

la somme et le reste

Études lefebvriennes - Réseau mondial

Lefebvre et la géographie, Lefebvre et Sartre

Dans ce numéro 7 de *La Somme et le Reste* : d'abord un texte de Jean-Yves Martin sur « Géographie et pensée d'Henri Lefebvre ». La géographie, la géographie urbaine sont des domaines où Lefebvre a eu, et a toujours, une importance certaine. Dans un numéro de février 2004 (No 3) consacré à l'école brésilienne de la géographie urbaine, Amélia Luisa Damiani et Odette Carvalho de Lima Seabra écrivaient :

« Henri Lefebvre, sans aucun doute, est l'un des philosophes qui ont influencé et influencent, encore, la pensée géographique de cette fin de siècle. Ses ouvrages sont lus depuis longtemps. Déjà dans les années 60, Pierre George, géographe français, en coopération avec l'Institut de Sociologie Urbaine, dirigé à l'époque par Lefebvre, suggérait d'étudier la question urbaine, en considérant l'espace vécu et sa place pour la compréhension du processus de l'urbanisation ». Dans ce même numéro 3, Ana Fani Alessandri Carlos soulignait :

« L'urbain apparaît, dans l'œuvre de Lefebvre, comme une réalité réelle et concrète, en même temps qu'une virtualité, c'est à dire une réalité en formation dont le projet est une tentative de penser les transformations du présent et les multiples facteurs du possible ». Jorge hajime Oseki, lui, constatait :

« Henri Lefebvre aura sans doute été le seul grand penseur à prévoir la possibilité de l'émancipation de l'homme à travers l'espace. La raison en est qu'il a été celui qui le mieux a analysé et critiqué la misère quotidienne de l'homme qui se soumet à l'espace moderne ».

Dans ce No 7, toujours, un texte de Pierre Lantz qui, à propos de praxis et nature vivante, relie les pensées de Lefebvre et Sartre. Là encore, cet article rejoint celui d'Alessandra Dall'Ara qui avait été publié en juin 2005 dans le No 4. Celle-ci soulignait que les deux philosophes, existentialistes, qui bien qu'ils aient analysé l'existence humaine de manière différente, aboutissaient 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 ». Des numéros 3 et 4 à relire donc.

Il faut préciser que les textes de Jean-Yves Martin et Pierre Lantz sont de 2000, écrits à la faveur d'un colloque tenu alors à Espaces-Marx. Les textes cités ici leurs sont donc postérieurs.

Armand Ajzenberg

Sommaire

- Jean-Yves Martin : Géographie et pensée d'Henri Lefebvre : pour une géographie dialectique de la nouvelle radicalité socio-territoriale 1
- Pierre Lantz : Praxis et nature vivante : Henri Lefebvre et Jean-Paul Sartre 9
- L'Eclipse 18

la somme et le reste

Revue éditée avec le soutien d'Espaces Marx

Diffusée par courrier électronique

Tél. : 01 60 02 16 38

E mail : Pensee lefebvre@aol.com

Site Internet : <http://www.espaces-marx.org/>

Aller à Publications, puis à La Somme et le Reste

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), Tosal André (F).

GÉOGRAPHIE ET PENSÉE D'HENRI LEFEBVRE

Pour une géographie dialectique de la nouvelle radicalité socio-territoriale

Jean-Yves Martin*

"On sent que la dialectique est quelque chose de très ardu, de très difficile, dans la mesure ou penser dialectiquement, c'est aller contre le sens commun vulgaire, qui est dogmatique, avide de certitudes péremptives et qui dispose de la logique formelle comme expression".

Antonio Gramsci (1929-1935), in GRAMSCI, textes, 1983, Éditions Sociales, Coll. Essentiel, p.180.

On sait qu'une sorte de tradition voudrait qu'on distingue désormais ainsi les écoles géographiques françaises : la géographie « systémique » (F.Auriac), la géographie « chorématique » (R.Brunet, R.Ferras, H.Théry), la géographie « humaniste », à caractère culturel (A-L Sanguin, P.Claval) ou à caractère social (A.Frémont) et la géographie « radicale » avec ses différentes composantes.

Une telle classification, qui est plus à visée didactique que de portée véritablement épistémologique, ne peut guère être ici d'un grand secours. Si quelques noms peuvent être attachés à certaines écoles géographiques, en fait, aucun géographe n'accepterait d'être exclusivement associé à une seule d'entre elles. Cette classification repose d'ailleurs plus sur des types d'approches méthodologiques des réalités géographiques que l'on étudie, que sur des orientations et des choix épistémologiques fondamentaux, exclusifs et auto-suffisants. Comme le reconnaît d'ailleurs volontiers, par exemple, Roger Brunet, le chef de file de l'une de ces écoles : « La géographie n'est pas une science plus complexe que les autres. Elle a seulement affaire, comme toutes les sciences humaines, à des phénomènes complexes. Aussi le géographe doit-il savoir utiliser toute une gamme d'approches et de méthodes » (1). Ainsi, précise-t-il : « certains de mes ouvrages recourent d'ailleurs aux représentations chorématiques, d'autres non... » (2).

1 - Des discours et des postures théoriques en géographie

Or ceci implique une critique attentive et permanente du discours géographique académique lui-même. Selon Marcelo Escolar qui préconise une telle « Critique du discours géographique », la géographie devrait être considérée sous au moins quatre formes spécifiques distinctes (3) : la « géographie académique » ou scientifique, la « géographie enseignée », la « géographie professionnelle » et la « géographie quotidienne »

La première s'enracine dans les chaires universitaires et se compose des activités de recherche et d'enseignement à ce niveau. Cette géographie académique est formée des discours, des pratiques et des interventions englobés dans un ensemble qui fait référence, qui remplit les exigences et qui se circonscrit au milieu social académique, c'est-à-dire les universités, instituts, académies, etc. Tout le « discours dur » de la communauté est produit à ce niveau. On peut dire qu'épistémologiquement, ce niveau géographique est celui qui produit le discours et donne sa légitimité à la discipline (4).

La géographie enseignée s'impose, quant à elle, dans les salles de classes ou elle vise essentiellement à donner du sens au(x) territoire(s). Elle ne produit donc pas mais se contente seulement de reproduire le discours académique, même si c'est au prix d'une indispensable « transposition didactique » (5). Son discours ne produit donc l'espace que dans la perspective de sa conceptualisation et de sa légitimation. En outre, elle contribue le plus souvent, par son penchant conformiste, à "rendre naturelles les différences sociales" et apporte ainsi sa caution au consensus socio-spatial ambiant.

La géographie professionnelle, de son côté, produit concrètement l'espace en lui donnant sa configuration matérielle. Ses pratiques n'énoncent ou ne reproduisent pas seulement le discours, mais en justifiant des limites, en déterminant des espaces et en délimitant des actions, le concrétisent et en objectivent la carte. Les géographes professionnels construisent ainsi une « géographie active », en dessinant les cartes



des professeurs et en confortant le consensus anonyme des salles de classes.

La géographie quotidienne est, en ce qui la concerne, "celle qui est produite au jour le jour, celle qui est conçue dans la rue, décidée dans le quartier, celle qui se construit sur et à partir des choses". Or, il devrait y avoir une relation plus intime entre la géographie enseignée et la géographie quotidienne. La première nous conduit à accepter un contexte territorial déjà légitimé, et la seconde offre des différences à l'action des particuliers. Le producteur du quotidien est ainsi conditionné à et par son lieu, et il y vit en transformant sa géographie acquise.

Ainsi, pour M. Escolar, dans les relations entre ces quatre types d'activités géographiques spécifiques, il faudrait surtout souligner que « la géographie quotidienne, dans son déploiement, contredit les canons du discours académique disciplinaire, et entre continuellement en crise avec la géographie enseignée, par le simple fait que cette dernière est, en grande partie, un produit idéologique imposé » (6).

Dans une approche nécessairement critique du discours géographique académique il faudrait donc finalement envisager trois modalités possibles de théorisation qu'on peut distinguer de la manière suivante :

« En premier lieu les théories historiques; par celles-ci nous entendons les pratiques d'investigation dans lesquelles on tente de prendre en compte, interprétativement, certains phénomènes au moyen de leur diachronie particulière. Le processus cohérent du développement historique est découvert par leur intermédiaire; les lois hypothétiques du cas peuvent seulement être corroborées heuristiquement par l'histoire de son objet. En second lieu, les théories synchronico-fonctionnelles; ce sont celles auxquelles se réfèrent, selon mon opinion, l'ensemble des énoncés réels limités aux caractéristiques empiriques actuelles des processus sociaux; des théories qui expliquent les formes de disposition synchronique et contigu comme des variables descriptibles choisies. Dans ce cas, la possibilité d'expérimentation est donnée par l'inférence statistique et la reproduction de situations observables et techniquement contrôlées de la réalité sociale. Pour finir, on trouve les théories prospectives, c'est-à-dire, l'ensemble des essais interprétatifs de la réalité sociale dans lesquels la corroboration empirique des énoncés dépend de la pertinence historico-

politique des pratiques du sujet. Autrement dit, ou la théorie est une théorie dont la scientificité est conditionnée par l'action sociale et politique elle-même du sujet de la connaissance. J'ai l'impression que seule une liaison adéquate des trois permettrait de produire des connaissances socialement utiles dans le cadre des sciences sociales » (7).

Autrement dit une théorisation de la recherche en géographie ne doit pas écarter trop unilatéralement l'une ou l'autre de ces trois modalités envisageables qui sont, finalement, complémentaires. Elle devrait donc, au contraire, s'efforcer d'être tout à la fois : 1 - historique, 2 - synchronico-fonctionnelle et 3 - prospective.

