

QUEL DOIT ÊTRE ACTUELLEMENT L'OBJET DE LA PHILOSOPHIE ?

La question « Quel doit être actuellement l'objet de la philosophie ? » appelle une toute première remarque, en forme elle aussi d'interrogation : est-il légitime d'assigner à la philosophie un « objet », c'est-à-dire un domaine d'investigation et d'intervention sur lequel elle exercerait de façon privilégiée, voire exclusive, un droit de regard ? Rigoureusement, une telle assignation ne peut se concevoir que s'agissant des formes de connaissance rangées traditionnellement sous le nom de « sciences », en couvrant un éventail très large qui va des sciences exactes aux sciences humaines : celles-ci se définissent effectivement par le rapport spécifique qu'elles entretiennent avec un secteur de réalité dont elles effectuent par elles-mêmes le découpage, et qu'elles font reconnaître sous leur responsabilité comme leur objet propre ; ce qui donne lieu — c'est l'un des problèmes fondamentaux de l'épistémologie — à la démarche d'une classification des sciences, dont les enjeux, depuis que le mot « science » a pris un sens un peu consistant, sont considérables ; c'est en effet à elle qu'il revient de fixer d'une part les limites à l'intérieur desquelles les différentes formes de savoirs se développent et font reconnaître leur légitimité, et d'autre part les conditions sous lesquelles les différentes disciplines peuvent entrer en relation, sur le plan de leurs méthodes, de leurs résultats, et plus généralement de leurs manières de problématiser le réel, dont elles effectuent des approches différenciées qui, pour aboutir, doivent écarter tout risque de confusion, ce qui interdit qu'elles soient tenues pour strictement équivalentes entre elles ou placées sur un même plan où elles communiqueraient directement. Mais en va-t-il de même pour la philosophie ? Celle-ci est-elle une discipline à côté des autres, et qui en conséquence devrait se faire une place à l'intérieur de l'espace commun qu'elles se partagent, dont la classification des sciences répertorie et régularise la distribution, tout en se soumettant à l'obligation d'en effectuer en permanence le réaménagement ? Même si la

philosophie entretient un rapport privilégié au savoir, dans l'horizon duquel elle se développe, d'une manière qui n'est cependant pas exclusive, car elle n'a pas pour unique horizon le savoir en tant que tel, elle ne peut être tenue, au sens strict du mot, pour un régime de savoir indépendant : son intérêt pour le savoir, qui est soumis à une exigence d'universalité, est en effet transversal aux divisions de celui-ci, ce qui rend difficile à admettre qu'elle puisse se voir assigner un objet lui appartenant en propre, qui serait « son » objet dont elle aurait la responsabilité particulière. La philosophie, ayant un droit de regard sur tous les objets, à l'égard desquels elle n'entretient pas à proprement parler un rapport de maîtrise appréciable en termes de connaissance, n'en a de ce fait sur aucun en particulier, auquel elle serait une fois pour toutes attachée, de façon restrictive, en ce double sens qu'elle ne pourrait s'écarter de sa considération et qu'elle devrait par tous les moyens empêcher que cet objet, dont la possession la rend à nulle autre pareille, ne soit investi par d'autres savoirs, qui contesteraient le droit inaliénable et impartageable qu'elle détient sur lui.

