

# la somme et le reste

Études lefebvriennes - Réseau mondial

## UN ÉVÈNEMENT

Il n'est pas si courant, en France, qu'une thèse universitaire soit consacrée à l'œuvre d'Henri Lefebvre pour que cela ne soit signalé. L'intérêt et l'originalité, pour moi, de ce travail sont l'affirmation que Lefebvre n'a pas écrit des études parcellaires (plus de 60 ouvrages) – une suite de « moments ? » – mais un ensemble cohérent. Pour Alessandra Dall'Ara, auteur de la thèse venue d'Italie, Henri Lefebvre « est le premier philosophe contemporain qui a démontré dans une œuvre unitaire l'importance historique fondamentale de la vie quotidienne comme base du fonctionnement de la société entière ».

Pour Lefebvre, dit-elle, la vie quotidienne est « le centre de sa pensée, le fil conducteur qui parcourt et unit toutes ses œuvres », de *La conscience mystifiée* au *Contrat de citoyenneté*.

Dans ce numéro de *LA SOMME ET LE RESTE* est donc d'abord publié non pas ce qui pourrait être considéré comme un résumé de la thèse mais plutôt comme un coup de projecteur jeté sur celle-ci. On pourra y lire également un autre travail d'Alessandra Dall'Ara consacré au parcours des deux philosophes – frères ennemis ? – Jean-Paul Sartre et Henri Lefebvre. Ce qui en ces temps de commémoration du centenaire de la naissance du premier et d'oubli du second par la plupart des médias et des « élites » n'est pas sans être significatif. Même *LES LETTRES françaises* participent, dans un dossier volumineux consacré à Jean-Paul, en date du 24.05.2005, à cette mise au rancart d'Henri. Ignorance ou volonté délibérée d'ignorer ? « Les deux, peut-être, mon général », ce qui serait dans l'air du temps.

On trouvera enfin, dans ce numéro, la table des matières de la thèse d'Alessandra Dall'Ara. Thèse que l'on peut se procurer de la manière suivante :

Il suffit de m'en envoyer la demande, que je communiquerai à l'auteur de la thèse, à l'adresse suivante :

Armand Ajzenberg – 24 avenue du Clos Prieur – 77150 Férolles-Attilly – France

Cette thèse a évidemment un coût. Il est de 13 Euros + frais d'expédition. Ceux-ci sont donc à ajouter aux 13 E. Ils sont de 4 Euros pour la France, de 11 Euros pour les Pays européens et de 18 Euros pour les Pays d'Amérique Latine (dans ces derniers cas de figure, peut-être vaut-il mieux en commander un exemplaire et le reproduire sur place ?) Les chèques sont à faire à l'ordre d'Alessandra Dell'Ara.

Armand Ajzenberg

## Sommaire

- Alessandra Dell'Ara : Henri Lefebvre – La vie quotidienne, « mère-terre » de la Société moderne 1
- Alessandra Dall'Ara : L'existentialisme et le marxisme – Les parcours divers de Jean-Paul Sartre et Henri Lefebvre 9
- Alessandra Dall'Ara : table des matières de la thèse 16

## la somme et le reste

Revue éditée avec la participation d'Éspaces Marx

Diffusée par courrier électronique

Tél. : 01 60 02 16 38

E mail : Pensee [lefebvre@aol.com](mailto:lefebvre@aol.com)

Site Internet :

[www.Espaces-Marx.eu.org/SomReste](http://www.Espaces-Marx.eu.org/SomReste)

Animateur de la revue : Armand Ajzenberg

Rédacteurs(trices) – correspondants(antes) :

Ajzenberg Armand (F), Andrade Margarita Maria de (Brésil), Anselin Alain (Martinique), Beaurain Nicole (F), Benyounes Bellagnes (F), Bihr Alain (F), Carlos Ana Fani Alessandri (Brésil), Damiani Amélia Luisa (Brésil), Devisme Laurent (F), Gromark Sten (Suède), Guigou Jacques (F), Hess Rémi (F), Joly Robert (F), Kofman Éléonore (Royaume Uni), Labica Georges (F), Lantz Pierre (F), Lenaerts Johny (Belgique), Lufti Eulina Pacheco (Brésil), Magniadas Jean (F), Martins José de Souza (Brésil), Matamoros Fernando (Mex.), Montferran Jean-Paul (F), Müller-Schöll Ulrich (Allemagne), Nasser Ana Cristina (Brésil), Öhlund Jacques (Suède), Oseki J.H. (Brésil), Péaud Jean (F), Querrien Anne (F), Rafatdjou Makan (F), Sangla Sylvain (F), Seabra Odette Carvalho de Lima (Brésil), Spire Arnaud (F), Sposito Marília Pontes (Brésil), Tosel André (F).

## Alessandra Dall'Ara

### Henri Lefebvre : la vie quotidienne, "mère-terre" de la société moderne.

Dans la pensée philosophique, littéraire et dans la culture en général la *vie quotidienne* a été généralement considérée et analysée comme la sphère de la praxis, des activités pratiques, habituelles ainsi que des faits ordinaires constituant la partie "la moins intéressante" de l'existence humaine.

Dès le XIX<sup>ème</sup> siècle, les poètes et les hommes de lettres ont essayé de transfigurer esthétiquement le quotidien dans leurs oeuvres et de le sublimer avec leur art, en mettant en lumière les faits les plus insolites et bizarres, pour trouver, comme Baudelaire, "l'extraordinaire dans l'ordinaire" et pour transformer un "règne de la banalité" en un objet d'intérêt littéraire.

Même la plupart des philosophes et des intellectuels de profession, considérant la vie quotidienne comme la sphère inférieure des activités vulgaires ou du "*vulgus*", ont maintenu leur réflexion loin de la praxis et de la réalité quotidienne, au niveau de la spéculation métaphysique et des développements conceptuels.

Aujourd'hui encore, dans le sens commun et dans les conceptions courantes, la vie quotidienne est généralement considérée comme une sphère sociale secondaire et est subordonnée, par exemple, à l'économie, à la politique, à la technique, aux sphères sociales qui sont considérées, selon la mentalité bourgeoise, comme "supérieures", comme les moteurs du progrès social.

Henri Lefebvre (Hagetmau, 1901- 1991) est le premier philosophe contemporain qui a démontré dans une oeuvre unitaire l'importance historique fondamentale de la vie quotidienne comme base du fonctionnement de la société entière.

Après la théorie de Freud sur le sexe comme premier fondement de la nature de l'homme et après la théorie de Marx sur le travail comme fondement du système économique capitaliste, Henri Lefebvre démontre dans une théorie philosophique, critique et dialectique, que la *vie quotidienne* est le premier

fondement, le moteur de la société tout entière.

À la différence des études occasionnelles ou à caractère spécialisé qui ont été produites sur la vie quotidienne par de nombreux philosophes contemporains, de différents courants de pensée, Lefebvre n'a jamais abandonné la réflexion sur la vie quotidienne, qui a constitué pour lui non pas un objet d'intérêt temporaire mais le centre de sa pensée, le fil conducteur qui parcourt et unit toutes ses oeuvres, des premières, comme *La conscience mystifiée* (1933-1935), aux trois tomes de la *Critique de la vie quotidienne* (1947, 1962, 1981), dont le troisième a pour sous-titre "*Pour une métaphilosophie du quotidien*", jusqu'à la *Métaphilosophie* (1964) et aux dernières oeuvres sur la modernité et sur l'urbain, parmi lesquelles *La vie quotidienne dans le monde moderne* (1968), *La révolution urbaine* (1970), *Le droit à la ville* (1er tome 1968), *Le Manifeste différentialiste* (1970), *Le contrat de citoyenneté* (1990).

Il est important de souligner, en premier lieu, que cette oeuvre globale et unitaire sur la vie quotidienne, monumentale par son ampleur – plus de 60 ouvrages – n'est pas l'oeuvre spéculative d'un "philosophe pur" ou d'un intellectuel traditionnel, dont les analyses se développent sur le plan théorique de la pensée et de la raison abstraite, en restant donc "extérieures" à la vie réelle.

L'oeuvre de Lefebvre se fonde, au contraire, sur l'analyse historique et scientifique de la vie quotidienne, qui consiste à relier la pensée à la réalité, le conçu au vécu, et à vérifier objectivement les concepts sur la base de la vie et des rapports sociaux, pour les actualiser, enfin, à la lumière du "nouveau" qui s'est produit dans la société par rapport au passé, puisque l'histoire évolue et la pensée philosophique, comme Lefebvre le montre, doit évoluer avec elle.

Dans le panorama hétérogène des études et des oeuvres philosophiques sur le quotidien qui ont été produites par de nombreux penseurs contemporains, la *théorie critique* de la vie quotidienne élaborée par Henri Lefebvre marque un progrès dans la connaissance, car elle intègre et dépasse les deux courants originaires de la pensée philosophique, le *Matérialisme* et l'*Idéalisme*, qui constituent les deux pôles opposés de la pensée, d'où dérivent et



auxquels se réfèrent, dans leurs fondements, toutes les interprétations de la réalité ou les "visions du monde".