Marcelo Escolar estime d'ailleurs lui-même qu'une critique conséquente du discours géographique académique devrait conduire les géographes à une réorientation scientifique plus résolue en direction de la conflictualité socio-spatiale des couches populaires. Pour lui, « certains aspects épistémologiques de la production intellectuelle en géographie, peuvent justifier, comme je crois que c'est possible, une pratique géographique engagée dans la réalité sociale » (8). Il précise ainsi cette préoccupation actuelle : « je pense que les conditions sont posées pour repenser des alternatives originales dans l'investigation empirique sur la territorialité nationale, sur ses relations avec les nouvelles modalités d'organisation Étatique et avec les mouvements populaires de contestation des avancées du néolibéralisme Économique et social » (9). Si les géographes s'engageaient davantage dans une telle direction, estime-t-il, « non seulement nous en serions à reconstruire notre discipline comme science sociale, mais, dans ce cas, à reconquérir la "Géographie" à des niveaux plus populaires et conflictuels de ses attributs traditionnels » (10).

Ainsi un tel effort de théorisation, plus soucieux d'équilibre et de cohérence épistémologique que d'appartenance de telle ou telle école académique, visant le triple objectif de la diachronie historique, de la synchronie fonctionnelle et de la radicalité socio-spatiale, loin de conduire à trop d'abstraction et à plus d'éloignement des réalités, serait de nature, au contraire, à ramener la géographie à des préoccupations très actuelles et plus utiles socialement.



2 - Le choix : formalisme ou dialectique ?

A cette étape de la théorisation il apparaît donc que l'explicitation des options théoriques ait, pour l'instant, beaucoup moins à porter sur un choix entre écoles géographiques, d'ailleurs elles-mêmes souvent moins définies par leur théorie que par leur méthodologie, que sur une alternative qui risque de s'avérer bien plus fondamentale : celle qui se présente entre logique formelle ou logique dialectique (11). Il faut en effet prendre toute la mesure de l'intérêt qu'il y aurait pour la géographie, de passer de l'un à l'autre de ces deux types de logiques, de la logique classique, "formelle", qui est plus une logique d'exposition, de formulation, à une autre logique, celle de la complexité, de l'investigation des réalités contradictoires, qui est, par définition, la logique dialectique.

Comme le soulignait Herbert Marcuse (12), dans « *Raison et révolution* », à la date charnière de 1968, et pour bien marquer la différence entre ces deux logiques : « la logique formelle accepte le monde sous sa forme existante et elle fournit un certain nombre de règles générales pour s'y orienter théoriquement. La logique dialectique, elle, répudie toute canonisation du donné et ébranle le conformisme de ceux qui se placent sous son autorité » (13). En tout premier lieu, selon lui, « la fonction de la pensée dialectique consiste à briser l'assurance et le contentement de soi du sens commun » (14). Mais l'intérêt de la logique dialectique va évidemment plus loin. Elle reconnaît, en ce qui la concerne, que lorsque « le monde se contredit (...) le sens commun et la science [formelle] se débarrassent de cette contradiction ». Ni l'un, ni l'autre ne semblent donc habilités, ni même armés, pour tenir et rendre compte de telles réalités contradictoires.

Au contraire : « la logique dialectique est une logique critique : elle révèle des modes et des contenus de pensée qui transcendent le modèle codifié de l'usage et de la validation », c'est-à-dire qui vont au-delà de ce que peuvent appréhender et le sens commun et la science classique, fonctionnant sur la base de la seule logique formelle-formalisante. De plus, tous les contenus concrets que la science formaliste a d'ores et déjà établis, il doit cependant être bien clair que « la pensée dialectique ne les invente pas : ils s'attachent à des notions élaborées par une longue tradition de pensée et d'ac-

tion. L'analyse dialectique ne fait que les assembler et leur redonner vie : elle retrouve des significations frappées d'interdits et elle apparaît ainsi comme un retour, ou plutôt comme une libération consciente, de ce qui avait été refoulé. Puisque l'univers régnant du discours est celui d'un monde non libre, la pensée dialectique est nécessairement destructrice » (15). Autrement dit encore, la logique dialectique n'a pas préalablement à réinventer totalement de nouveaux contenus, à partir de zéro : en se nourrissant des contenus et des acquis hérités de la logique formelle, elle peut et doit surtout se les réapproprier, mais de manière critique, en revalorisant-réhabilitant ainsi tout ce que la logique formelle avait si soigneusement ignoré ou refoulé, c'est-à-dire le paradoxal, le contradictoire, le dialectique, et le conflictuel. Elle est donc bien la logique d'une pensée véritablement critique.

Mais il y a plus : « la négation que la dialectique applique à ces notions n'est pas seulement la critique d'une logique conformiste, qui nie la réalité des contradictions; c'est aussi une critique de l'état de choses existant menée sur son propre terrain, une critique du système de vie établi qui renie ses propres promesses et ses propres possibilités » (16). La logique dialectique n'est pas seulement à la base d'une critique des insuffisances des travaux inspirés de la logique formelle. Elle est également, par exemple, pour la géographie au principe d'une dénonciation des manquements des sociétés elles-mêmes quant à la "justice spatiale", et de toute science qui couvrirait ces manquements de sa caution, fut-elle aveugle ou ingénue.

Ainsi un tel « retour de la dialectique » (17) semble-t-il s'imposer. Critiquant la logique formelle, répétons que la logique dialectique n'aspire cependant pas, et n'a d'ailleurs pas vocation, ni même l'ambition, de s'y substituer totalement. Elle est une logique différente qui peut et qui doit prévaloir dans certaines conditions et dans certaines limites seulement. S'il en est ainsi, comme le précise le philosophe Lucien Séve, c'est précisément parce que « la dialectique n'est pas toute la logique, mais une logique supérieure, indispensable lorsque l'étude de l'objet s'approfondit et s'élargit au point ou deviennent décisifs le développement et les connexions. Car, en deçà de ce point il y a toujours place pour une logique des configurations et des constructions, des systèmes stables et



de leur autorégulation » (18), le synchronico-fonctionnel. C'est ainsi, que se réclamer de la logique dialectique en géographie, n'implique cependant pas, par exemple, que l'on refuse pour autant, mais sous certaines conditions, toute validité à l'approche "systémique", à la démarche "chorématique", ni non plus à la géographie dite "humaniste".

On peut, pour finir, s'étonner malgré tout de la faible place accordée à la dialectique dans la recherche scientifique géographique. Il n'en est cependant, pour autant qu'on puisse en juger, guère autrement ailleurs, dans les autres sciences sociales. Nous restons donc ainsi actuellement dans "une conjoncture culturelle hautement paradoxale : une pratique dialectique muette avance un peu partout dans le travail réel du savoir, mais la conscience de la dialectique est réduite à un point extrême dans la communauté scientifique française. Si le structuralisme, dans ses moutures géographiques que sont, par exemple, le « systémisme » et la « chorématique », a su capter une partie des aspirations à la théorisation qui pouvaient légitimement s'exprimer dans une géographie très en retard à cet égard, il ne faut cependant pas oublier que c'est au prix d'un maintien dans le cadre d'une logique formelle qui est loin d'égaliser, dans ses capacités critiques et ses potentialités problématiques, celles d'une géographie qui reposerait plus résolument sur la logique dialectique.

3 - Spatialité et dialectique socio-spatiale.

Pour tenter de sortir de l'impasse théorique ou se trouverait la géographie, il faudrait, selon Edward Soja (19), procéder à « la réaffirmation d'une perspective spatiale critique dans la théorie et dans l'analyse spatiales contemporaines », moyennant, dit-il, « la spatialisation de certains des concepts et des méthodes d'analyse marxiste fondamentaux ».

Dans cet objectif il est impératif, selon ses propres termes, de développer les catégories et les concepts d'une véritable "dialectique socio-spatiale". Une telle "tentative de spatialisation" viserait ainsi au développement d'une "nouvelle géographie humaine critique", et d'un « matérialisme à la fois historique et géographique qui soit en accord avec les défis théoriques et poli-

tiques contemporains ». Cela donnerait ainsi naissance à une géographie interprétative qui aurait la particularité de reconnaître « la spatialité comme étant simultanément un produit (ou un résultat) social et une force (ou un moyen) qui modèle la vie sociale ». Cette distinction est cruciale, indique-t-il, tant pour la dialectique socio-spatiale que pour un matérialisme historico-géographique refondé.

Il s'agirait, dans ce but, de mettre en oeuvre une "méthode dialectique" appuyée sur un matérialisme qui devrait donc être non plus seulement historique, mais également géographique. Ce dont il est ainsi question, c'est essentiellement d'introduire le point de vue de la contradiction dans la pratique scientifique de la géographie (20). Ce qui veut dire non seulement rechercher le jeu des contradictions dans les réalités étudiées, mais admettre que la contradiction puisse également se situer, par une approche délibérément critique, au sein même du mouvement de la pensée scientifique.

Cette approche dialectique semble, en effet, la mieux adaptée pour affronter les contradictions foisonnantes du réel socio-spatial d'aujourd'hui. Comme l'indique pour sa part Guy Di Méo, « la méthode dialectique pousse très loin l'analyse des éléments et des supports qu'elle étudie ». Parce qu'elle vise « un haut niveau de synthèse », elle peut efficacement contribuer à « dévoiler la globalité fonctionnelle et symbolique, historique, sociale et géographique des faits qu'elle prend en considération » (21). Avec la méthode dialectique, il devient davantage possible de penser la complexité nouvelle du réel socio-spatial d'aujourd'hui.

Penser dialectiquement cela ne signifie surtout pas vouloir faire entrer de force les réalités dans des cadres et des lois établies par avance, comme a pu prétendre le faire, sans grand succès, feu le "matérialisme dialectique". Penser dialectiquement, cela veut essentiellement dire que tout objet doit être considéré comme s'inscrivant dans une réalité complexe, mouvante, non-unilatérale, réversible, hautement imprévisible. C'est ne pas s'obnubiler sur ce qui semble stable, durable, intangible, mais être attentif à tout ce qui bouge, tout ce qui évolue. C'est chercher à repérer et à évaluer, au mieux, tous les effets des décalages, retards, rétroactions, tensions



et antagonismes, latents ou déclarés, qui émergent au sein même de la structure complexe et entre les différentes « instances » de toute formation socio-spatiale, à quelque échelle qu'on la considère. Penser dialectiquement c'est enfin chercher à comprendre pourquoi et comment une contradiction jusqu'alors non antagonique, devient un beau jour antagonique (22), autrement dit c'est se mettre en situation de mieux penser, par exemple, l'émergence et l'éclatement des conflits socio-spatiaux.

