 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 reproduire à l'identique ; à ces dernières, elle oppose en effet, de façon décalée, ses tactiques réélaborees 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 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). L'extraordinaire de l'ordinaire : ce serait peut-être la meilleure définition possible de la vie quotidienne, celle qui prend en compte sa contradiction fondamentale.

Le livre de Guillaume le Blanc, *Les maladies de l'homme normal* (éd. Le passant ordinaire, 2004), dont Katia Genel a donné une présentation au cours de la séance du 7/4/2004 de "La philosophie au sens large", a précisément pour fil conducteur cette contradiction qui, de l'intérieur, travaille la vie quotidienne. Ce 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 de cette déclaration l'idée que la vie ordinaire est aussi un lieu ouvert d'éclosion de possibles, où trouve discrètement à prospérer un "homme sans qualités", *Man ohne Eigenschaften*, 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, 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 inévacuable 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 le montre Judith Butler dans son livre *La vie psychique du pouvoir* (trad. fr., éd. Leo Scheer, 2002) qui a été présenté au cours de la séance du 7/5/2003 de "La philosophie au sens large", et 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, étant exclu 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.

Voir sous cet angle la vie quotidienne, c'est donc se placer à la croisée des chemins : soit ouvrir la voie qui, sur fond de désespérance, débouche sur sa radicale dévalorisation; soit en préparer en pratique la relève, ce 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, avant même qu'on puisse assigner à cette transformation un sujet de l'initiative duquel elle dépende.

Alors, comment penser le quotidien ou du moins commencer à le faire ? Et comment discerner en lui les caractères de sa quotidienneté, en préservant leurs deux dimensions corrélatives de la particularité et de la généralité ? En vue d'introduire à un tel examen, on proposera tout d'abord d'identifier certains présupposés théoriques d'une réflexion sur la quotidienneté en prenant appui sur des concepts empruntés à la tradition philosophique : le divertissement (Pascal), la ruse de la raison (Hegel), la réalisation de la philosophie (Marx), le monde de la vie (Husserl). Ensuite, on examinera les conditions d'un abord de la quotidienneté par les sciences sociales chez

des auteurs comme Weber, Simmel, Schütz et Goffman. On prendra également en compte le projet freudien d'une psychopathologie de la vie quotidienne qui traque le sens dont sont porteurs ses incidents les plus mineurs en apparence : car la vie quotidienne est précisément faite de ces détails que leur infimité n'empêche pas d'être révélateurs. On s'intéressera d'autre part au traitement littéraire de la vie quotidienne, d'abord à partir de la question du réalisme revue à la lumière du concept de "réalisme sérieux" introduit par Auerbach dans son ouvrage *Mimésis*, qui amène à relire sous un éclairage tout nouveau les grands écrivains "réalistes" du XIXe siècle, Balzac et Flaubert, ensuite en étudiant la tentative de resacralisation du quotidien chez Breton et Leiris, puis en examinant la démarche de Pérec tout entière ordonnée au projet d'une écriture du quotidien, et enfin en proposant une lecture des tout récents ouvrages de Bruce Bégout, *Zéropolis* et *Lieu commun*, qui articulent expressément une réflexion à caractère philosophique sur le problème de la quotidienneté à des descriptions stylisées relevant de l'écriture littéraire. Enfin, on abordera la vie quotidienne dans la perspective propre à une philosophie critique à partir de lectures des *Minima Moralia* d'Adorno, de la *Critique de la vie quotidienne* d'Henri Lefebvre, des *Mythologies* de Barthes, de *La société du spectacle* de Debord, et de *L'invention du quotidien* de Michel de Certeau, qui ont en commun de tenter de porter sur la vie quotidienne un regard dialectisé ou dialectisant. On aura ainsi, du moins peut-on l'espérer, sinon fait le tour de la question, qui par définition déborde les cercles dans lesquels on prétendrait l'enfermer, du moins esquissé une problématisation de ses enjeux, qui ne peuvent laisser indifférente une philosophie au sens large.

Copyright Pierre Macherey