Selon le point de vue du matérialisme, qui part de la matière et affirme son primat par rapport à l'individu comme Sujet, la vie quotidienne est conçue en sens étroitement pratique, en faisant abstraction des individus et de leurs oeuvres créatives, comme la sphère des expériences et des activités sociales concrètes, et est donc synonyme de "routine", de ce qui se vérifie et qui se répète dans la praxis journalière.

À l'opposé, selon le point de vue de l'idéalisme, qui affirme la priorité de l'individu par rapport à la réalité et aux faits matériels, la vie quotidienne est conçue, dans un sens subjectiviste et existentialiste, comme l'ensemble des choix et des expériences intérieures, vécues personnellement (*Erlebnis*) par les individus et donc diverses et uniques, hors de l'ordinaire.

En partant de ces deux pôles opposés de la pensée, Lefebvre montre que tant le matérialisme, en élevant la Matière à l'absolu, que l'idéalisme, en élevant le Sujet à l'absolu, ont produit des interprétations unilatérales et partielles de la réalité car ils ont saisi une partie essentielle mais limitée de l'existence, en l'érigant illicitement en Totalité.

L'erreur fondamentale qui est contenue dans ces deux conceptions opposées de l'existence consiste dans le fait que manque la *dialectique historique* entre l'homme et la réalité, raison pour laquelle le matérialisme et l'idéalisme ont souvent produit des interprétations formelles et idéologiques qui sont restées sur le plan spéculatif et se sont donc avérées incapables d'analyser le mouvement réel d'hommes et de choses qui caractérise l'histoire et la totalité du vivre social.

Au contraire, Lefebvre affirme dans son oeuvre le "bon sens", la bonne direction de la connaissance, c'est à dire la *pensée dialectique, biunivoque* qui est fondée sur le principe scientifique de "double détermination" et qui n'absolutise pas des aspects partiels du réel mais saisit, en se mouvant avec l'histoire, les multiples différences ainsi que les contrastes visibles dans la vie quotidienne, en les synthétisant dans une connaissance globale.

Lefebvre unit donc l'*analyse critique*, qui part des changements historiques matériels qui se sont produits dans la vie quotidienne avec le

développement du Capitalisme, et l'*analyse dialectique*, qui met en lumière les contrastes et les formes d'aliénation réelle que les hommes quotidiens vivent, socialement et individuellement.

Dans la théorie critique et dialectique de la vie quotidienne élaborée par Lefebvre les deux pôles extrêmes de la pensée philosophique, le Matérialisme et l'Idéalisme, d'où dérivent les interprétations extrémistes et partielles de la réalité, sont *conservés* dans leurs vérités fondamentales et sont en même temps *dépassés* dans leurs limites opposées, selon le principe de la conservation dialectique.

### Le "premier pôle" de la connaissance : les analyses matérialistes de la vie quotidienne

En considérant spécifiquement les théories du quotidien qui dérivent du courant matérialiste et du courant idéaliste de la pensée, afin de saisir comparativement les aspects innovateurs de l'oeuvre de Lefebvre, nous retrouvons au premier pôle de la connaissance, celui du Matérialisme, les *conceptions marxistes* de la vie quotidienne.

Dans ses deux "manifestes de l'anti-dogmatisme", *Le matérialisme dialectique*, publié en 1939, et *Problèmes actuels du marxisme*, oeuvre publiée en 1958, dans les années successives aux ravages et aux crimes accomplis en Russie par le régime staliniste, Lefebvre analyse critiquelement les déformations du matérialisme historico-dialectique marxien qui avaient été mises en oeuvre par les marxistes aussi bien que par les membres du Parti Communiste français, qui étaient devenus les partisans des marxistes stalinistes.

Selon le matérialisme historico-dialectique, la "source" de la pensée de Marx, les formes que les sociétés prennent historiquement sont déterminées par le Système matériel, qui est une *formation économique* se fondant sur les rapports matériels de production et aussi une *formation sociale* englobant les rapports sociaux "dialectiques" des hommes entre eux, rapports contradictoires, d'association et de domination, de solidarité, de concurrence, d'exploitation.

En dénaturant complètement cette conception fondamentale de l'histoire et des sociétés modernes, les marxistes dogmatiques ont éliminé la partie dialectique et sociologique



de la théorie marxienne et ont réduit le marxisme à une doctrine matérialiste et dogmatique, à un ensemble de principes et de lois économiques générales, qui s'imposent comme absolues et qui font abstraction des hommes et des changements sociaux réels.

À travers la déformation de la pensée de Marx, traduite dans les *dogmes* fixes du déterminisme économique, les marxistes ont affirmé une conception matérialiste de l'existence, "ils ont réduit le Monde à l'économie", comme Lefebvre l'affirme, en réduisant toutes les sphères sociales ou "superstructures" (*Überbau*) à des déterminations de l'économie capitaliste (*Bau*) et la vie quotidienne au "résidu" de l'économie, d'importance mineure.

Contre le marxisme dogmatique, devenu par là l'idéologie du capitalisme, Lefebvre réaffirme le matérialisme historico-dialectique marxien et montre sa *vérité objective* à travers l'analyse critique de la vie quotidienne.

Le philosophe met en lumière le fait que dans la vie quotidienne le matérialisme historique et dialectique s'unissent réellement, puisque la vie quotidienne est le lieu de l'interaction sociale entre le *non-dominé* et le *dominé*, c'est à dire entre le pouvoir économique-politique et la société civile des hommes quotidiens, qui travaillent, produisent, consomment.

Dans ce sens, comme Lefebvre l'explique en actualisant la théorie de Marx, si d'une part les formes historiques que la vie quotidienne prend dans les sociétés modernes sont déterminées par le système capitaliste, sont le résultat de la colonisation industrielle, de l'autre la vie quotidienne constitue, avec les hommes, avec leur travail et leurs oeuvres, la "sub-structure" (*Ünderbau*) du système capitaliste, la *structure portant* de l'économie et de la société tout entière.

Tous les choix et les stratégies de contrôle social utilisées par les pouvoirs dominants se répercutent en effet sur la vie quotidienne, mais celle-ci est à son tour le *sol nourricier* d'où partent et où se réalisent, en trouvant leur "forme réelle définie", toutes les Institutions et les activités sociales, de la politique à l'économie, à la culture, à l'art, au spectacle.

Lefebvre étend donc à la société tout entière l'analyse de la *dialectique historique*, que Marx avait limitée au système capitaliste et aux luttes entre les propriétaires et les travailleurs. Il trouve ainsi son "premier fondement" dans la vie quotidienne comme lieu commun

de la dialectique entre toutes les sphères et les classes sociales, entre le "système matériel" dominant, avec son fonctionnement mécanique, et la grande masse silencieuse des hommes quotidiens, qui constituent, avec leurs actions et leurs oeuvres, la partie spontanée et la sève vitale de la société.

Par rapport aux analyses unilatérales et périmées des marxistes dogmatiques, la théorie critique de Lefebvre montre que la vie quotidienne n'est pas réductible au "résidu" de l'économie mais qu'elle est, comme le révèle la dialectique se déroulant à son intérieur entre l'économique, le politique et le social, "le premier moteur mobile de la société", sans lequel même la "machine" du Capitalisme s'éteint.

La vie quotidienne est une terre encore primitive à l'intérieur du monde capitaliste, où les hommes, avec leurs capacités et leur libre arbitre, peuvent encore s'exprimer spontanément et faire progresser la société.

Dans le cadre d'une confrontation de l'oeuvre de Lefebvre avec les conceptions du quotidien d'origine matérialiste qui ont été affirmées par les penseurs contemporains, marxistes et non, il est intéressant de considérer l'analyse de la vie quotidienne que Hannah Arendt (Hannover 1906 – New York 1975), philosophe allemande d'origine juive, disciple de Martin Heidegger, a accomplie dans le livre *Condition de l'homme moderne* (1958).

Hannah Arendt définit la vie quotidienne de l'homme moderne dans les sociétés de masse, dans un sens opératif, comme "vie active", c'est à dire comme la sphère de toutes les activités pratiques ou matérielles qui, face au caractère périssable et passager du cycle biologique, donnent stabilité et permanence à la vie humaine.

Sa théorie, qui considère les trois dimensions principales de la vie sociale – le travail, les oeuvres, les actions – est fondée sur l'idée que la vie active des hommes modernes est déterminée par l'économie capitaliste et est gouvernée par la mentalité du profit aussi bien que par les lois du fonctionnalisme, selon lequel tout doit être utile et doit servir à quelque chose, de telle sorte que la relation économique moyen-fin est devenue dans notre époque aussi inéluctable que la relation biologique de naissance-mort ou la relation physique de cause à effet.