Le cadre conceptuel général de la mise en oeuvre d'une telle méthode dialectique, hérité du matérialisme historique, est celui de la formation économique et sociale (FES). Mais, dans la mesure où le matérialisme dont la géographie a besoin ne peut être seulement historique mais doit être à la fois historique et géographique, la prise en compte de la dimension spatiale de toute F.E.S. conduit plutôt à faire l'effort de définir les catégories révisées du concept de Formation Socio-Spatiale (FSS). Cet effort est d'autant plus indispensable que la recherche géographique a elle-même, lorsqu'elle l'a utilisé, trop souvent simplifié à l'excès ce concept-clé de F.E.S. : « elle l'a trop souvent réduit à sa seule instance géographique, la plus matérielle et la plus concrète, résultat de l'articulation des modes de production qui s'affrontent et se hiérarchisent tout en assurant la reproduction évolutive de l'édifice social » (23).

Dans ce cadre, la dialectique socio-spatiale ne peut, on le voit, se réduire à un simple face à face entre espace, d'une part, et société, d'autre part, qui existeraient indépendamment l'un et l'une de l'autre. En fait, il y a véritablement « intrastructuralité de l'espace social vis-à-vis de la société » (24). Dans le qualificatif souvent utilisé ici de « socio-spatial » il ne faut donc voir ni « pléonasmе » (25), ni « redondance » (26). Il exprime simplement l'affirmation d'un positionnement épistémologique très clair. Celui qui veut que la dialectique complexe et structurelle espace/société se traduise et se résolve à tout moment dans la territorialité de la société. Comme le souligne également à sa manière Yves Barel : « parler d'un territoire comme d'un système signifie que les éléments territoriaux dont il se compose ne se contentent pas de se juxtaposer

: ils entrent en relation les uns avec les autres au point de se modifier réciproquement » (27).

En conséquence, l'espace ne saurait donc se situer à tel ou tel des "niveaux", ou "instances", habituellement distingués et empilés dans la topique de l'édifice de toute formation économique et sociale. En réalité, comme le suggère H. Lefebvre, « l'espace apparaît, se forme, intervient tantôt à l'un des "niveaux", tantôt à l'autre. Parfois dans le travail et les rapports de domination, ou encore dans le fonctionnement des superstructures. Donc inégalement partout. La production de l'espace ne serait donc pas "dominante" dans le mode de production, mais relierait pourtant entre eux les divers et multiples aspects de la pratique sociale, en les coordonnant, en les réunissant dans une "pratique" précisément". C'est de cette façon que "le concept de l'espace (social), et l'espace lui-même, échappent ainsi au traditionnel classement base-structure-superstructure » (28).

Il ne nous semble donc pas utile d'inventer, même si c'est pour les besoins de la bonne cause géographique, et de glisser une nouvelle instance dite « géographique », ou même « géo-économique » dans l'édifice de la formation économique et sociale, puisqu'au fond, l'espace est d'emblée présent - comme jadis le gaz dans les immeubles - "à tous les étages". Ce serait d'ailleurs abonder bien imprudemment dans le sens d'un néo-déterminisme économique, fut-il rebaptisé "géo-économique". La géographie a déjà bien assez de mal à rompre avec ses vieux démons du déterminisme naturaliste, pour (re)tomber tout aussitôt dans un autre déterminisme, celui de l'économisme, déjà suffisamment dominateur dans les sciences sociales.

Il est ainsi très nécessaire et utile d'admettre qu'aujourd'hui, les transformations scientifiques et technologiques du monde moderne rendent inévitable une certaine reconsidération de la pensée marxiste. Mais, au sein même de cette indispensable révision, ce ne peut précisément être qu' "en tenant compte de l'espace" que "la reprise des concepts marxistes se développe(ra) de façon optimale" (29). Les concepts marxistes ont en effet, estimons-nous, gardé beaucoup de leur pertinence et de leur utilité. Guy Di Méo affirme qu'à ses yeux la « méthode dialectique » et le « matérialisme historique » constituent toujours des instruments "irrem-

plaçables" pour prendre en compte « les contradictions spécifiquement spatiales ou territoriales, en éclairant les relations causales qui naissent dans les contradictions entre la vie matérielle et le monde idéal - conscience individuelle et idéologies collectives -, la superstructure politico-idéologique et la base géo-économique des formations sociales" » (30). Mais, et c'est bien évident, il ne s'agit là nullement de chercher « à fonder ou à remettre sur pied une quelconque géographie marxiste", ni même "de régénérer le marxisme en le dotant d'une dimension spatiale qu'il a trop longtemps ignorée ». Il souligne d'ailleurs aussi que de nombreux travaux s'appuyant sur ces concepts ont, d'ores et déjà, porté sur la nature de l'espace - espace produit -, le modèle centre/périphérie, l'échange inégal et l'accumulation capitaliste, les injustices et les ségrégations socio-spatiales. Mais, estime-t-il, une telle démarche d'inspiration marxiste, presque toujours attachée à une lecture et à une interprétation des phénomènes macro-géographiques, se serait selon lui montrée, jusqu'à présent, trop rarement soucieuse d'une approche locale (31). Aborder le Rio Grande do Norte sous cet angle c'est, aussi, tenter de relever un tel défi.

4 - Du consensus spatial aux conflits socio-territoriaux

Il n'y a là, pourtant, dans une telle sous-estimation du local, aucune fatalité de principe. Une approche marxiste de l'espace géographique, comme le soulignait encore Henri Lefebvre, loin de privilégier uniquement les petites échelles et les grands espaces, « laisse place à des études locales, aux diverses échelles, en les insérant dans l'analyse générale, dans la théorie globale ». Car son champ d'investigation « n'exclut pas (au contraire) les conflits, les luttes, les contradictions. Ni inversement les accords, les ententes, les alliances. Si le local, le régional, le national, le mondial, s'impliquent et s'imbriquent, ce qui s'incorpore dans l'espace, les conflits actuels et virtuels, n'en sont ni absents, ni éliminés » (32). On peut se demander, alors, pourquoi les géographes les ont si complètement négligés.

Concernant les contradictions socio-spatiales et face à ces tensions et conflits potentiels ou ouvertement déclarés, peut-être ont-ils été eux-mêmes les victimes, faute d'avoir été suffisamment critiques, de l'un des plus curieux paradoxes de l'espace, celui

qui fait « qu'il puisse être à la fois l'ensemble des lieux où naissent les contradictions, le milieu où elles se déploient et qu'elles déchirent, et, en même temps, l'instrument (...) qui permet de les étouffer en leur substituant une apparente cohérence » (33). C'est de cette façon que l'espace « vécu » semble souvent faire lui-même obstacle à l'éclosion des conflits. Pourtant c'est bien spatialement que les contradictions socio-politiques se réalisent, et « les contradictions de l'espace rendent effectives les contradictions des rapports sociaux. Autrement dit, les contradictions de l'espace "expriment" les conflits des intérêts et des forces socio-politiques; mais ces conflits n'ont d'effet et lieu que dans l'espace, en devenant des contradictions de l'espace » (34).

Car, si l'espace fonctionne, à l'évidence, de façon toujours complexe et contradictoire, il implique pourtant, en effet et toujours, une sorte d'accord tacite, un quasi contrat de non-violence. Ce consensus spatial fait même partie intégrante des formes les plus courantes de la civilité et de la sociabilité. En règle générale, il paraît même opposer en permanence à la « lutte des classes », comme à toute forme de violence, une fin de non-recevoir. Pour autant, dans cet espace, la violence ne reste pas toujours latente et cachée. C'est même l'une des contradictions de l'espace : celle qui réside toujours entre la sécurisation apparente et la violence qui menace sans cesse d'éclater et parfois, effectivement, éclate (35).

Selon l'interprétation qu'en donne d'ailleurs Edward Soja, en s'exprimant comme nous le rapportons ici, Henri Lefebvre définit une possible problématique spatiale du capitalisme et l'élève à une position centrale à l'intérieur de la lutte des classes, insérant les relations de classes dans les contradictions structurant l'espace tel qu'il est socialement produit. Mais il ne prétend pas pour autant que la problématique spatiale ait toujours eu cette centralité. Il ne présente pas non plus la lutte pour l'espace comme un substitut, ou même une alternative à la lutte des classes. En réalité, il affirme seulement, mais c'est évidemment très important, que dans ces conditions « aucune révolution sociale ne peut réussir sans être, en même temps, une révolution consciemment spatiale » (36). Et, ajouterons-nous, aucun mouvement socio-spatial ne peut prétendre au succès sans se



préoccuper explicitement de son insertion territoriale, et agir en conséquence.

Ce n'est, pour Soja, qu'une telle indispensable « démystification de la spatialité » qui pourra révéler les potentialités de ce qu'il appelle une "conscience spatiale révolutionnaire" et établir les fondements matériels et théoriques d'une véritable praxis spatiale populaire radicale, qui soit délibérément et consciemment orientée vers "l'expropriation du contrôle de la production de l'espace" monopolisée par les élites de la fortune et du pouvoir.