C'est pourquoi on est conduit, s'agissant de la philosophie, à prendre le terme « objet » dans une signification quelque peu décalée par rapport à celle qu'il reçoit lorsqu'il sert à désigner, de manière restrictive, un domaine de connaissance. Objet serait alors à prendre au sens d'objectif, c'est-à-dire point d'application ou cible, indiquant, plutôt qu'un domaine d'appartenance aux frontières fermement définies, une orientation, une visée, un point de vue ou un pôle de référence privilégié, donc une attitude intellectuelle faisant passer au premier plan un certain type d'intérêt et permettant de diriger une intervention dans un certain sens, de manière à redistribuer, dans la large perspective ainsi ouverte, l'approche globale, à la fois théorique et pratique, de la réalité qui définit la philosophie, ce qui interdit que celle-ci soit constituée comme une région de savoir à part entière dont elle serait empêchée de s'écarter. Au cours de son histoire, la philosophie n'a en effet cessé de procéder à de tels réajustements d'ensemble, qui l'ont conduite à réfléchir le réel en totalité, on dirait dans un langage hégélien l'absolu, sous des biais toujours différents, en fonction de préoccupations ciblées sur des problèmes fondamentaux, comme ceux du savoir, du pouvoir et de la subjectivité, selon des équilibres négociés à chaque fois avec un maximum de précision, pour autant que ces équilibres sont porteurs de possibilités d'interprétation du réel répondant à des normes d'évaluation en constante évolution. C'est de cette manière que, par exemple, Platon, dans le *Phédon*, fait retracer à Socrate son itinéraire intellectuel en expliquant comment, au contraire de ce qui lui avait été enseigné par ses maîtres anciens, qui rapportaient tout à la nature, il a été amené à faire passer au premier plan,

conformément à un point de vue axiologique, la considération du bien, ce qui l'a conduit à revenir sur des problèmes comme ceux de la vérité ou de la justice dans une perspective complètement innovante, sur fond de téléologie et non plus de nécessité cosmique ou de déterminisme au sens strict. Autre cas de figure : au xvii^e siècle, au moment de l'apparition de la science moderne, avec les modèles très particuliers de rationalité qui lui ont été attachés, c'est autour des exigences propres à la connaissance mathématique et au type de rigueur objective qui lui est formellement assigné que toutes les autres questions susceptibles d'être abordées par la philosophie, comme celles de l'ordre naturel, de la conduite humaine ou de l'organisation sociale ont été reformulées comme en constituant, dans le nouvel ordre ainsi défini, des « applications » : alors, on peut dire qu'en effet la philosophie a eu pour « objet » ce savoir mathématisé dans son inspiration de base, au sens, non d'un terrain bien délimité à occuper autant que possible dans son intégralité en s'en réservant l'exclusivité, mais d'un critère central d'appréciation en fonction duquel procéder à des évaluations excédant son domaine d'origine, et concernant à la limite des questions qui échappent manifestement à sa responsabilité directe, comme l'ont fait par exemple Hobbes, Descartes et Spinoza lorsqu'ils formèrent le projet d'une géométrisation de la vie affective, qui jette un pont entre physique et éthique. De façon comparable encore, au cours de la seconde moitié du xx^e siècle, en rapport avec l'intérêt dominant attaché aux modalités de fonctionnement du langage, on a été conduit, dans le cadre de tendances philosophiques aussi hétérogènes sur le fond que celles du structuralisme et de la philosophie analytique, à ramener la plupart des questions examinées par la philosophie à des questions de langage, c'est-à-dire à des questions dont le traitement fait référence de façon privilégiée au langage, toutes les manières d'être ou de faire étant ramenées en dernière instance à des manières de dire, manières de se dire les choses et de soi-même se dire dans les formes du langage : le langage a alors effectivement donné à la philosophie son « objet » principal, c'est-à-dire son thème de préoccupation ou son intérêt dominant, autour duquel était focalisé l'examen de problèmes très variés, voire disparates, dont le traitement était ainsi croisé, ce qui les conduisait à des formes inédites de résolution.

Ceci entendu, la question « Quel doit être actuellement l'objet de la philosophie ? » comporte aussi deux aspects qui doivent être pris en compte. Se demander « quelle doit être » la tendance philosophique dominante, c'est, semble-t-il, adopter à l'égard du travail de la pensée une attitude régulatrice qui en fixe et en définit les orientations en leur ordonnant de s'engager dans un certain sens : mais au nom de quels principes procéder à ce type de prescription dont on ne voit pas com-