Dans son oeuvre Hannah Arendt affirme l'importance du *travail* comme sphère de toutes les activités économiques et publiques qui sont nécessaires soit pour la perpétuation de la société soit pour la satisfaction des besoins individuels de stabilité et d'identification personnelle qui se lient à la propriété privée, mais voit cependant le *déterminisme économique* dominer généralement toutes les *oeuvres* humaines, qui sont privées de leur valeur artisanale et sont progressivement uniformées aux objets d'usage industriels, produits en série par les machines.

Même la *vie privée* ou familiale, l'espace sacré de la perpétuation de l'espèce, des affections et de l'éducation, perd son caractère privé et est absorbée dans l'espace public des activités économiques.

Le *privé*, envahi par les objets et par les inventions technologiques, devient ainsi une "colonie d'usage" de la *Société spectaculaire marchande*.

Selon Hannah Arendt, la vie quotidienne des hommes modernes est donc englobée presque complètement dans la sphère économique et est structurée par ses impératifs économiques.

Le quotidien se réduit pour cela à un "terrain convenable à l'exercice des processus économiques" et reste une sphère marginale de la société, sans incidence historique ni politique, comme le montrent les travailleurs, qui n'ont assumé "aucun rôle dirigeant dans les activités économiques dominantes de cette société" et qui sont, comme la grande majorité des hommes quotidiens, une *puissance publique virtuelle*, les membres actifs d'une société où ils n'exercent réellement aucun pouvoir actif.

Dans une telle société, où la praxis technique remplace les oeuvres créatives, et où le matérialisme domine la vie quotidienne, même dans la sphère du privé, les *actions* quotidiennes, individuelles et collectives, constituent selon Hannah Arendt la seule façon dans laquelle les hommes quotidiens peuvent s'affirmer librement et être donc des sujets historiques qui, à travers leurs choix, font avancer la société.

Par rapport à la théorie de la vie active de Hannah Arendt, qui se détache des théories unilatérales des marxistes dogmatiques puisque elle met en lumière la dimension du quotidien et du social que ceux-ci avaient éludée mais qui reste toutefois dans une vi-

sion matérialiste et déterministe de la vie sociale, Lefebvre accomplit une analyse qui ne s'arrête pas, comme celle de Hannah Arendt, à la *critique* de la vie quotidienne colonisée par le capitalisme mais qui fait émerger aussi la *dialectique* historique qui se déroule à son intérieur entre le dominé et le non-dominé, en aboutissant donc à la conception du quotidien comme "champs du possible humain", comme lieu de la possible désaliénation humaine et de la transformation sociale.

Dans les trois tomes de la *Critique de la vie quotidienne* (1947, 1962 et 1981) Lefebvre examine les changements historiques qui se sont produits dans la vie quotidienne au cours des années, suivant les étapes de développement du capitalisme, dans le but de transmettre aux hommes contemporains la conscience de multiples contrastes et des formes d'aliénation visibles dans leur existence.

Dans le premier tome de la *Critique de la vie quotidienne* (1947) le philosophe porte le quotidien au langage et à la théorie philosophique, en focalisant son analyse critique sur le contraste, qui était déjà évident dans le deuxième après-guerre, entre le progrès technique, qui avait pénétré dans le quotidien et qui commençait à "enrichir" la vie sociale et, à l'opposé, la dégradation humaine des masses, des travailleurs et des femmes, qui vivaient dans un état de privation humaine et de répression continue de leurs aspirations.

Dans le deuxième tome de la *Critique de la vie quotidienne* (1962), publié quinze ans après le premier, Lefebvre, dans une perspective non plus seulement critique mais aussi dialectique, pénètre dans la vie quotidienne désormais "programmée complètement par le Capitalisme et par l'État" et affirme la nécessité de la comprendre dans ses contradictions internes pour la transformer réellement.

Dans ce sens-là sa critique de *l'inégal développement* met en lumière la dénivellation matérielle existant dans la société moderne entre la base et la "stratosphère sociale", c'est à dire entre la vie quotidienne et les autres secteurs sociaux, comme l'industrie et la technique, qui restent plus avancés par rapport au quotidien, et se joint ensuite à une *analyse dialectique* du quotidien considéré comme lieu du dépassement possible des contrastes et des aliénations réelles.



Au niveau social, cette analyse saisit la dialectique entre la vie quotidienne et les autres sphères sociales, "hautes" et "basses", dont les activités se déroulent toutes et trouvent leur "forme réelle définie" dans le quotidien – des activités politiques se déroulant à l'intérieur de l'État, dans les partis et dans les syndicats aux activités culturelles ayant leur propre vie quotidienne à l'intérieur de l'École et des milieux scientifiques, jusqu'aux travaux des ouvriers, immergés dans une quotidienneté industrielle, et aux activités des paysans dans les camps, vivant encore dans une quotidienneté cyclique naturelle.

Dès les premières oeuvres, comme *La conscience mystifiée* (1933-1935), Lefebvre fait émerger la dialectique des forces sociales qui se déroule dans la réalité quotidienne, en dépassant ainsi la dialectique hégélienne des concepts, qui reste au contraire au niveau de la spéculation philosophique.

Dans cette perspective il accomplit une "historicisation" du concept d'*aliénation*, qu'il utilise non pas comme une "catégorie" philosophique mais comme un instrument opératif, comme un concept révélateur des situations humaines et des contradictions se manifestant dans la réalité sociale.

En développant du point de vue historique l'analyse de l'*aliénation*, qui chez Marx se limitait à la sphère économique, au système capitaliste et à la vie des travailleurs, Lefebvre explique donc *l'évolution sociale de l'aliénation* et analyse les diverses formes d'*aliénation* humaine dans la société néo-capitaliste de notre temps : l'*aliénation* économique, produite par le dieu Argent; l'*aliénation* politique, qui est déterminée par la domination totalitaire de l'État sur les masses; les formes plus modernes d'*aliénation* technique, causée par le super-pouvoir des technologies sur l'homme, ou bien d'*aliénation* culturelle et idéologique, qui se produit quand la culture, les idées, les idéologies deviennent des objets de commerce et déterminent l'involution de l'esprit humain.

Lefebvre met en lumière l'*aliénation* "dans" la vie quotidienne des individus, où elle se manifeste comme mouvement dialectique d'*aliénation* – *désaliénation* – *nouvelle aliénation*, se révélant dans toutes les contradictions aliénantes que les hommes quotidiens vivent et expérimentent comme "blocage de leurs possibilités de réalisation personnelle" : le

contraste, par exemple, entre les besoins réels des individus et les désirs artificiels qui sont économiquement imposés; le contraste entre la vie privée ou familiale et la sphère publique du travail, qui constitue une source de stabilité et d'identification personnelle mais qui, étant toujours plus automatisé, contreint les individus à des rôles marginaux, frustrants et impersonnels; le caractère ambivalent soit de la production technique, qui rend la vie plus confortable mais aliène les hommes en les dominant avec les inventions technologiques et les marchandises-fétiche, soit du monde des loisirs, qui est une source d'évasion mais aussi de nouvelle aliénation pour les hommes, car il leur offre un "paradis artificiel", c'est à dire des réalités virtuelles d'images fausses et inverses de la réalité.

À travers l'analyse de diverses formes d'*aliénation* se manifestant dans le quotidien comme un mouvement dialectique de forces opposées, Lefebvre montre donc que la vie quotidienne est le lieu de la dialectique entre le *pouvoir* et la *nature*, la frontière entre le système dominant et le hommes quotidiens comme individus libres et créatifs : dans ce sens, le quotidien est le lieu où se croisent l'*aliénation* qui est produite par les pouvoirs "absolus" - économiques, politiques, culturels, idéologiques - et la *désaliénation*, qui constitue l'"espace" des hommes libres, de la vie spontanée et primitive à l'intérieur de la société capitaliste, où de *nouvelles formes d'aliénation* suivent à la *désaliénation*.

De là, la théorie dialectique de Lefebvre aboutit au projet qui constitue le sens de toute son oeuvre philosophique : celui de la vie quotidienne comme lieu de la possible transformation sociale à travers la "synthèse des contradictions réelles".

Cela signifie, comme Lefebvre l'affirme, créer une harmonisation entre le *développement matériel*, qui est produit par le système capitaliste, et la *croissance sociale*, qui est déterminée par les actions, par les oeuvres créatives, par le libre développement des capacités de tous les membres de la société et qui constitue la richesse future pour toutes les sociétés qui sont aujourd'hui arrivées au sommet du développement capitaliste et technologique.



## Le deuxième pôle de la connaissance : les théories "idéalistes" de la vie quotidienne.

Au deuxième pôle de la connaissance, celui de l'Idéalisme, on retrouve les conceptions subjectivistes de la réalité, d'où dérivent les théories existentialistes et ontologiques de la vie quotidienne que Lefebvre a analysées critiquement, en particulier dans la *Métaphilosophie*, oeuvre publiée en 1964.

Dans la "*pars critica*" de la *Métaphilosophie*, Lefebvre attaque les philosophies et les philosophes qui ont dénigré le quotidien comme sphère sans intérêt de la banalité et de la praxis.