C'est aussi pourquoi, selon lui, la dite "lutte des classes" devrait davantage chercher à embrasser et se concentrer sur quelques points névralgiques : la production de l'espace, la structure territoriale d'exploitation et de domination, et la reproduction spatialement contrôlée du système comme un tout. En conséquence, c'est pourquoi également, dépassant les discriminations et les ségrégations, elle devrait surtout concrètement « s'efforcer d'inclure tous ceux qui sont exploités, dominés et "périphérisés", par l'organisation spatiale dominatrice du capitalisme tardif : les paysans sans terre, la petite bourgeoisie prolétarisée, les femmes, les étudiants, les minorités sociales et, bien entendu, la classe ouvrière elle-même » (37). Ainsi, conclut-il, « la spatialité concrète - la géographie humaine effective - est le terrain des luttes pour la production et la reproduction sociales qui visent soit au maintien et au renforcement de la spatialité existante, soit à une restructuration significative et/ou à une transformation radicale » (38). Cela ne peut passer que par une réelle prise en considération des classes populaires.

C'est bien en prenant pleinement en compte tous ces enjeux sociaux, comme le soulignait d'ailleurs lui-même Henri Lefebvre, que d'une manière très générale et englobante « l'espace devient l'enjeu principal des luttes et des actions visant un objectif », quel qu'il soit. S'il n'a jamais cessé d'être le milieu ou se déploient les stratégies, l'espace géographique devient alors quelque chose d'autre que le simple cadre, le réceptacle indifférent des actes. Un "milieu" certes, mais de moins en moins neutre, de plus en plus actif, à la fois comme instrument et comme objectif, comme moyen et comme but (39).

De sorte également, selon H. Lefebvre, qu'aujourd'hui tout ce qui provient de l'histoire et du temps, héritages, patrimoines, territoires doit être considéré comme subissant une épreuve, une sorte « d'ordalie » moderne à laquelle rien ni personne ne saurait échapper : l'épreuve de l'espace, l'épreuve par l'espace. A travers cette épreuve « les cultures, les connaissances des peuples, des groupes et même des individus, n'évitent pas la perte d'identité, qui s'ajoute aux autres terreurs. Référence et référentiels venus du passé se dissolvent ». Mais, concernant le risque de perte d'identité et, par conséquent aussi, la quête d'une identité nouvelle, il souligne encore ceci : « un groupe, une classe ou fraction de classe, ne se constituent et ne se reconnaissent comme "sujets" qu'en engendrant (produisant) un espace », en s'appropriant un territoire. Il établit ainsi un lien fondamental entre identité et espace. Aucune entité sociale ne peut prétendre à l'identité, si elle s'avère impuissante à produire son propre espace. Par conséquent, « les idées, représentations, valeurs, qui ne parviennent pas à s'inscrire dans l'espace (...) se dessèchent en signes, en récits abstraits, se changent en fantasmes », et « ce qui ne s'investit pas en un espace approprié reflue en signes vains et (sans) signification ». Face à cette exigence « l'investissement spatial, la production d'espace, ce n'est pas un incident de parcours, mais c'est une question de vie ou de mort » (40), non seulement pour les idées, les représentations et les valeurs, mais pour les classes socio-spatiales elles-mêmes qui en sont ou qui s'en font les porteuses.

Dans l'ordalie moderne de l'épreuve de l'espace, le critère le plus pertinent de l'évaluation de l'efficacité d'un mouvement socio-spatial pourrait donc bien être aussi, au-delà même de sa volonté d'intervenir consciemment dans les enjeux de l'espace, sa capacité à spatialiser effectivement ses pratiques, à territorialiser efficacement ses luttes.

Conclusion

L'explicitation des orientations et des catégories théoriques fondamentales de notre recherche nous conduit ainsi au résultat suivant : les interpellations de notre fin de siècle qui provoquent la mise à l'épreuve de l'espace de tout et de tous, nous amènent à (re)considérer les vertus d'une approche dialectique et à envisager son intérêt dans une



démarche géographique. Par son développement il s'agit d'abord de passer d'une critique de la géographie à la pratique d'une géographie critique (41). A partir de la logique et de la méthode dialectiques, qui introduisent et revendiquent le point de vue de la contradiction dans l'analyse socio-spatiale, il s'agit aussi de mettre en oeuvre un matérialisme qui soit non seulement historique, mais qui affirme également sa dimension géographique.

La géographie ainsi conçue serait donc finalement l'analyse de la différenciation et de l'organisation de l'espace, ainsi que du fonctionnement du territoire, aux différentes échelles. Cette analyse géographique doit s'attacher non seulement à une approche formalisante de la structuration matérielle de l'espace (selon une combinatoire toujours spécifique à chaque objet : en termes d'aires, de pôles et d'axes), mais elle doit aussi bien porter, dialectiquement, sur les modalités contradictoires, et même parfois antagoniques, de l'appropriation identitaire qu'en font, par leurs pratiques matérielles et symboliques, et à toutes les échelles, les différentes entités socio-spatiales (individus, groupes, collectivités) qui forment par là même une société territorialisée.

* Docteur en géographie de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux III. Voir: "Identités et territorialité dans le Nordeste brésilien", Ed. Septentrion Lille, 2000, 504 pages.

Notes

(1) R. BRUNET, Entretien : "L'organisation de l'espace a ses lois", Sciences Humaines, No 54, Octobre 1995, p. 30-33.

(2) Idem. D'où, au passage, la confirmation que la dite chorématique est plus une méthodologie, un type d'approche, que la théorisation globale de la géographie que d'aucuns se plaisent à y voir (Cf. pour la critique de la chorématique : "Les géographes, la science et l'illusion. Chorématique Stop !...", Hérodote, No 76, 1995).

(3) M. ESCOLAR, 1996 "Critica do discurso geografico" [Critique du discours géographique] HUCITEC, Sao Paulo, p. 14-15.

(4) Idem, note 9 p.82.

(5) Cf. A. LE ROUX, 1995, Enseigner la géographie..., PUF.

(6) Ibidem, p.15.

(7) Ibidem, p. 27

(8) Ibidem, p.21-22

(9) Ibidem, p. 121

(10) Ibidem, p.39.

(11) Cf. H. LEFEBVRE, 1982, Logique formelle, Logique dialectique, Terrains/Éditions Sociales.

(12) Sur H. MARCUSE, cf. : G. CHATELET, 1998, "Relire Marcuse pour ne pas vivre comme des porcs", "Le Monde Diplomatique", Août 1998.

(13) H. MARCUSE, 1968, Raison et Révolution, p.174-175

(14) Idem, p.44

(15) H. MARCUSE, 1968, ouvrage cité, p.46-47

(16) Idem, p.41.

(17) H. LEFEBVRE, 1986, Le retour de la dialectique, Messidor/Éditions Sociales; H. LEFEBVRE, 1946, réédition 1982, Logique formelle, logique dialectique, Coll.Terrains, Éditions sociales. Cf. Également au Brésil : MARTINS, José de SOUZA (Org.), 1996, Henri Lefebvre e o retorno a dialética [Henri Lefebvre et le retour à la dialectique], Sao Paulo, HUCITEC; P.P. GEIGER, 1994, "Desterritorialização e espacialização" (Déterritorialisation et spatialisation), in : M. SANTOS et ali. (Org.), Território, Globalização e Fragmentação [Territoire, globalisation et fragmentation], HUCITEC/ANPUR, p.233-246.

(18) L. SÉVE, 1984, Structuralisme et dialectique, Coll. Essentiel No 28, Éditions Sociales, p.141

(19) E.W. SOJA, 1993, Geografias Pô-Modernas (A reafirmação do espaço na teoria social crítica), Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro.

(20) GEOPOINT, 1980.

(21) G. DI MÉO, 1991, L'homme, la société, L'Espace, Anthropos, Paris, p.15.

(22) L. SÉVE, Une introduction à la philosophie marxiste, Terrains/Éditions Sociales, 716 p.

(23) G. DI MÉO, ouv. cité.



(24) J. LEVY, "Un nouveau départ pour la géographie", La Pensée, mai-juin 1984, p.30-45.

(25) R. BRUNET: « socio-spatial = autre nom pour "géographique", quand on n'ose pas employer cet adjectif, mais que l'on est plein de bonnes intentions; catégorie pléonastique qui a eu un moment de notoriété dans les années 1980 (...) le terme spatial bien compris se suffit à lui-même et rend inutile tout préfixe », in : Les mots de la géographie, dictionnaire critique, p. 414.

(26) J. SCHEIBLING, « L'idée [de classe socio-spatiale] est riche mais l'expression est discutable (...) il y a une certaine redondance », Qu'est-ce que la géographie? , p. 147.

(27) Y. BAREL, 1986, "L'espace du social", in : Espaces, jeux et enjeux, p.134.

(28) H. LEFEBVRE, 1985, La production de l'espace, Introduction, p.V et VI.

(29) Idem, p. 395-396

(30) G. DI MÉO, ouv. cité, p.15.

(31) Idem.

(32) H. LEFEBVRE, ouv. cité, p. VIII, introduction.

(33) Idem , p.419

(34) Ibidem, p. 421.

(35) H. LEFEBVRE, p.69-70.

(36) E. SOJA, Geografias pÔs-Modernas, p.116.

(37) Idem, p.115.

(38) E. SOJA, 1989, ouv. cité, p.158.

(39) H. LEFEBVRE, ouv. cité, p. 471-472.

(40) Idem, p.478-479.

(41) M. SANTOS, 1984, « Pour une géographie nouvelle, de la critique de la géographie à une géographie critique », Publisud.

Praxis et nature vivante : Henri Lefebvre et Jean-Paul Sartre Pierre Lantz

Peut-on parler de "la pensée" d'Henri Lefebvre sans présupposer chez lui, comme chez d'autres philosophes, une attitude de retrait supérieur de la pensée par rapport à l'action ? Ce qui lui a toujours paru mystificateur : manières d'agir et orientations de la pensée sont trop intriquées pour qu'il ne soit pas indispensable de s'interroger sur les diverses modalités de ce que l'on appelle trop vaguement l'action. Encore faut-il avoir l'expérience de ces activités pour les réfléchir.