ment elle pourrait être imposée de l'extérieur au travail de la pensée vivante, rebelle à tout mot d'ordre ? Et, d'autre part, sur quelle analyse de conjoncture appuyer cette assignation de manière à en établir, dans des limites temporelles qui seraient à déterminer, le caractère « actuel » ? Il se peut d'ailleurs que ces deux interrogations se recourent, et que le « quel doit être ? » de la question posée soit à prendre au sens de l'évaluation, et précisément de l'évaluation conjoncturelle, et non à celui d'une obligation directive supposant des critères absolus de jugement indépendants de la situation. C'est cette voie que nous privilégierons, en essayant de déceler quelle tendance pourrait se dessiner pour la philosophie dans la conjoncture actuelle, ce qui n'exclut nullement d'exprimer des préférences ou des choix, de manière à intervenir dans la situation telle qu'on la voit, avec ses lignes de forces et ses limites, au lieu de se contenter d'en être le spectateur passif, désengagé ou impuissant. Par tendance, on n'entendra pas, bien évidemment, une stricte prise de position dogmatique ou doctrinale, mais la concentration des intérêts philosophiques sur un type d'« objet » privilégié, ce qui reconfigure l'ensemble des démarches de la philosophie, suivant la logique dynamique qui, en dehors de tout esprit de système, vient d'être esquissée.

Pour développer une telle analyse de conjoncture, on prendra pour commencer la référence à l'actualité dans un sens assez large, quitte à en resserrer ensuite le cercle de manière plus étroite. Nous dirons alors qu'une certaine actualité se dessine sans doute pour la philosophie, actualité à laquelle nous appartenons encore nous-mêmes, à partir du moment où, à la fin du XVIII^e siècle, a été soulevée la question de la fin de la métaphysique, ce qui, apparemment, constitue un véritable point de rupture et clôt toute une époque de l'histoire de la pensée qui avait débuté avec les Grecs. Que reste-t-il à la philosophie lorsque commence à lui être contesté le droit à réfléchir sur l'être en tant qu'être, et par là se constituer en forme souveraine de spéculation, à laquelle revient la responsabilité de dire le dernier mot de l'ordre du monde ? Étant démise de la prétention qui était la sienne de délivrer des interprétations de la réalité qui en révèlent les principes fondamentaux, les causes dernières, sous l'autorité d'un principe suprême, donc dans un horizon théologique, n'est-elle pas du même coup condamnée à disparaître et à céder la place à des modes d'investigation à la fois plus modestes et mieux délimités, comme va lui en adresser abruptement l'injonction, au cours du XIX^e siècle, un scientisme positiviste élémentaire ? Quelles sont pour la philosophie les conséquences du désenchantement du monde ? N'a-t-elle plus alors d'autre « objet » que la rumination, morose ou triomphante, de la finitude, et plus précisément de la finitude humaine ? On

peut supposer que, dans ces conditions, étant privée de la possibilité de poursuivre la démarche d'une onto-théologie, dont Hegel a été le dernier grandiose représentant, la philosophie entre dans une nouvelle ère, qui constitue proprement son époque anthropologique. Le nouvel objet de la philosophie, c'est-à-dire la cible principale à laquelle elle rapporte ses investigations, c'est l'homme, comme réalité finie, qui n'est pas, ou qui n'est plus essence représentative d'un genre commun, mais constitue un pouvoir d'exister devant être pensé pour lui-même dans sa facticité : la question est du même coup soulevée de savoir jusqu'à quel point peuvent être repoussées les limites imparties à cette finitude humaine, ce qui la dote d'une dimension dynamique, expansive et non unilatéralement restrictive.