Le centre de sa critique est l'existentialisme de l'illustre philosophe contemporain Jean Paul Sartre, qui, en définissant la conscience comme existence, comme "l'être concret de l'homme dans le monde", a affirmé une conception individualiste et anti-historique de l'existence humaine, dans laquelle le monde objectif est considéré en fonction de la conscience subjective.

Ce que Lefebvre souligne en particulier, c'est le fait que dans la théorie de Sartre manque une vision non seulement critique mais authentiquement dialectique de la réalité.

En effet, Sartre fonde son *existentialisme humaniste* sur une conception positive de l'homme, considéré comme un individu dynamique qui est quotidiennement conditionné ou aliéné mais qui peut aussi dépasser, à travers ses actions et ses projets, les situations adverses et peut "construire" son existence.

Mais dans la pensée de Sartre la dialectique entre l'homme et le monde réel se réduit, comme Lefebvre l'affirme, à la logique vivente de l'action, à une "dialectique de l'action" de l'homme face au monde objectif, que Sartre conçoit comme le "pratico-inerte", c'est à dire comme un ensemble de structures mécaniques et de réalités de fait qui restent dominantes par rapport aux individus et à leur libre arbitre.

Pour cela l'existentialisme de Sartre, qui se fonde sur l'individu, sur ses capacités subjectives de choix et d'action dans l'existence quotidienne, mais qui affirme en même temps la prédominance de la réalité matérielle brute sur l'homme, constitue pour Lefebvre "un compromis entre l'idéalisme et le matérialisme", entre les hommes considérés

comme Sujets historiques et le Système capitaliste dominant.

Dans la "*pars construens*" de la *Métaphilosophie*, Lefebvre accomplit, par rapport à Sartre, une revalorisation de la vie quotidienne comme monde pratico-sensible.

Il développe ainsi l'oeuvre que Marx avait commencée et qui avait été ensuite continuée par ses héritiers, Nietzsche et Heidegger, qui, sur les traces de Marx, dépassent la philosophie classique, en réaffirmant l'importance du monde sensible des hommes quotidiens, envers lequel les philosophes traditionnels avaient montré un certain mépris "intellectuel".

Dans sa théorie critique du Système capitaliste comme *formation économique et sociale*, Marx avait accompli une première revalorisation de l'*homo faber*, c'est à dire de la réalité sociale des travailleurs-producteurs qui sont insérés dans un système aliénant mais qui, en prenant conscience d'eux-mêmes en tant que classe, peuvent se réappropriier les conditions de leur existence expropriée.

En continuant l'oeuvre de Marx, Nietzsche refuse la "pureté théorique" de l'*homo philosophicus* qui reste éloigné du monde sensible et revalorise, comme Lefebvre souligne, la vie spontanée et corporelle de l'homme physique, qu'il conçoit comme un être naturel et créatif vivant dans une réalité gouvernée par des mécanismes et par des jeux de pouvoir.

Mais la réflexion de Lefebvre, dans la *Métaphilosophie*, se focalise surtout sur la nouvelle conception de vie quotidienne affirmée par le maître de l'existentialisme, Martin Heidegger. À ce sujet Lefebvre remarque que Heidegger accomplit une étude *ontologique* de l'existence en utilisant la méthode *phénoménologique*, c'est à dire en partant des phénomènes ou manifestations essentielles de la réalité humaine pour arriver à comprendre l'homme dans son existence concrète, dans les diverses *situations*, même aliénantes, où il se trouve quotidiennement.

Dans *Être et temps - Sein und Zeit* – Heidegger revalorise la vie quotidienne en tant que sphère complexe de la praxis qui s'ouvre sur le possible, c'est à dire sur la libre expression et sur la "construction" de l'individu.

Sur cette base Heidegger considère la vie quotidienne non seulement comme la sphère banale des activités pratico-techniques et "inauthentiques", qui rendent les individus



anonymes ou impersonnels, mais aussi comme la sphère des oeuvres créatives, par lesquelles les hommes deviennent les *bergers de l'Être*, c'est à dire les maîtres de l'existence objective où "ils sont jetés".

Dans ce sens l'existentialisme à base phénoménologique élaboré par Heidegger se fonde sur une conception de la vie quotidienne comme frontière entre la *praxis* et la *pôiesis*, entre la technique et l'homme, qui s'approche de la théorie de Lefebvre, tout en affirmant une idée purement activiste de la dialectique, plus proche de la pensée de Sartre.

Heidegger conçoit en effet la dialectique, dans un sens opératif, comme dialectique des *oeuvres*, c'est à dire des produits du travail manuel et intellectuel, et définit par conséquent l'existence quotidienne, de manière réductive, comme une "totalité de moyens pratiques".

De cela apparaît que la différence fondamentale entre la théorie heideggerienne et la théorie du quotidien élaborée par Lefebvre consiste en ce que Heidegger, comme l'existentialisme en général, accomplit une analyse ontologique des déterminations de l'existence humaine qui reste spéculative et subjectiviste, puisque elle met en relief certains conflits "à l'intérieur de la conscience" mais ne se pousse pas "à l'intérieur de la vie réelle", alors que Lefebvre développe une analyse historico-phénoménologique visant à comprendre la dialectique des forces sociales ainsi que les formes concrètes d'aliénation qui se manifestent dans la vie quotidienne.

La théorie heideggerienne, se fondant sur la méthode phénoménologique de la *description* générale de la Conscience dans le Monde et non pas sur l'analyse dialectique qui suit le devenir historique et saisit les différences réelles, constitue pour cela une "Philosophie de l'immédiat" extrinsèque à l'individu concret, aux situations et aux processus changeants qui caractérisent la vie des hommes quotidiens.

Par rapport à l'analyse spéculative de l'existence accomplie par Heidegger émerge donc le caractère innovateur de la "*phénoménologie historique de l'aliénation*" que Lefebvre élabore dans le deuxième tome de la *Critique de la vie quotidienne*, oeuvre qui se fonde en effet non pas sur une "chronique descriptive" des faits et des activités quotidiennes, comme l'on pourrait penser, mais sur l'analyse historico-

dialectique de l'aliénation considérée comme phénomène social et comme mouvement dialectique dans la vie des individus, où elle apparaît visiblement dans les contrastes et dans les luttes des forces sociales.

Aux théories idéalistes et existentialistes se relie aussi la *théorie ontologique* de la vie quotidienne de l'illustre philosophe contemporain György Lukács, auteur du livre *Ontologie de l'être social*, publié dans l'édition originale allemande en 1984.

Lukács définit la vie quotidienne comme la sphère de médiation entre les hommes considérés comme individus biologiques et le milieu social, en affirmant de ce point de vue-là une conception du quotidien qui s'approche de celle de Lefebvre.

Mais il est important de souligner à ce propos que Lukács limite cette "médiation" à l'ensemble des "ré-actions" des individus face au système économique-social qui donne impulsion aux comportements humains et qui les détermine.

Le philosophe développe en effet une analyse ontologique du quotidien comme "*être social*", par laquelle il cherche à définir, selon des catégories conceptuelles, les aspects génériques et universels de l'existence quotidienne, qu'il identifie justement aux façons, génériques et à la fois particulières, dont les individus ré-agissent au milieu social.

Son *ontologie de l'être social* se présente pour cela comme une *histoire conceptuelle* des "essences" et des "changements catégoriels", qui diffère radicalement de l'analyse scientifique de Lefebvre, à caractère historique et dialectique, puisque elle considère l'existence quotidienne de manière spéculative, c'est à dire selon des structures et des formes ontologiques qui sont extérieures à la réalité.

Dans ce sens la théorie du quotidien de Lukács reste encore sur le plan théorique et dans l'horizon conceptuel de l'*Idéalisme*.

Dans une perspective différente se situe l'analyse de Agnès Heller, disciple de Lukács et autrice du livre intitulé *Sociologie de la vie quotidienne*, publié en 1970.

Dans cette oeuvre Agnès Heller expose une théorie sociologique et en même temps évolutionniste dans laquelle elle considère la vie quotidienne sous un double aspect : soit comme la sphère des activités sociales qui sont nécessaires pour la reproduction des individus et de la société soit comme le lieu



de l'objectivation adaptative des hommes, c'est à dire la sphère naturelle où les individus expriment concrètement et "objectivent" leurs capacités humaines par le travail, par les choix et les actions qu'ils accomplissent quotidiennement, en se formant eux-mêmes et en formant à la fois leur milieu social.

En remontant, sur l'échelle évolutive sociale, des activités particulières et spontanées jusqu'aux activités génériques et "médiates", Agnès Heller définit ontologiquement le quotidien selon le concept de développement générique et, dans ce sens-là, considère les hommes quotidiens comme individus particuliers et en même temps comme "êtres génériques", qui accomplissent des activités génériques, travaillent, produisent etc.

La philosophe souligne l'importance du quotidien comme sphère de la socialité concrète, qui est fondamentale pour le développement du corps social se formant "à travers l'activité de millions d'hommes quotidiens" et aussi pour la formation des individus qui, en participant aux différents processus de la vie sociale, accumulent les expériences et intériorisent les valeurs, la culture, les us communs.