Philosophe, Henri Lefebvre a toujours refusé le formalisme, le retrait ou le mépris du monde ; ce qui l'a conduit, après la seconde guerre mondiale, à se tourner vers la sociologie, non pour illustrer la vérité d'une soi-disant science des sociétés qu'il prétendrait révéler dans sa version "marxiste" (détermination des superstructures sociales par les infrastructures économiques) mais pour tenter d'aller dans la voie qui était "la seule ouverte" pour résoudre véritablement les problèmes : la saisie du contenu total. "Cet effort définira la vie philosophique" annonce la dernière page du "*Matérialisme dialectique*" date de Paris, 1938 (1).

La pluralité des déterminismes contre la nécessité

Henri Lefebvre a poursuivi ce programme consistant à mener une vie philosophique qui ne soit pas un refuge, une fuite devant les dangers du monde extérieur, physiques et surtout intellectuels. Il n'a certes pas pratiqué le regard lointain de l'ethnologue hautain qui se détourne de ce qui, dans la société, vous incite à être "de mèche" avec les acteurs dominants. Il a participé aux mouvements politiques et sociaux de son temps pour autant (ce qui indique les limites de son engagement partisan) qu'ils lui permettaient d'échapper à cet autre danger commun à la philosophie, aux sciences humaines et aussi à l'idéologie politique, se contenter d'une "démarche qui saisit un contenu partiel, se limite à cet élément du réel, l'érige nécessairement en un absolu". "Ainsi le nationa-

**Tous les numéros de La Somme et le Reste
sont consultables et téléchargeables**

Aller à : <http://www.espaces-marx.org/>

Puis à Publications,
Puis à La Somme et le Reste



lisme devient l'ennemi des réalités nationales ; [...] le "totalitarisme" s'oppose à la réalisation totale de l'homme" ("totalitarisme" mis entre guillemets par HL). Ainsi s'explique le souci qui a présidé à sa démarche : ne pas se laisser enfermer sur un terrain préalablement circonscrit. N'appréhender qu'un "contenu formé" transforme en esprits bornés les philosophes ou les sociologues les plus ouverts ; c'est pire encore dans l'action politique : "le contenu borné et transposé en forme devient oppressif et destructeur de sa propre réalité" (2).

Formaliser en assujettissant n'importe quel donné à un même ensemble de règles opératoires et arrêter l'investigation dans le monde extérieur lorsqu'on a appréhendé seulement un aspect des relations humaines reposent sur une même conception de la science : on croit que le monde extérieur, physique ou social, est soumis à un ordre analogue à celui qui préside aux règles de fonctionnement de l'esprit humain (version logico-mathématique (3)) ou, plus modestement mais de façon parfaitement dogmatique, on assure, par exemple, que Marx a fondé une science de l'histoire (mode de production, formation sociale comme articulation des modes de production, relations économiques comme dominantes -MPC- ou seulement déterminantes en dernière instance). Dans les deux cas l'esprit humain s'arroge le privilège de découvrir l'ordre du monde : en fin de compte l'ordre et la connexion des idées sont analogues à l'ordre et la connexion des choses. Henri Lefebvre n'a jamais succombé à cette outrecuidance ni à cette mégalomanie qui, de façon prékantienne, croient surmonter la différence entre l'objet réel et l'objet connu et finissent par réduire, au besoin par la force, l'objet réel à l'objet connu.

Comme Hegel, Marx, Sartre, Henri Lefebvre est de ces philosophes qui, ayant assimilé la critique kantienne, n'en tirent pas la conclusion scientifique que, toute connaissance rigoureuse devant procéder selon les règles de constitution de l'objet des sciences physiques, la philosophie devrait se limiter à la théorie de la connaissance. Il ne partageait ni la présomption des uns ni l'humilité et la vénération des autres qui ont tellement restreint le champ de la philosophie au point

que ce retrait privait les sciences humaines de tout ce qu'elle avait apporté.

A mesure que les sciences humaines, chacune à leur manière, précisent leurs méthodes et circonscrivent, chacune pour son compte, un terrain, il devient plus urgent pour le philosophe d'inventer des idées et, si possible, de forger des concepts sur les grands courants, les forces qui transforment le monde. Dans une perspective qui reste finalement proche de celle de Kant, Henri Lefebvre a étudié, comme philosophe et comme sociologue, l'émergence de la vie quotidienne et de l'urbain à l'échelle mondiale. Mais le philosophe du XX^{ème} siècle ne pouvait partager complètement l'optimisme teinté de providentialisme prudent de l'"Aufklärer". Pourtant, comme ce dernier, il doit retrouver la source commune de ce qui resplendit et de ce qui accable, dans le monde de la marchandise par exemple, ou opposer l'urbain et ses exigences à l'urbanisme pratiqué et à ses démissions.

On peut expliquer ainsi une démarche qui consiste à ne jamais s'arrêter sur une idée, sur un moment, constamment en mouvement, et qui ne peut éviter la dissociation ou la dislocation qu'en recherchant dans l'unité de la Praxis humaine "l'origine des déterminations inventées par les différentes sciences, techniques et spécialisations de la connaissance. L'homme réel et actif est donc le lien des déterminismes". (4)

Science poétique et création productrice de l'art

La notion de Praxis humaine permet de ne pas ériger en explication définitive les déterminations découvertes par les diverses activités scientifiques transformées en "causes objectives des phénomènes"; sans pour autant succomber au danger inverse, refuser toute tentative d'explication ordonnée au nom de la pluralité des points de vue. Explicitement Henri Lefebvre se pose en continuateur de Kant. En recourant au concept de Praxis, il entend rendre efficace la Critique qui était restée inopérante lorsqu'elle se cantonnait à la Raison pure. Le chapitre III, LE MARXISME COMME CONNAISSANCE CRITIQUE DE LA VIE QUOTIDIENNE, du premier tome INTRODUCTION (écrit en 1945) de la "Critique de la vie quotidienne" re-



produit toute la fin d'une note de la préface de la première édition (1781) de la *"Critique de la raison pure"* : *"Notre siècle est le vrai siècle de la critique : rien ne doit y échapper ..."*

Selon HL si la critique de Kant a échoué, *"c'est parce qu'il n'a pas atteint le fondement humain des aberrations spéculatives qu'il visait"*. Il faut donc hisser la critique à la hauteur de l'homme: *"une critique de l'homme"*. (5) Le terme paraîtrait bien général et bien indéterminé si pendant toute la période qui va de 1945 à 1975 le travail d'HL n'avait été de forger des catégories qui désignent l'activité créatrice de l'homme, en particulier la *"Praxis"* et la *"Poièsis"*. Elles ne sont séparables qu'analytiquement puisque l'activité explicitement créatrice, productrice d'œuvres, qui recourt à l'imagination créatrice productrice de symbolisme, se situe *"dans la Praxis"*, ce dernier terme désignant l'activité proprement sociale, c'est-à-dire les rapports entre les êtres humains. (6)

Il ne faut donc pas entendre praxis et poièsis comme des catégories désignant deux moments séparés mais comme des indicateurs d'orientation de l'activité humaine. La praxis se caractérise par le déploiement de l'activité, le réel humain est *"le lieu et l'origine des concepts"* (7); la praxis est activité productive; et la philosophie, pour autant qu'elle utilise des concepts, appartient à la praxis. Finalement la praxis recouvre le domaine des relations Économiques, sociales et politiques. Mais Henri Lefebvre affirme aussi que la poièsis est *"au dessus de la praxis"* puisqu'elle se rapporte à l'activité humaine pour autant qu'elle *"approprie la nature"* (physis) autour de l'être humain et en lui (sa propre nature, sensibilité et sensorialité, besoins et désirs, etc.). La poièsis est donc créatrice d'œuvres". (8)

Ce texte est remarquable, d'abord parce qu'il reprend, tout en en bouleversant la hiérarchie, les notions aristotéliennes. Pour Lefebvre, contrairement aux conceptions philosophiques habituelles, l'activité la plus humaine n'est pas celle qui se fait entre hommes, hommes adultes, libres, de sexe masculin, ni domestiques, ni esclaves, l'activité politique, paradigme de la praxis aristotélienne (conception qui s'est prolongée au fond jusqu'à une date très récente si l'on songe à la persistance de l'esclavage "aux

colonies" encore dans la première moitié du XIXème siècle, au suffrage censitaire et au monopole masculin sur le droit de vote); pas plus que l'activité la plus élevée et, partant, réservée à une élite, n'est la contemplation. Ce renversement des hiérarchies traditionnelles dans les types d'action s'accompagne de la différenciation entre la pratique sociale qui crée des œuvres et celle qui produit des choses (9). Distinction qui ne désigne pas deux catégories d'activités mais deux directions opposées, par exemple dans la production de l'espace, Venise opposée aux Francs-Moisins de Saint-Denis ou à l'ex Stalin Allee de l'ex Berlin-Est. La création des œuvres émerge de la production des choses mais ne la surplombe pas. Dans la terminologie de la philosophie traditionnelle on dirait qu'Henri Lefebvre évite les images qui en séparant ce qui est "élevé" et ce qui est "bas" risquent de faire revenir frauduleusement les vieilles idées théologiques : selon un lieu commun édifiant, l'œuvre d'art nous ferait accéder à un mode supérieur auquel les simples producteurs n'auraient pas accès. Au contraire, *"l'espace social se produit et se reproduit en connexion avec les forces productives (et les rapports de production) [...]. Il n'y a aucune raison de séparer l'œuvre d'art du produit jusqu'à poser la transcendance des œuvres. S'il en est ainsi, tout espoir n'est pas perdu de retrouver un mouvement dialectique tel que l'œuvre traverse le produit et que le produit n'engloutisse pas l'œuvre dans la répétitif"*. (10)