Précisons la portée de cette anthropologie philosophique vers laquelle semblent converger alors les principaux intérêts de la pensée. Elle ne s'assigne pas uniquement pour objectif de répondre à la question traditionnelle « Qu'est-ce que l'homme ? », en vue de dégager les traits d'une nature humaine immuable dont les caractères seraient une fois pour toutes fixés à l'intérieur de l'ordre des choses. Mais elle fait passer au premier plan de ses préoccupations l'examen des relations que l'humain établit avec un monde qu'il ne cesse de requalifier au cours des échanges qu'il entretient avec lui, sous les deux formes complémentaires et concurrentes à travers lesquelles ce dernier se présente à lui, qui sont celles de la nature et de l'histoire. Si l'homme est un être fini, et même constitue le représentant par excellence de la finitude, dans la mesure où il est capable de la penser, et par là de l'assumer et pour une part de la maîtriser, ce n'est pas en tant qu'il se présente comme une entité séparée, vouée à l'abstraction en tant que partie indépendante, détachée d'un ensemble avec lequel elle aurait perdu toute forme de lien : mais c'est dans le cadre du rapport mouvant qu'il entretient avec son milieu d'existence, qu'il entreprend, à ses risques et à ses frais, de transformer de manière à parvenir aussi, par son intermédiaire, à se transformer lui-même, en aménageant sa condition, c'est-à-dire en cherchant à devenir homme autrement. C'est la raison pour laquelle la philosophie qui a pris pour pôle d'intérêt dominant cette dynamique potentielle d'humanisation, dont le point d'application est la relation que l'homme entretient avec le monde, et non l'homme ou le monde pris séparément l'un de l'autre, cesse d'être prioritairement philosophie théorique pour devenir philosophie pratique, axée sur la considération de l'action humaine et des puissances de changement dont elle dispose : cette action se présente comme action historique concernant, non des individus isolés, mais des communautés organisées dont la cohésion est en permanence à renégocier, sans garantie, en l'absence d'un fondement *a priori*, en rapport

à des valeurs privées de tout caractère d'éternité, sur un plan d'immanence où il n'y a plus de distinction nette entre nécessité et contingence, puisque la nécessité doit s'y inventer, au fil des luttes et des travaux humains, à même les formes qui lui sont prescrites par l'ordre ou le désordre de la contingence. La prise en compte par la philosophie de ce rapport pratique et historique au monde qui définit l'humain en le destituant de son essence arrêtée, par laquelle serait fixée une fois pour toutes sa position à l'intérieur d'un ordre dont le principe lui échappe, coïncide, Foucault l'a démontré de manière convaincante, avec l'avènement des sciences humaines, qui élaborent les systèmes catégoriels permettant d'identifier et d'analyser les diverses figures prises par ce rapport. En entrant en dialogue et en compétition avec ces nouvelles sciences, dont les démarches tendent à l'objectivité, et par là même s'orientent dans le sens d'une pérennisation des rapports humains, la philosophie se donne pour objectif de soumettre leurs résultats à un examen critique qui, en sens inverse de leur tendance spontanée, s'efforce de déverrouiller les nouveaux ordres qu'elles tentent d'instaurer, ce qu'elle fait tout en entérinant les acquis, d'où elle tire une stimulation pour reposer à de nouveaux frais la question de la place de l'homme dans le monde, place qui n'est saisissable que dans la lancée et dans le sillage de ses perpétuels déplacements, dont la possibilité reste en permanence ouverte. Résumons : les maîtres mots de la nouvelle anthropologie philosophique ainsi mise en place seraient : « histoire », « pratique » et « critique », qui soulignent les préoccupations que privilégie la philosophie, dès lors qu'elle a renoncé à la possibilité de percer les secrets d'un ordre divin dans son principe, entreprise dont elle a perçu le caractère fallacieux, ce qui lui a permis de surmonter la déception liée à son abandon.

Au point de vue de Foucault, cette période anthropologique de la philosophie aurait atteint à présent ses limites, et c'est ce qui permet d'en effectuer la synthèse et d'en reconnaître les caractères d'un point de vue récurrent, ce qui est encore une façon, assez inattendue il est vrai, de rejouer la devise hégélienne selon laquelle la connaissance prend son essor à la tombée du jour, lorsque le processus dont elle délivre les clés est définitivement accompli. Toutefois, on peut sérieusement se demander si aujourd'hui la philosophie est réellement prête à sortir, et prête à sortir de son moment anthropologique, ce qui soulève la question de savoir si, l'histoire de l'humanité étant parvenue à ses fins et étant de ce fait révolue, elle a, comme l'ont soutenu les idéologues de la postmodernité, un avenir post-anthropologique ou post-historique. On peut estimer qu'il serait risqué, et finalement inapproprié, d'adopter sans ambiguïté à cet égard une position tranchée. Que le

destin de la philosophie soit actuellement marqué par l'incertitude n'est pas à prendre au sens d'une défectuosité, qui en invaliderait les démarches ; mais sa chance principale de survie consiste peut-être dans le fait de cultiver cette incertitude, en prospectant l'entre-deux propre au moment où une époque de la vie et de la pensée se dirige vers sa limite, sans toutefois l'avoir atteinte et sans avoir *a fortiori* les moyens de la dépasser en passant de l'autre côté. Notre actualité serait précisément marquée par cette ambiguïté, qu'il ne faut pas se hâter de dissiper, mais dont il faut chercher à explorer et à exploiter les possibilités.