Toutefois même la théorie de Agnès Heller, en définissant essentiellement la vie quotidienne comme une sphère qui est "physiologiquement" fonctionnelle à la reproduction de la société et des individus, réduit sa dimension dialectique et omet de considérer son fondamental rôle historique, celui de sphère d'interaction et de médiation entre le pouvoir ou les pouvoirs dominants et les hommes quotidiens, de toute classe sociale.

En effet, si d'une part la théorie sociologique de Agnès Heller dépasse la perspective purement ontologique de la théorie de Lukàcs, en analysant non seulement l'être social concret mais aussi le *devenir* de la vie quotidienne, c'est à dire les médiations "organiques" se déroulant à son intérieur entre les différentes sphères de vie, de l'autre elle ne saisit pas la dialectique historique à l'intérieur du quotidien, qui constitue au contraire l'aspect innovateur de l'analyse de Lefebvre par rapport à toutes les théories et les conceptions modernes de la vie quotidienne, dérivant du *pôle matérialiste* ou bien du *pôle idéaliste* de la connaissance.

## Henri Lefebvre, le philosophe "métaphilosophie"

Henri Lefebvre, parti du matérialisme historico-dialectique, est arrivé à démontrer, après Marx, que la vie quotidienne est la structure portant du système économique ainsi que de la société tout entière et qu'elle représente dans ce sens le "sol nourricier" ou la *mère-terre* de la société moderne.

Son oeuvre philosophique, qui constitue la première théorie critique et dialectique de la vie quotidienne, "actualise" la théorie de Marx à la lumière des changements historiques qui ont été produits par le développement du capitalisme et dépasse en même temps les conceptions dogmatiques et unilatérales du quotidien, marxistes et non, en réalisant la synthèse concrète du matérialisme historique et du matérialisme dialectique, dont Lefebvre retrouve justement la base réelle dans la vie quotidienne.

Henri Lefebvre est "*le philosophe métaphilosophie*", qui reprend les concepts et les catégories de la Philosophie classique et qui dépasse leur caractère abstrait, en les appliquant à l'analyse et à la compréhension du réel.

Sa *métaphilosophie du quotidien*, par laquelle la philosophie entre dans la vie quotidienne et "se fait monde", constitue un point de repère pour tous les hommes contemporains puisque elle les aide à se situer dans le présent et à comprendre les changements sociaux.

La théorie de Lefebvre montre que la vie quotidienne est la base de la société tout entière et qu'elle révèle ce que la société est dans sa globalité : le degré de bonheur, de développement économique, de croissance sociale et aussi de démocratie qui se réalisent dans le quotidien sont en effet le paramètre pour mesurer le progrès de la société entière et de l'État.

À la différence du nihilisme de Nietzsche, qui affirmait que dans la vie sociale n'existe aucune vérité objective mais seulement des croyances conditionnées et des idéologies de classe, puisque tout est faussé par les rapports de force et le quotidien aussi n'est que "le dépôt souterrain des mensonges du pouvoir", la métaphilosophie de Lefebvre enseigne que nous pouvons, au contraire, arriver à comprendre ce qui est objectivement vrai à partir des mystifications ou des instrumentalizations de la vie quotidienne et des hommes



quotidiens qui sont accomplis par le système dominant.

Dans ce sens le quotidien, frontière entre le dominé et le non-dominé, est le lieu de l'*histoire* et de la *vérité objective*.

Dans la perspective du changement des conditions aliénantes de la réalité actuelle Lefebvre souligne en outre que la *transformation sociale*, c'est à dire la transformation de la société tout entière, ne peut être accomplie ni par une seule classe sociale révolutionnaire, le prolétariat, comme Marx le souhaitait, ni par le Sur-homme que Nietzsche avait théorisé mais qu'elle peut se réaliser seulement dans et par la vie quotidienne, à travers le travail et les actions de tous les hommes quotidiens, "conjuncturellement", de toute classe et condition sociale.

À ce sujet Lefebvre élabore dans ses dernières oeuvres le projet d'une *nouvelle civilisation urbaine* et explique comment les hommes contemporains, en prenant conscience de leurs droits civiques et des stratégies d'action que le pouvoir dominant met en acte dans la vie quotidienne, peuvent transformer leur vie et l'orienter selon leurs propres *besoins sociaux*.

Dans les oeuvres intitulées *Le droit à la ville* (1968) et *Le manifeste différentialiste* (1970), Lefebvre propose la codification juridique, parmi les droits de l'homme et du citoyen, du "droit à la ville" et du "droit à la différence".

En revendiquant leur propre *droit à la ville*, c'est à dire à la participation active ainsi qu'à la gestion économique et politique de la ville, les hommes quotidiens peuvent, comme Lefebvre l'affirme, se réapproprier l'*espace urbain*, qui est aujourd'hui devenu un moyen fondamental pour la gestion économique du quotidien, et peuvent donc organiser l'espace selon leurs propres exigences et leurs goûts, contre l'exploitation et la division utilitariste de l'espace privé et public – celui des maisons, celui du tourisme et des divertissements... – de la part du Capitalisme et de l'État.

En revendiquant leur propre *droit à la différence*, c'est à dire à la libre expression de leurs différentes capacités, contre la mentalité de l'uniformisation et du nivellement des individus, les hommes quotidiens peuvent promouvoir le développement social qui se fonde, dans un sens marxien et lefebvien, sur le libre développement individuel de tous

les citoyens en tant que "force sociale différentielle".

De même, contre "les choix économiques déjà faits" d'innombrables marchandises publicisées tous les jours, les hommes quotidiens, en tant que consommateurs "actifs", peuvent aussi orienter la production selon leurs propres choix, en favorisant de cette manière l'harmonisation, que Lefebvre souhaite, entre le développement économique et les besoins sociaux de différents Pays du monde.

La réappropriation de l'espace urbain de la part des citoyens ainsi que l'affirmation des différences individuelles, contre l'indifférenciation économique d'hommes et de marchandises, se fondent sur l'unité et sur la complémentarité entre le politique et le social, entre l'État, avec ses politiques économiques, et le *corps social*, puisque, comme Lefebvre l'affirme dans sa dernière oeuvre, intitulée *Le contrat de citoyenneté* (1990), un État est souverain dans l'égal mesure où les citoyens sont souverains et, réciproquement, les citoyens sont souverains dans l'égal mesure où l'État est souverain.

Dans les États-souverains modernes, qui sont arrivés à l'apogée du développement capitaliste, la *vie quotidienne*, avec son immense patrimoine d'hommes, d'oeuvres et de possibilités, représente aujourd'hui, comme la philosophie de Lefebvre l'enseigne, la source du progrès social, le progrès qui par exemple est déterminé dans la vie quotidienne par un homme qui lutte contre une injustice ou par les masses qui manifestent dans les places pour la paix.

## Alessandra Dall'Ara

### L'existentialisme et le marxisme : les parcours divers de Jean Paul Sartre et Henri Lefebvre.

Tous les deux philosophes existentialistes, Jean Paul Sartre (Paris 1905 - 1980) et Henri Lefebvre (Hagetmau, 1901 - 1991) ont toutefois analysé l'existence humaine de manière différente et en directions divergentes : Sartre est arrivé, à travers une critique du marxisme moderne, à l'affirmation de l'existentialisme humaniste; Lefebvre, au contraire, est parvenu, à travers une critique de l'existentialisme moderne, à réaffirmer le marxisme fondé sur le matérialisme dialectique marxien.



La nature diverse et le "cours" divergent de leur pensée existentialiste, tel qu'il est indiqué par Sartre dans l'essai intitulé *Questions de méthode* (1957), où il soutient l'existentialisme humaniste par rapport au marxisme courant, et par Lefebvre dans l'oeuvre *L'existentialisme* (1946), où il explique "pourquoi il fut un existentialiste et comment il est devenu un marxiste", permettent d'éclairer le rapport réel entre ces deux philosophes contemporains, qui a été souvent interprété par les critiques comme un rapport d'opposition personnelle, surtout de la part de Lefebvre, considéré par certains comme un détracteur de Sartre.

Cela permet, en même temps, de comprendre le rapport complexe, les points de contact et les différences entre l'existentialisme et le marxisme, les deux philosophies de notre temps qui ont analysé l'existence humaine mais, comme Sartre et Lefebvre, avec une approche et une méthode de connaissance de nature différente.

De ses premières études sur la phénoménologie allemande de Husserl (1859-1938), le fondateur des principes premiers de ce courant de pensée, Jean Paul Sartre a dérivé l'idée que pour étudier avec rigueur les faits et pour comprendre la réalité objectivement donnée il faut avant en saisir les essences transcendentales ou, en d'autres termes, les "structures fondantes".

Dans ce sens, la phénoménologie se fonde sur l'étude préalable des phénomènes comme "manifestations essentielles de la réalité humaine", pour aller, de ceux-ci, aux choses-mêmes.