La création d'œuvres n'est pas l'activité qui nous permet d'échapper aux contraintes économiques et sociales, aux conditions historiques; l'invention de forme n'utilise pas la matière (pâte du peintre, marbre du sculpteur, son du musicien) pour lui échapper, pour accéder à un autre monde; elle révèle seulement la capacité d'échapper au répétitif de la production en série, de faire advenir au monde des objets inédits, inouïs, extraordinaires, dont la singularité est irréductible aux explications selon un "schéma causal". (11)

Le "sociologue" dans son œuvre de 1974 réalise une partie du programme esquissé par le philosophe de 1938: montrer, tout en s'interdisant *"de présenter un idéal transcendant"* que *"chaque déterminisme est un produit: non pas une construction abstraite de*



l'intelligence pure, mais un produit de la praxis". (12) Le sens commun suggère que nous "découvrons" les déterminations comme si elles existaient avant nous, de toute éternité, comme un ordre naturel qui s'imposerait aux choses: le sens commun rationaliste est profondément marqué par la science du XVIIème siècle qui voyait dans les lois mathématiques la volonté de Dieu inscrite dans le mouvement ordonné de l'univers. Le marxisme, dans la perspective de Lefebvre, procure les outils conceptuels pour éviter de transposer dans la prétendue infrastructure économique la sujétion à une réalité à laquelle, à moins de l'éradiquer, nous devons nous soumettre: d'où l'oscillation du marxisme ordinaire entre un réalisme amer, résigné et finalement complaisant jusqu'à la fascination devant la société bourgeoise et, inversement, une perception quasiment hallucinatoire du rapport de forces selon lequel le capitalisme est en train de succomber, incapable de résoudre ses propres contradictions, poussé vers la tombe par l'avant-garde de la classe ouvrière qu'il exploite. Le marxisme vulgaire - qui trouve sa caution dans certains écrits de Marx lui-même - attribue à la nature sociale une capacité productive et destructive analogue à celle de la nature animale: le capitalisme produit lui-même les forces qui le remplaceront et le pousseront dans la tombe. Devenu incarnation de "la puissance sociale générale" le capital s'oppose au "pouvoir privé du capitaliste individuel". Cet antagonisme implique "la dissolution de ce rapport en même temps que l'enfancement de conditions générales en vue d'une production communautaire sociale. Cet enfancement est inscrit dans le développement des forces productives au sein du système capitaliste et dans la manière dont cette évolution s'accomplit". (13)

Au contraire, en s'interdisant d'attribuer à la réalité elle-même les schémas d'enchaînement des causes et des effets que nous inventons pour la comprendre, Henri Lefebvre rapproche la connaissance des sciences et l'activité artistique, non en modelant celle-ci sur celle-là, mais, à l'inverse, en affaiblissant la spécificité des sciences de la nature par rapport aux autres activités humaines: "Ce qui est vrai de tout produit est également vrai de tout déterminisme: il est une création - ce qui ne signifie pas une création arbitraire". Le déter-

minisme, c'est-à-dire le caractère nécessaire, inexorable (si nous n'intervenons pas) des effets que les causes ne peuvent pas ne pas produire, ne peut être attribué à "l'indéfinie réalité de la nature" mais en est "soustrait par une opération pratique". (14)

Le rapprochement entre l'activité artistique et l'activité scientifique nous protège de toute interprétation utilitariste ou pragmatiste de l'activité scientifique ainsi conçue: pas plus qu'une oeuvre produite délibérément, créée ou à tout le moins signée, par des individus, ou bien création lente, issue des pratiques individuelles et collectives comme la ville, la production scientifique ne devrait se réduire aux retombées valorisantes de la recherche (pour s'exprimer en jargon CNRS).

Rencontre de Sartre et Lefebvre: dialectique critique et singularité

En cela proche de Sartre, son contemporain, sur lequel il a écrit et qui a écrit sur lui, Henri Lefebvre tente de tirer les conséquences philosophiques d'un athéisme radical qui refuse de remplacer l'espérance en la vie éternelle par la croyance en la science ou encore en un sens de l'histoire qui amènerait la résolution définitive des contradictions sociales caractéristiques de la "préhistoire" et l'advenue d'une "histoire" enfin consciente (15). Dans une perspective nietzschéenne, Lefebvre dénonce toute pratique philosophique et politique qui ignore la capacité d'agir des hommes, sauf s'ils s'en remettent à des spécialistes autoproclamés de la lutte des classes et de l'émancipation des peuples. Ces spécialistes de la libération et de l'émancipation ne se préoccupent pas de ce qui pour nous fait problème et devrait "s'élever au concept", la relation entre le temps individuel et le temps collectif (16).

Cette formule implique un bouleversement de notre appréhension progressiste de la temporalité historique qui nous incite à nous projeter dans un avenir plus ou moins lointain où les temporalités individuelles convergent pour aboutir à la construction d'une cité nouvelle. Le présupposé d'une telle conception est que l'"humanité", et chacun de nous en tant que nous lui appartenons, seront plus mûrs dans l'avenir que dans le passé. Or, rétorque Lefebvre,



cette idée d'achèvement est pernicieuse. Inutile de jouer sur les mots: il ne peut y avoir de fin de l'histoire (même si, pour répondre verbalement à l'objection, on décide d'appeler "préhistoire" l'histoire antérieure à l'avènement de la société sans classe). Le recours à l'histoire comme deux ex machina de toutes les souffrances dans les relations humaines n'est, comme l'avait montré Nietzsche, que le refuge du besoin religieux de croire à une réconciliation de l'Homme avec lui-même par un progrès global qui serait à la fois celui de la science, de la technique et de la raison dont le triomphe amènerait le bonheur sur terre. (17) Lefebvre se réfère ainsi à Nietzsche pour nous mettre en garde contre toute confusion entre une approche religieuse et une pensée philosophique qui ne peut procéder que par concepts: "*Seul le concept a la dignité du connaître*". (18)

Je puis témoigner que dans toute discussion philosophique, Henri Lefebvre en venait à interroger son interlocuteur qui lui rapportait des "faits", des lectures ou lui racontait des anecdotes en lui posant la question abrupte: où est le concept? En cela aussi il ne faisait que suivre l'enseignement de Nietzsche: "*Les philosophes ne doivent plus se contenter d'accepter les concepts qu'on leur donne pour seulement les nettoyer et les faire reluire, mais il faut qu'ils commencent par les fabriquer, les créer, les poser et persuader les hommes d'y recourir*". (19)

C'est grâce à la pratique de cette "méfiance philosophique" qui ne recourt à l'abstraction dans la formation des concepts que pour forger les réseaux de relations qui donnent une appréhension plus précise et plus riche des événements singuliers du monde, que Lefebvre a pu proposer une méthode d'articulation des complexités horizontales et verticales (par exemple dans un article de 1953 pour expliquer la réalité paysanne d'alors (20)). Dans la "*Critique de la raison dialectique*" Sartre a insisté sur l'importance que cette méthode "*avec sa phase de description phénoménologique et son double mouvement de régression puis de progrès*" a eue sur lui. (21)

Lefebvre et Sartre s'accordent pour exiger des philosophes et des anthropologues (pour autant que ceux-ci auront compris l'apport d'une philosophie moins

déférente devant les puissances scientifiques, politiques, religieuses) la création de concepts qui apportent une meilleure compréhension des expériences de la vie quotidienne, des singularités biographiques, des expériences vécues individuellement et qui renvoient en même temps à des réalités collectives comme celles du symbolisme. La première recommandation de la "méfiance philosophique" est de ne pas confondre la notion qui nous vient à l'esprit parce qu'elle est d'usage simple et courant, par exemple "la population", ou parce qu'elle a été serinée par l'étiquetage habituel des idéologues qui qualifient une oeuvre littéraire d'"idéaliste", et la réalité concrète. Pour la pensée, comme y insistait Marx, le concept est "*concret parce qu'il est la synthèse de multiples déterminations*". (22)

L'abstraction n'est qu'un moment dans la formation des concepts parce que ceux-ci ne prennent de sens et ne peuvent donc être inventés que s'ils forment entre eux un faisceau ou un réseau. Par exemple la dialectique a été complètement discréditée - alors qu'elle est pourtant un concept indispensable en histoire et en anthropologie parce qu'elle a été ramenée à une simple mécanique : les contradictions entre les classes sont résolues par une synthèse, une unité à un niveau supérieur. Cette scolastique n'était pas innocente puisqu'elle a justifié n'importe quelle violence arbitraire; les contradictions ne sont-elles pas plus aiguës juste avant le moment de leur résolution?

Pour échapper à cette routine où l'arbitraire de l'État veut faire croire qu'il est le mouvement de la négativité, Sartre oppose la dialectique critique à la dialectique dogmatique. La dialectique critique part de la praxis individuelle que Lefebvre aborde d'une autre manière: "*L'œuvre [à la différence du produit] à quelque chose irremplaçable et d'unique*". (23) Dans la formation des concepts l'abstraction n'est pas un but mais un instrument pour analyser ce qui se donne de prime abord dans la confusion ou encore comme un enchevêtrement d'abord perçu comme inextricable; les relations mises en lumière par l'analyse ne procurent une connaissance utilisable dans une approche anthropologique que si elles nous permettent de mieux comprendre une réalité singu-



lière, la commune de Paris, la vallée de Campan ou cet espace de terre et d'eau, avec ses industries, ses constructions militaires, ses inventions, où l'Europe occidentale "a déployé ses puissances contradictoires, destructrices et créatrices". (24) L'observateur informé qui est aussi un promeneur à l'imagination vagabonde, précise et inventive tout à la fois, aime ces hauteurs qui, comme celles qui séparent le Béarn du pays basque, donnent une vue panoramique sur des paysages différenciés non seulement par le sol mais aussi par leur Histoire propre.

Le philosophe anthropologue (Sartre) tout autant que le métaphilosophes qui rassemble "des résidus déposés par les systèmes qui s'acharnent sans y parvenir à se constituer en totalité, à se "mondialiser", ne recourt pas au concept pour se contenter de généralités mais comme un moyen pour en sortir (25). Le concept philosophique a l'ambition de faire échapper l'anthropologie aux notions vagues ou importées trop facilement de l'économie.