Sur la base de ce principe, Sartre, avant d'arriver à la Philosophie de *l'existence*, a accompli une analyse psychologique et phénoménologique des structures de la Conscience "pure", c'est à dire de la Conscience isolée du monde empirique, selon la méthode phénoménologique, et considérée abstraitemment, dans ses formes ou essences psychiques générales.

Parvenu ainsi, par la voie de la phénoménologie essentialiste de Husserl, au même Moi transcendantal qui, dans la philosophie moderne, avait été affirmé par Descartes comme "Conscience de la conscience" (conscience "réfléchie") et par Kant comme "Moi pensant", coordinateur de la pensée et de la connaissance indépendamment de l'expé-

rience, Sartre, en refusant cet idéalisme pur, rétablit la relation entre le Moi et la Réalité et affirme, dans la perspective plus terrestre de la phénoménologie *existentialiste*, que les structures du Sujet sont à saisir dans son rapport avec le Monde objectif puisque le monde "est par son essence externe au Sujet mais toujours en relation avec lui".

De là, Sartre parvient à l'élaboration de l'existentialisme humaniste actif, dont il expose le sens et les principes dans le pamphlet *L'existentialisme est un humanisme*, publié en 1946, dans les années bouleversantes du début de la Deuxième Guerre Mondiale.

La conception de *humanisme* et celle de *existentialisme* soutenues par le philosophe sont tout à fait innovatrices.

Loin des divinisations fascistes de l'humanité et de l'homme, considéré comme une fin, l'humanisme sartrien réaffirme l'espoir de la Philosophie des lumières en l'homme comme individu autonome, législateur de soi-même, et revendique la capacité de chaque individu de se transcender soi-même, à travers ses projets, et de "se construire" sur la base des fins ou des objectifs qu'il a librement choisis.

Si d'une part Sartre reconnaît que l'individu se trouve "jeté dans le monde", selon l'expression de Heidegger, c'est à dire situé dans une réalité et dans des situations objectives déjà données et indépendantes de sa volonté, de l'autre il réaffirme, contre les conditionnements sociaux et de l'environnement, la liberté du Sujet de modifier les situations réelles à travers ses propres choix et ses projets, qui constituent les "actes de liberté" de l'homme face à la réalité matérielle.

À cet humanisme laïc se joint la conception athée de l'existence affirmée par Sartre.

Par rapport à l'existentialisme chrétien, selon lequel l'homme est l'être dont l'essence, conçue par Dieu dans la création, précède et donc détermine son existence mondaine, Sartre affirme, au contraire, que l'homme avant existe objectivement et que après, au cours de l'existence, il "se fait", c'est à dire qu'il forme son "essence", forge sa personnalité selon sa volonté consciente.

Ce principe existentialiste de l'homme qui "est ce qu'il se fait", ce qu'il se construit par ses propres choix et actions, indépendamment de Dieu et du Monde, implique le principe moral également laïc de l'homme responsable de ce qu'il est et de ce qu'il de-



vient dans son existence, puisque, dans ce sens-là, si un homme est un lâche ou un malhonnête, il ne l'est pas "physiologiquement" mais parce qu'il s'est construit comme tel à travers ses actes libres.

La liberté et la capacité du Sujet de transcender la réalité-même et de déterminer le sens de son existence sont à la base de la *morale laïque et athée* soutenue par Sartre, selon laquelle, même dans le domaine éthique, l'homme est libre de choisir sa propre morale de vie et, n'ayant aucun soutien externe, naturel ou religieux, peut compter seulement sur soi-même et suivre son sentiment moral, par lequel chaque individu donne son propre sens aux prescriptions et aux valeurs sociales. Mais Sartre, en affirmant la complète autonomie de l'homme même dans sa "construction morale", n'enlève pas pourtant au libre choix de l'individu le poids de la responsabilité éthique.

En effet, contre l'anarchie morale ou le relativisme éthique selon lequel on peut accomplir n'importe quel choix moral et tous les choix sont moraux dans la mesure où ils sont faits librement, Sartre affirme que, puisque l'homme est un être essentiellement libre, ses choix sont moraux s'ils sont faits non seulement au nom de la liberté individuelle mais aussi au nom de la liberté de tous les autres hommes.

L'"éthicalité" du choix dépend donc du respect de la *liberté* comme *essence* commune à tous les hommes.

De là émerge le caractère *générique* de l'existentialisme humaniste de Sartre, qui analyse l'existence individuelle selon la catégorie de l'"universel", c'est à dire en définissant les structures ou les essences – la Transcendance, la Liberté – qui caractérisent la nature humaine.

Sa réflexion débouche d'une part sur la définition de la "condition humaine universelle", c'est à dire de toutes les limites objectives et subjectives constituant génériquement la *situation* de l'homme dans le monde, et de l'autre sur l'"universalité du projet individuel", dans ce sens que les choix et les actes accomplis par chaque individu se reflètent sur tous ses semblables ayant la même nature et représentent une "réalisation individuelle de l'humanité tout entière", qui progresse ou régresse suivant les actes responsables de chaque homme.

Tout en mettant au premier plan le sujet et ses capacités constitutives d'action et de transformation de la réalité, l'humanisme existentialiste sartrien aboutit toutefois à une considération générique et indifférenciée de la nature humaine, qui fait abstraction du caractère variable et hétérogène de la condition de l'homme, considéré subjectivement ainsi que dans les situations objectives de l'existence sociale.

À la lumière de la réflexion mûrie dans *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Sartre, dans la décennie successive, repense critiqueusement le marxisme contemporain, en soulignant ses limites essentielles dans l'essai *Questions de méthode*, publié en 1957.

Le marxisme reste, comme il le dit, "la Philosophie de notre temps", puisque il naît d'une réalité historique, d'un système économique, celui du capitalisme, qui continue à exister et à être dominant dans les sociétés contemporaines.

Mais ce que Sartre reproche au marxisme moderne, c'est le fait d'avoir interprété les théories marxistes dans un sens idéologique, en mettant de côté le matérialisme historico-dialectique et en aboutissant, de là, à l'idéalisme, qui est "le terrain nutritif de toutes les productions bourgeoises".

Selon les marxistes, penser équivaut à la prétention de *totaliser*, c'est à dire à réduire la complexité du réel et le devenir historique à des lois économiques universelles et invariables, qui éliminent la dialectique marxiste des hommes et des choses au lieu de la suivre.

Pour corriger ce marxisme dogmatisé, dont les concepts s'imposent comme des *diktat* et dont le but est devenu celui de s'ériger en savoir absolu, valable a-priori, Sartre accomplit l'intégration du matérialisme historique marxien à son existentialisme humaniste.

En réalisant ainsi une médiation entre l'existentialisme et le marxisme, Sartre développe une conception matérialiste-humaniste de la dialectique historique, dans laquelle il reconnaît le poids de la réalité matérielle sur les hommes, le "pratico-inerte" qui bloque le chemin progressif de l'homme et qui réifie son existence, mais affirme aussi, dans un sens activiste, la capacité de l'homme de dépasser, par ses actes libres, les situations aliénantes ou "pratico-inertes" et d'orienter son destin.



La dialectique sartrienne corrige donc la limite principale du marxisme moderne, c'est à dire son caractère anti-dialectique, et s'éloigne de toute vision déterministe des marxistes dogmatiques, en mettant en lumière le fait que la causalité matérielle existe mais qu'elle ne détermine pas complètement l'homme, car chaque individu peut à son tour déterminer volontairement les situations objectives où il se trouve, et les changer.

En même temps, en complétant l'existentialisme humaniste avec le matérialisme historique, Sartre corrige le caractère idéaliste de la philosophie existentielle de Husserl, d'où sa réflexion était partie.

Henri Lefebvre à défini critiquement cette médiation comme "un compromis d'idéalisme et de matérialisme", en soutenant que l'existentialisme sartrien, dans le but de reconnaître la *facticité* et d'abattre l'idéalisme, s'est enfin avéré un "idéalisme mal dépassé" et un "matérialisme statique", qui ne représente la réalité ni dialectiquement ni critiquement et qui s'expose au risque de devenir la philosophie bourgeoise du système capitaliste dominant.

Pour cela, de nombreux critiques contemporains ont considéré Lefebvre comme un détracteur de Sartre et ont vu dans son livre, *L'existentialisme* (1946), qui fut publié en même temps que celui de Sartre, le moyen par lequel Lefebvre aurait voulu s'opposer à Sartre, qui était déjà devenu très renommé, pour s'affirmer et pour être reconnu comme philosophe.

À ce propos, il est important d'éclairer que les divergences philosophiques entre les deux penseurs naissent de la nature diverse de leur pensée puisque selon Lefebvre, comme on l'a dit, Sartre avait porté l'existentialisme sur le plan idéologique, en courant donc le risque de le transformer en une philosophie du compromis avec le système capitaliste.

Au contraire, l'existentialisme représentait pour Lefebvre la "voie d'issue" contre l'idéalisme et contre la philosophie abstraite.

Lefebvre, reliant étroitement la réflexion philosophique à la réalité, s'était approché spontanément de l'existentialisme dans les années '20, dans une période où étaient nés de nombreux mouvements originaux, qui se proposaient d'être l'expression de la "conscience sociale" mais qui étaient culturellement ambigus, puisque ils se liaient à la

classe bourgeoise ou à une opinion publique idéologiquement manoeuvrée.

L'existentialisme était à cette époque-là une philosophie inflationnée, beaucoup d'hommes se disaient "existentialistes", exprimaient des sentences sur la vie, sur la liberté ou soutenaient leurs idées avec les textes de Sartre.

Face au caractère métaphysique, voire mystique de la Philosophie classique alors décadente, l'existentialisme se proposait de *déscolariser* la pensée philosophique et de *la vivre*.

Lefebvre et les amis avec qui il avait formé, en 1922, le Groupe des Philosophes – Guterman, Politzer, Morhange – voyaient dans l'existentialisme la "Nouvelle philosophie", par laquelle la réflexion philosophique aurait pu "retrouver son objet", *l'existence humaine*, et donc sortir du champ abstrait de la métaphysique spéculative, dominant même dans la philosophie française contemporaine.

À la *philosophie de la conscience* comme description des aventures de l'Esprit, sans aucun élément objectif ou réel, Lefebvre et les Philosophes opposaient la *philosophie de l'existence*, liée à leurs aventures existentielles, aux expériences et à la vie du premier après-guerre.

Leur existentialisme "première manière", qui fut exposé dans le Manifeste de 1924, se distinguait radicalement de l'existentialisme idéologique qui se développa dans le deuxième après-guerre et se fondait sur la critique directe de tous les mysticismes passés et présents, qui emmuraient le Moi en lui-même et l'enfermaient dans la spéculation abstraite.

En s'opposant soit à la pensée magique, qui élève des moments de la conscience en Absolu, soit à l'idéalisme, qui fuit le réel en se repliant sur la réflexion intérieure, l'existentialisme affirmait au contraire la *perception de l'objet*, du Monde concret comme premier acte de la réflexion philosophique, par lequel la conscience individuelle devient une *totalité d'esprit et d'existence* donnée.

Dans cette perspective la philosophie existentialiste de Lefebvre, fondée sur l'analyse scientifique de la réalité perçue par le Sujet, partait de la *tension vers l'"Autre"*, conçu non pas comme une transposition spirituelle de notre conscience, mais comme un "principe de réalité" d'où la pensée commence et qui



constitue le "sentiment premier" de notre existence.

En intégrant l'idéalisme au matérialisme, à la manière de Sartre, Lefebvre parvient en effet à affirmer, dans la première phase de son existentialisme, une *synthèse dialectique et historique* de Conscience et d'Existence, qui se fonde sur l'acte primaire de la perception de l'"Autre" aussi bien que sur une analyse historico-philosophique de l'existence qui se différencie de l'analyse purement idéaliste accomplie par Sartre.

En affirmant le matérialisme dialectique marxien en tant que "bon sens de la connaissance", qui reconnaît l'unité dialectique de la pensée et de la réalité et qui attribue la priorité à la *perception* simple et directe du monde dans son caractère concret, Lefebvre, dans les années successives, développe une analyse des étapes évolutives de la pensée humaine, qui le conduit à la critique de l'existentialisme moderne comme "nouvelle forme de Scolastique" qui est restée à l'intérieur de la métaphysique.

En reparcourant les quatre phases historiques du développement de la pensée – c'est à dire la phase de la pensée magique, de la pensée théologique, métaphysique et positive – Lefebvre souligne le fait que chacune d'elles a incorporé dialectiquement la précédente, tout en aboutissant enfin à des interprétations "absolues" de la réalité : la *religion*, par exemple, a englobé la pensée magique et l'a surdéterminée; la *philosophie* a repris la pensée religieuse, en la développant critiquement ou bien en cherchant une conciliation avec elle, et lorsque elle ne s'est pas fondée sur la dialectique historique et sur l'analyse rationnelle, elle s'est assimilée à la *pensée magique*, qui absolutise les vérités de l'Esprit.

De là commence la critique serrée de Lefebvre contre l'existentialisme idéologique du deuxième après-guerre, qui, à la manière de la pensée magique, avait remplacé la réalité individuelle et sociale par une "vie métaphysique" abstraite et impersonnelle.

Lefebvre reconnaît dans cet existentialisme, dont il voit un représentant en Jean Paul Sartre, les caractères propres à une Scolastique moderne et opposés à ceux du matérialisme dialectique.

L'existentialisme, caractérisé par des formes idéologiques, spéculatives et anti-historiques, était en effet devenu, selon Lefebvre, une

philosophie inféconde, qui se fondait, comme la Scolastique, sur des problèmes *traditionnels* abstraits, sur un vocabulaire figé et qui était réservée à un cénacle ou à une prétendue aristocratie intellectuelle.

À l'opposé du matérialisme dialectique, qui intègre la pensée animiste primitive mais qui en même temps dépasse son caractère irrationnel par l'analyse de la pratique et des objets réels, l'existentialisme moderne éludait en effet l'analyse historique de l'aliénation ainsi que la dialectique entre le Sujet et le Monde, en laissant la réflexion à l'intérieur de la Conscience, sur le plan magique et métaphysique des "aventures existentielles de l'Esprit".

Si d'une part la pensée existentialiste, comme Lefebvre remarque, avait ouvert la réflexion philosophique sur le monde, en se présentant comme une philosophie innovatrice par rapport à la métaphysique classique, de l'autre elle avait séparé la conscience individuelle de la connaissance de la réalité sociale, en se perdant dans les méandres de la subjectivité et dans ses "moments métaphysiques", comme celui de l'angoisse individuelle.

La critique fondamentale que Lefebvre adresse à l'existentialisme contemporain se fonde donc sur le fait qu'il s'était éloigné de la méthode scientifique du matérialisme historico-dialectique et qu'il avait analysé la nature humaine de manière universelle et ontologique, comme Sartre, selon des catégories abstraites.

Lefebvre, en suivant au contraire le matérialisme dialectique comme bonne direction de la connaissance, développe une analyse historique dans laquelle il montre que l'existentialisme, dans ses différentes phases philosophiques, a pris les traits toujours plus marqués d'une *métaphysique*.

Dans le stade initial, celui de l'existentialisme magique (1830-1946), Lefebvre situe la réflexion philosophique de Kierkegaard et de Nietzsche, qui s'éloignent des visions métaphysiques de l'existence mais qui affirment des conceptions *magico-animistes* de l'homme et de la nature, encore proches de la métaphysique.

Kierkegaard répond en effet aux excès spéculatifs de l'idéalisme hégélien à travers l'élaboration de l'individualisme et, dans ce sens-là, comme Lefebvre l'explique, s'oppose à la métaphysique impersonnelle de l'Esprit et



met au premier plan l'individu, l'homme qui est pris dans ses tourments intérieurs mais qui en même temps découvre dans les profondeurs de sa conscience, dans son angoissement même, le secret ou le "fond obscur" (*Grund*) des instincts et des forces qui le relient à l'existence.

Nietzsche, en s'éloignant des métaphysiques qui mettent de côté la nature corporelle de l'homme pour privilégier l'Esprit, cherche à trouver l'unité entre les deux contraires qui sont présents chez l'homme, c'est à dire entre le spirituel et le biologique, et affirme par là une nouvelle idée de conscience individuelle comme combinaison de raison et d'instinct, se formant socialement à partir des forces biologiques qui constituent le fondement de la personnalité et qui unissent l'individu au cycle naturel cosmique.

Mais dans la pensée de Nietzsche, comme Lefebvre remarque, le rapport "immédiat" entre l'homme et le cosmos, auquel l'individu est biologiquement lié, est exprimé en termes encore métaphysiques et animistes, c'est à dire comme dialectique entre Apollon, qui symbolise la raison, et Dionysos, qui symbolise le chaos irrationnel de l'Être et de l'Univers.

Dans ce sens-là le Sur-Homme incarne l'unité réelle que Nietzsche établit entre les forces "apolloniennes" et les forces "dionysiaques", entre l'homme et la nature, puisque il est avant tout un *homme primitif*, biologique, dans lequel les forces instinctives s'élèvent à puissance dans l'union harmonieuse avec les forces de l'intelligence et dans lequel, réciproquement, la raison s'élève à puissance dans l'unité harmonieuse avec l'instinct.

Dans la phase successive de l'existentialisme spéculatif Lefebvre situe la réflexion de Husserl, qui s'éloigne de l'idéalisme et soutient une conception phénoménologique de la Conscience.

Husserl, en se détachant du subjectivisme cartésien, vide de contenus, qui se fonde sur le "Moi pensant" enfermé dans la pensée de soi-même, affirme en premier lieu le "mouvement intentionnel" de la Conscience vers l'"autre", vers le monde extérieur.

Mais dans la phénoménologie que Husserl élabore le mouvement de la conscience vers l'existence reste encore spéculatif, car il se présente non pas comme une "connaissance dialectique", c'est à dire comme un rapport actif

entre le Sujet et le Monde, mais comme une "description immédiate" des phénomènes ou formes essentielles de la réalité.