Contre la plupart de leurs contemporains, Lefebvre et Sartre ont opposé à la fascination de la logique mathématique (structuralisme), au fatalisme (sous couvert de déterminisme), au cantonnement de l'affectivité individuelle dans le discours que tient sur elle la psychanalyse et surtout à la totale incompréhension du rôle de la dialectique dans la pensée critique (sous prétexte qu'elle avait été l'instrument des justifications politiques staliniennes), une oeuvre philosophique et anthropologique considérable où "les questions relatives à l'individu" occupent une place centrale. (26)

Malgré le ton quelque peu réticent des pages que la "Métaphilosophie" accorde à la "Critique de la Raison dialectique" (27), Lefebvre souscrit sans réserves au programme de Sartre et il reprend à son compte le constat de carence: "Entre le niveau de la vie individuelle et la totalité de la praxis, entre le vécu et l'histoire, la pensée marxiste a laissé un abîme que J-P. Sartre veut combler en restituant les médiations (notamment les groupes intermédiaires). (28)

Encore faut-il distinguer entre la "fausse individualité" qui envisage le Moi comme un "petit Dieu qui m'habiterait" (29) et celle que découvre "l'expérience dialectique", "décou-

verte capitale que l'individu est comme "homme du besoin", "un être matériel" qui ne peut trouver son être qu'en dehors de lui; de même que dans "L'être et le néant" "la conscience n'est que d'être [en]dehors [d'elle-même]". (30)

Lefebvre contre l'antinaturalisme radical de Sartre

La dialectique ne peut être irrécusable que si on la découvre dans l'expérience première d'une pratique qui est une donnée immédiate de la conscience ou, plus exactement, d'une pratique qui ne peut pas ne pas être consciente; c'est ici que la notion de nécessité prend sens, en dehors de la causalité: comme expérience première.

La phénoménologie révèle ainsi que, si on décrit l'expérience quotidienne, immédiate et irréfléchie, la conscience éclate vers le monde: "Nous sommes à chaque instant lancés dans le monde et engagés". (31) Pourtant on rencontre une difficulté si on déduit de "toute conscience est conscience de quelque chose" sa réciproque. Le monde extérieur ne pourrait alors être conçu et vécu que comme corrélât de la conscience, d'abord irréfléchié, que j'en aurais.

En contrepartie de cette dialectique, l'extériorité, corrélât de cette conscience, perd toute autonomie par rapport au besoin: il "dévoile l'environnement matériel, à l'infini, comme champ total des possibilités d'asservissement". (32) La définition de la conscience et de la praxis individuelle interdit non seulement l'autonomie d'un sujet mais aussi une expérience de la nature où elle se présenterait autrement que comme contrainte puisqu'elle est l'objet d'affrontement de l'homme; celui-ci doit se faire système mécanique pour la soumettre. La nature n'est saisie que comme force; dans le cas le plus favorable, force d'inertie; et, en fin de compte on la retrouvera comme force dangereuse lorsqu'elle se retournera contre les hommes qui ont voulu s'en servir (33). Pour Sartre la richesse de la nature n'apparaît que comme une virtualité dont la réalisation dépend de l'effort conquérant de chaque homme. Non point que l'homme puisse se passer des forces de la nature. Mais, comme la colombe de Kant qui croyait pouvoir voler toujours plus haut dans le ciel sans savoir que l'air est in-



dispensable pour planer, l'homme de la praxis individuelle ignore les éléments de la nature qui le font vivre. La violence de la nature se retournera contre les paysans qui ne l'ont pas ménagée et l'alternance des sécheresses ou des inondations dévastera les campagnes. En ne voyant dans la praxis individuelle que l'instrumentalisation de la réalité matérielle, Sartre ne peut rencontrer la nature que dans sa violence meurtrière.

La contradiction indépassable et insurmontable est inhérente à la praxis: elle tend à dévitaliser les forces naturelles, à les rendre inertes, c'est-à-dire à détruire l'organisation inhérente à la vie. L'eau qui se déchaîne sur un sol dont les arbres ont été abattus et les forêts détruites, est autrement plus redoutable que celle des ruissellements retenus par les herbes, les branchages, les sols spongieux; les inondations détruisent les communautés humaines. Par la conjugaison d'une prédisposition de la matière (disposition géologique et hydrographique) et d'une praxis humaine devenue fatalité, absorbée par l'inertie, *"le travailleur devient sa propre fatalité matérielle; il produit les inondations qui le ruinent"*. (34) Dans cet exemple tiré de l'histoire de la Chine, la nature n'est considérée que comme objet passif du travail humain ou comme force aveugle, destructrice. Tout se passe comme si les hommes - dont le paysan chinois est le paradigme - n'étaient libres que pour s'activer sans aucune considération de leur environnement, comme des êtres bornés et imprévoyants. Mais alors, à quoi bon l'affirmation de la liberté si elle ne peut se manifester que comme fatalité, violence destructrice non seulement contre autrui mais contre soi-même, toujours mort en sursis, sinon victime?

Or, comme on sait, les sociétés humaines ont souvent ménagé la nature; ainsi de certaines sociétés indiennes par exemple (même si c'est douteux pour les grands empires du Mexique précolombien). Finalement la conception sartrienne prend pour une constante anthropologique l'idée que Descartes se faisait de la nature: il faut *"s'en rendre maître et possesseur"*. On comprend alors le jugement d'Henri Lefebvre: *"J.-P. Sartre en vient à rayer l'existence de la nature purement et simplement. Elle n'a pas de place dans sa philosophie"*. L'erreur de Sartre est de penser "en-

core en termes de systématisation philosophique". (35)

Henri Lefebvre reproche à Sartre une attitude qui ignore que les relations entre les hommes et la nature ne sont pas seulement d'affrontement: les arbres que l'homme "cultive" donneront des fruits plus juteux; ils sont oeuvre humaine tout aussi bien que "les actes poétiques qui ont fondé la cité". Pour Sartre au contraire, l'arbre n'est que du bois que l'on abat, scie, façonne et *"la ville n'est que le cadre inerte dans lequel se produisent, lors de conjonctures favorables, des effervescences, émeutes, révolutions"*. (36)

Antinaturaliste, non parce qu'il nie l'existence de la nature mais parce qu'il refuse tout englobement de la liberté humaine dans une nature qui en limiterait les conditions d'exercice - cette limitation n'apparaît, comme on l'a vu, que dans ses effets catastrophiques, comme fatalité - Sartre, pourtant créateur s'il en fût, ne considère pas la nature autrement que la matière, comme contingence, comme un donné que la liberté s'exerce à nier en se faisant choix.

Quand, au jardin public, Roquentin a la révélation qu'il a à être un être au milieu du monde, expérience de la facticité comme surgissement du désir sexuel, corrélatrice de la perception des plantes et des arbres, il perçoit d'emblée toute existence comme inexplicable et injustifiable. *"L'homme est une passion inutile"*. L'efflorescence la plus intense, la plus forte, la plus vive ne peut être que la manifestation la plus évidente de l'absence de toute raison d'être de l'existence. Devant cette absence de toute consistance du monde, la liberté qui *"s'intériorise comme négation interne du donné"* se manifeste d'emblée comme violence irrépressible qui, comme on l'a vu, se retourne contre ceux qui l'ont exercée: la violence est inhérente à un être au milieu du monde dont *"la liberté a à être sous forme de n'être pas (c'est-à-dire de la néantisation"* (37).

Tel est le prix à payer pour le radical antinaturalisme de Sartre. En cela il néglige un apport fondamental de l'analyse de Marx pour lequel, dans toute production qui n'est pas soumise aux rapports de production capitaliste, le sujet qui travaille est *"individu naturel, existence naturelle"*; la nature lui apparaît *"comme terre, comme un corps inorgani-*



que" et Marx ajoute un peu plus loin que "comme la terre dans les rapports d'esclavage et de servage [...] le travail lui-même, tant sous la forme de l'esclave que du serf, est placé au rang des autres êtres naturels en tant que condition inorganique de la production, à côté du bétail ou comme appendice de la terre". Si donc, chez Marx, en cela différent de ses prédécesseurs, on ne peut parler de production naturelle, il n'en reste pas moins que pour lui c'est seulement dans "le rapport du travail salarié et du capital" qu'est devenue totale la "séparation entre les conditions inorganiques de cette existence humaine et cette existence active". (38) C'est donc prendre le point de vue capitaliste que dissocier la praxis humaine de son environnement indispensable et naturel; d'autant plus que l'exploitation du travail humain repose sur la réduction d'un travail intelligent, capable de s'assigner un but, d'être dirigé par des objectifs, à son caractère purement animal. Or, comme cette réduction est impossible mais que la classe dirigeante peut faire comme s'il en était ainsi, s'en persuader et en persuader les autres, le travail asservi ou salarié produit une survalueur qui sera confisquée par elle.

Un matérialisme de l'hétérogène

Henri Lefebvre avait profondément conscience que l'idée de nature était un thème fondamental d'une réflexion qui distingue les concepts de production et de création pour mieux faire comprendre leur nécessaire association dans la pratique, du moins si, par exemple, l'on ne veut pas produire un espace morne, terne qui ne peut susciter que des envies de destruction. A cet égard Lefebvre prolonge la réflexion de Marx sur la différence entre le travail du plus mauvais architecte et celui de l'abeille qui secrète ses alvéoles: le résultat auquel aboutit le procès de travail était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur, existait déjà en idée. Le caractère finalisé du travail humain rend possible la création d'œuvres. (39) Or toute activité poursuivant une fin suppose un commencement de maîtrise de la durée, de mémoire, de subjectivité, à condition qu'on n'entende pas par là une intériorité, une identité, un sujet moral ou collectif. La difficulté est alors d'inventer un matérialisme qui ne succombe pas aux contradictions des définitions trop

classiques de la matière comme hasard : Clément Rosset (40) ou comme esprit instantané (Leibniz), un matérialisme qui prenne comme point de départ l'hétérogénéité des organismes et la singularité des individus qui se révèlent dans le symbolisme et s'expriment dans leurs créations; mais sans aucune justification transcendante: une activité poétiques individuelle et collective qui ne trouve sa raison d'être que dans sa propre réalisation; non pas "une passion inutile" mais une activité qui ne serve aucune cause: Nietzsche avec Marx ou, si l'on préfère, contre ce qu'il y a d'édifiant chez Marx.