Pour cette raison la phénoménologie de Husserl, tout en dépassant le caractère immanent de la réflexion subjectiviste, reste éloignée du matérialisme historique et de l'analyse dialectique du réel, et constitue donc une forme d'existentialisme spéculatif encore proche de la métaphysique.

Par rapport à Husserl, Martin Heidegger donne au contraire à l'existentialisme une orientation historico-dialectique puisque il met en lumière le fait que le mouvement vers l'"autre" n'est pas seulement un "acte de conscience" mais est la *lois interne*, la structure constitutive de la subjectivité humaine.

L'homme est en effet, par sa nature, un être physique, "*fini*", qui cependant, comme Heidegger l'affirme, en vivant dans un état irrationnel d'angoisse existentielle, prend conscience de sa "présence" face au Monde et devient par là un être *transcendant*, c'est à dire capable de dépasser les situations concrètes de son existence et de se projeter "métaphysiquement" vers le possible, vers l'"autre" au-delà de l'existant.

Toutefois cette dialectique entre l'homme, considéré comme un être "métaphysique", et le monde est pensée et décrite par Heidegger sur le plan de la connaissance mais n'est pas analysée historiquement sur le plan de la vie réelle.

Par conséquent, la transcendance propre à l'homme, que Heidegger affirme, reste inscrite dans la subjectivité, comme une *puissance virtuelle* que le philosophe n'analyse pas dans les actes et dans les événements réels.

L'existentialisme heideggerien s'arrête ainsi au stade abstrait de la pensée métaphysique.

De l'analyse historique accomplie par Lefebvre il émerge donc que les Philosophies de l'existence, dans les diverses phases évolutives de la pensée magique, de la pensée spéculative-métaphysique ou de la pensée encore idéaliste de Jean Paul Sartre, ont "côté" au niveau théorique la dialectique entre le Sujet et le Monde mais qu'elles n'ont pas accompli une analyse scientifique, c'est à dire historico-philosophique, de la dialectique réelle d'hommes et de choses qui caractérise l'existence sociale et qui se manifeste dans les



situations concrètes et aliénantes de la vie quotidienne.

Pour cela la philosophie existentialiste a produit, comme Lefebvre montre, des conceptions abstraites et universelles de l'existence humaine.

Il est bon de souligner à ce sujet le fait que Sartre, comme on l'a dit, élabore l'existentialisme humaniste pour corriger les limites du marxisme moderne, devenu dogmatique, alors que Lefebvre, en direction opposée, parvient à affirmer le marxisme ou, plus précisément, le matérialisme historique de Marx pour dépasser les résultats spéculatifs de l'existentialisme moderne.

Philosophe "marxien" avant d'être "marxiste", Lefebvre réaffirme et développe le matérialisme historique comme *philosophie scientifique* de notre temps, qui se fonde sur l'analyse de l'existence sociale des hommes et qui utilise une approche et une méthode divergeant de celles de l'existentialisme.

En effet, par rapport à l'existentialisme, qui a produit des analyses spéculatives de la réalité car il a considéré l'existence humaine selon des catégories universelles et extérieures à la vie sociale, le matérialisme historique constitue au contraire une analyse scientifique de l'existence, fondée sur la connaissance dialectique et historique de la praxis sociale.

Dans ce sens, le matérialisme historique, à la différence de l'existentialisme, ne part pas de la *Conscience* subjective pour arriver à une description des essences de la vie humaine, mais part, au contraire, de l'*existence* concrète des hommes, des rapports économiques et sociaux, du fétichisme des marchandises et de l'aliénation des travailleurs pour arriver à la compréhension critique de la réalité sociale dans sa globalité.

Lefebvre réaffirme le *matérialisme historique* en tant que Philosophie "positive" qui, à travers la connaissance de la pratique sociale, nous fait comprendre les besoins et les conflits existentiels vécus par les hommes quotidiens et nous transmet de cette manière la *conscience critique* pour dépasser réellement, non pas seulement subjectivement, les situations aliénantes de la vie.

À la différence de Sartre, qui établit une médiation philosophique entre l'existentialisme humaniste et le marxisme, Lefebvre "actualise" le marxisme scientifique de Marx comme instrument de connaissance pour

dépasser le stade métaphysique de la pensée existentialiste et pour arriver, de là, à une *Philosophie scientifique de l'existence*, fondée sur des bases objectives, historico-philosophiques.

Les parcours divers de la pensée des deux philosophes naissent donc de leur façon différente d'analyser l'existence, Sartre de manière idéaliste et universelle, selon les essences génériques de la Nature humaine, Lefebvre de manière historico-philosophique, selon la dialectique objective qui se développe dans la vie quotidienne entre le système matériel dominant et les hommes quotidiens, considérés comme individus divers et différemment capables de transformer la réalité par leurs oeuvres et par leurs actions.

L'existentialisme actif de Sartre et le marxisme scientifique de Lefebvre sont toutefois étroitement unis par leur fondement commun : l'*humanisme*.

Sartre a eu en effet le mérite d'orienter l'existentialisme dans un sens humaniste, en affirmant les possibilités propres à chaque homme de modifier les situations réelles et de déterminer leur cours.

Lefebvre, de la même manière, a orienté le marxisme vers la connaissance critique de la *vie quotidienne* comme "*champ du possible humain*", c'est à dire comme la sphère où les hommes peuvent, individuellement et socialement, transformer et améliorer leur existence à travers les actions et les oeuvres quotidiennes.

Leurs Philosophies existentialistes aboutissent ensemble à l'affirmation de l'*Homme total*, l'individu libre qui, en réalisant socialement ses projets et ses objectifs, dépasse le déterminisme matériel de la vie sociale et devient maître de son existence.

Pour sa thèse Alessandra Dall'Ara a obtenu son Diplôme de Doctorat en Philosophie à l'Université de Poitiers le 5 juillet 2004 avec la mention Très honorable.

Le Jury était composé de :

M. J.-C. Bourdin, Directeur de la thèse

M. G. Labica

M. A. Tosel

M. J.-L. Vieillard-Baron, Président du jury





# THÈSE POUR LE DOCTORAT DE PHILOSOPHIE

Présentée par

**Allessandra Dall'Ara**

**Henri Lefebvre.**

**La vie quotidienne, « mère-terre »  
De la société moderne**

## **Table des matières**

**Présentation d'Henri Lefebvre**

**Prélude**

1. Henri Lefebvre, le « marxien »
2. De la pensée de Marx au marxisme : le « marxisme » d'Henri Lefebvre défini par lui-même
3. Lefebvre le philosophe « méta-philosophe »

**Présentation de l'œuvre**

**Intermède**

### **PREMIÈRE PARTIE : Le chemin de Lefebvre vers la critique de la vie quotidienne**

CHAPITRE PREMIER : Du « concept » d'aliénation aux aliénations « historiques » des sociétés totalitaires

CHAPITRE SECOND : Le « champ aveugle » du dogmatisme

1. L'opposition aux marxismes dogmatiques
2. La critique ouverte au stalinisme comme « dogmatisme » et le « retour à Marx »

### **DEUXIÈME PARTIE : La vie quotidienne, « mère-terre » de la société moderne**

CHAPITRE PREMIER : De la sociologie scientifique de Marx à la « sociologie de la quotidienneté » d'Henri Lefebvre

CHAPITRE DEUXIÈME : La transformation historique de la vie quotidienne et son « inégal développement »

1. Le quotidien programmé
2. Le déterminisme de la Vie active dans la pensée de Hannah Arendt. La dialectique du quotidien de H. Lefebvre
3. Le tryptique de la vie quotidienne : la quotidienneté « haute », la quotidienneté « basse » et leur interaction



## CHAPITRE TROISIÈME : le scintillement de la modernité

1. La technocratie et l'usage « non humain » de la technique
2. L'ère de la cybernétique et du Cybernanthrope

## CHAPITRE QUATRIÈME : la vie quotidienne dans la « société bureaucratique de consommation dirigée »

1. La fusion froide de technique et science, la culture fragmentée
2. Les idéologies du monde moderne
3. Les trois stades de toute société de classe : société répressive, société sur-répressive, société terroriste

## CHAPITRE CINQUIÈME : La grande œuvre de revalorisation de la vie quotidienne

1. Au-delà des philosophies dénigrant le quotidien
2. Sur les traces de Marx, Nietzsche et Heidegger
3. La métaphilosophie du quotidien

## TROISIÈME PARTIE : Le projet d'une civilisation urbaine

### CHAPITRE PREMIER : Dans l'espace et dans le temps de la société urbaine

### CHAPITRE DEUXIÈME : Le droit à la ville et le droit à la « différence »

1. La Nouvelle Citoyenneté
2. Le *Contrat de citoyenneté* de Lefebvre et du Groupe de Navarrenx

## Vers la pensée du Monde

## CONCLUSIONS

## BIBLIOGRAPHIE