Notes

1. Henri LEFEBVRE, "Le matérialisme dialectique", Paris, PUF, 3ème édition revue, 1949. La première édition chez Alcan, est datée de 1939, mais le dépôt légal est du 2ème trimestre 1940.
2. LEFEBVRE, op. cit., pp. 152 et 153.
3. Cf. par exemple Claude LEVI-STRAUSS, "Anthropologie structurale I", Paris, Plon, 1958, p. 345.
4. LEFEBVRE, "Le matérialisme dialectique", p. 129.
5. "Une critique de l'homme", souligné par HL. Henri LEFEBVRE, "Critique de la quotidienne, I, Introduction", L'Arche éditeur Paris, 2ème édition, 1958, p. 151. Le texte cité de KANT, "Critique de la raison pure", traduction Barni ARCHAMBAUT, Paris, Flammarion, 1944, p. 11.
6. Henri LEFEBVRE, "Métaphilosophie", Paris, Les Éditions de Minuit, 1965, pp. 71 et 72. Cf Pierre LANTZ, "La poïésis de la Praxis: Henri LEFEBVRE", "L'Homme et la société", No 104, 1992/2, pp. 111-120.
7. "Métaphilosophie", p. 13.
8. Ib., pp. 71 et 14.
9. Henri LEFEBVRE, "La production de l'espace", Paris, Éditions Anthropos, 1974, p.86.
10. "La production de l'espace", p. 93.
11. Ibidem.
12. "Le matérialisme dialectique", p. 147.
13. Karl MARX, "Le capital, livre III", troisième section, "Oeuvres" Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, tome II, p.1044.



14. LEFEBVRE, "Le matérialisme dialectique", pp. 119 et 119-120.
15. Cf. Pierre LANTZ, "La fin et l'Histoire: Nietzsche et Lefebvre", "Futur antérieur", No 18, 1993/4, Paris, L'Harmattan.
16. Henri LEFEBVRE, "La fin de l'histoire", Paris, Les Éditions de Minuit, 1970, p.121.
17. Cf. Pierre LANTZ, article cité, p.22.
18. Henri LEFEBVRE, "Critique de la vie quotidienne, II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté", l'Arche Éditeur Paris, 1961, p.181.
19. NIETZSCHE, "Posthumes 1884-1885, œuvres philosophiques IX, Gallimard", p. 215-216 (sur "l'art de la méfiance"), cité par Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, "Qu'est-ce que la philosophie? ", Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p.11.
20. Henri LEFEBVRE, "Perspectives de sociologie rurale", Cahiers Internationaux de sociologie, 1953.
21. Jean-Paul SARTRE, "Critique de la raison dialectique", Paris, Gallimard, 1960, p.41-2 note 1.
22. Karl MARX, "Introduction à la critique de l'économie politique" (1957) in "Contribution à la critique de l'économie politique", Paris, Éditions Sociales, 1957, p. 164; SARTRE, texte cité, p.41 et MARX, ibidem, p.165.
23. LEFEBVRE, "La production de l'espace", p.85.
24. Ibidem, p.319.
25. SARTRE, "Critique de la raison dialectique", la fin de la note p.42 et Henri LEFEBVRE, "Métaphilosophie", p.311.
26. "Métaphilosophie", p.79.
27. "Métaphilosophie", pp.77 à 90.
28. Ibidem, p.79.
29. Jean-Paul SARTRE, "Critique de la raison dialectique", p.43 et "L'être et le néant", Paris, Gallimard, 6ème édition, 1943, p.80.
30. "Critique de la raison dialectique", pp. 165-166. Cf. Michel KAIL, "La conscience n'est pas sujet: pour un matérialisme authentique", "Revue philosophique", No 3/1996, p.349.
31. SARTRE, "L'être et le néant", p.75.
32. "Critique de la raison dialectique", p.167.
33. Ibidem, p.233.
34. Ibidem, p.231,233 et 234.

35. LEFEBVRE, "Métaphilosophie", p.83.
36. Ibidem, p.85.
37. Jean-Paul SARTRE, "La nausée", Paris, Gallimard, 1938, pp.179 et suivantes; "L'être et le néant", p.567.
38. Karl MARX, "Manuscrits de 1857-1858 ("Grundrisse")", Paris, Edition sociales, 1980, tome I, pp.425-426. Voir aussi Pierre LANTZ, "Valeur et richesse", Paris, Éditions Anthropos, 1977, à partir de la page 379.
39. Karl MARX, "Le capital, livre I", traduction Jean-Pierre LEFEBVRE, Paris, PUF, 1993, 3ème section, chapitre V, p.200.
40. Par exemple, Clément ROSSET, "L'anti-nature", Paris, PUF, 1973.

la somme et le reste

Sommaire du No 4

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

Sommaire du No 3

- A.L. Damiani, O.C de Carvalho Lima Seabra : Une pensée métaphilosophique sur la révolution urbaine
- A.F. Alessandri Carlos : Les défis à la construction de la problématique urbaine
- J. Hajime Oseki : L'unique et l'homogène dans la production de l'espace

Tous les numéros de La Somme et le Reste sont consultables et téléchargeables

Aller à : <http://www.espaces-marx.org/>

Puis à Publications,
Puis à La Somme et le Reste



Courrier reçu

Je connais la revue par Pierre Assante, je vous en félicite et vous encourage. La pensée de Lefebvre, je mets en œuvre et en actes dans ce livre. C'est la vie quotidienne de la Cité de la Savine à Marseille, la cité où l'on vit, où l'on meurt, où l'on aime.

Jacques Broda

L'Eclipse**Paroles et écrits de femmes et d'hommes du quartier de la Savine**

Avec la participation du sociologue Jacques Broda
Éditions « Le temps des cerises »

L'Eclipse n'est pas un livre comme les autres. À l'intersection de la sociologie, de la poésie, de la politique, il est une caisse de résonance des savoirs et des vécus populaires. Résolument anti-populiste, il fait du travail d'écritures un travail de pensée.

Son originalité c'est l'acharnement à ne jamais céder sur le mot, la phrase, l'expression, la métaphore. Le réel social, le réel de la langue sont creusés simultanément, le sociologue ici se fait passeur.

S'émancipant des catégories de pensée dominantes, réifiantes : *l'exclusion, les jeunes issus de ..., l'identité*, le livre est un lieu d'émancipation. Il produit un concept, une catégorie de pensée majeure : **la désexclusion**.

Il invite à réfléchir, agir, intervenir dans le monde symbolique, il crée le symbolique, il est symbolique d'une démarche de co-écriture absolument inédite.

Les témoignages n'illustrent pas, ne décrivent pas le réel, ils en sont l'expression. Ils parlent d'eux-mêmes parce qu'ils s'écrivent. Ici, l'Eclipse fait rupture avec l'écriture sociale, sociologique, voire politique : elle ne dit pas, elle n'illustre pas, elle est.

*

Tout change. Les témoins deviennent auteurs, de leurs récits et à terme acteurs. La plus grande réussite du livre c'est d'avoir participé à un déplacement des femmes, dans l'espace de la cité, elles ont conquis un droit de cité, irréversible.

De bénéficiaires du Secours Populaire, elles sont devenues aujourd'hui, responsables de l'Association, portent le quartier à bout de bras.

Ce n'était pas le but avoué, pourtant, chaque Mardi durant deux ans, je montais les étages du bâtiment E3, je savais le réel, je le vivais, le sentais. Je pressentais déjà l'émancipation par l'écriture.

*

C'est fait. Je sais *que rien n'est jamais acquis à l'homme, ni sa force*, je sais **l'Eclipse**, pour l'avoir vécu tant et tant de fois. Je sais aussi que le retour à la vie se fait par l'écriture. Fraternelle.

Parfois, souvent, les lecteurs du livres sont choqué, voire agacés par le style d'écriture. On ne sait pas qui parle ! C'est trop métaphorique, voire allégorique.

Je revendique le mélange des voix, le métissage des dices, ce qui importe ici, c'est ce qui est dit, et non qui le dit. Là aussi, ici encore je fais rupture. La parole donnée est un pré-texte à la parole écrite qui est elle est un condensé, un précipité, une reprise du sens dans la direction. Les locuteurs ne sont pas ex-propriés, tout au contraire l'appropriation du sens se fait dans la traduction universelle du dit. Univers-cité.

Cette démarche, je l'impulse depuis vingt ans, attentif, fidèle, interprète du sens donné. Chaque page, chaque ligne de l'Eclipse a été lue, relue, re-re-lue par chaque auteur. Tout ce qui a signé la trahison, l'impudeur, l'indélicatesse a été effacé. Il peut en rester des éclats. A la fin du livre figurent les récits des auteurs.

C'est le *Chœur de la Savine*. Un cri à plusieurs voix. Le sociologue est à la fois interprète, auteur-compositeur, passeur. Il file la métaphore, invente une nouvelle langue pour énoncer toute l'épaisseur du social aux carrefours des langues.

L'Eclipse est le troisième livre, d'une série inaugurée il y a quinze à Martigues, elle se prolonge aujourd'hui à Marseille-quartiers-nords.

Tous les numéros de La Somme et le Reste sont consultables et téléchargeables

Aller à : <http://www.espaces-marx.org/>

Puis à Publications,

Puis à La Somme et le Reste