Formulons à ce propos une hypothèse : la philosophie serait pour nous parvenue au moment où elle doit être avant tout philosophie de l'ordinaire et du quotidien. Cette thématique, focalisée sur les exigences propres à la vie commune, n'est pas absolument inédite, sans doute. Elle était déjà au cœur des réflexions de Pascal sur le « divertissement », et elle traversait la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, où étaient recensées des figures, comme celles du maître et du valet, dont les histoires se déployaient à la limite de l'ordinaire et de l'extraordinaire, sur fond de ruse de la raison : mais, si on excepte ces deux références, elle n'était guère présente dans la philosophie classique, où elle n'occupait au mieux qu'une position marginale, sinon peut-être chez les moralistes qui, justement, n'étaient pas reconnus comme des philosophes à part entière. Elle a occupé une place de plus en plus importante dans la philosophie contemporaine, et ceci surtout depuis la fin du XIX^e siècle, où l'explication des mécanismes de la vie psychique, sous les influences croisées, mais non nécessairement convergentes, de Bergson et de Freud, et au moment où a également pris corps l'idée que les faits sociaux pouvaient faire l'objet d'une étude à part entière, a revêtu un tour tout à fait singulier, qui a amené à reconsidérer sous un nouvel angle les problèmes de l'existence humaine en en soustrayant le vécu immédiat aux critères traditionnels de la morale et de la religion. Le « *Dasein* » heideggerien jeté dans l'univers de la facticité, le *cogito* nauséeux décrit par Sartre, l'univers rigidement codifié des *Mythologies* dont Barthes propose la vision décapante, pour ne citer que ces exemples parmi beaucoup d'autres, sont plongés, voire enlisés, dans la vie quotidienne dont Henri Lefebvre avait produit une critique radicale qui est l'une des sources du situationnisme de Debord et a aussi inspiré les réflexions de Baudrillard au sujet de la société dite de consommation ; aujourd'hui encore, la tradition phénoménologique trouve son meilleur terrain d'investigation dans une description de cette vie quotidienne dont Michel de Certeau a exposé « l'invention », en confrontation à la fois avec les thèses développées par Foucault sur la discipline et avec celles développées par Bourdieu sur l'*habitus*. Il y a là, sous des formes qui, bien sûr, peuvent diverger sur le fond,

la manifestation d'un intérêt commun, voire d'une obsession, qui pourrait caractériser en propre les démarches actuelles de la philosophie, dès lors que, ayant reconnu qu'il était définitivement impossible de sortir de la caverne dont elle devait faire son unique site, celle-ci s'est fixé pour objectif prioritaire de jeter les bases d'une anthropologie philosophique dont on ne voit pas comment elle pourrait éluder les problèmes de la vie ordinaire, ce qui suppose qu'elle en épouse aussi étroitement que possible les incidences et qu'elle en interroge la ou les significations.

Qu'est-ce qui a valu à ce thème de retenir à ce point l'attention ? Sans doute une préoccupation issue de la nécessité dans laquelle s'est trouvée à un certain moment la philosophie de poser la question des conditions de ce que les jeunes hégéliens avaient appelé son « devenir réel », ce qui suppose la renonciation à se développer dans l'ordre de la spéculation pure et la décision concomitante de trouver les formes de son incorporation concrète au monde humain de tous les jours, au risque de remettre en question, à l'occasion de ce retournement, son statut séparé de philosophie : ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'intérêt pour la vie quotidienne a commencé à devenir prédominant au moment où a été soulevée la question de la fin de la philosophie ; et effectivement, avec la montée en puissance de cette préoccupation, c'est bien une certaine manière de considérer la philosophie qui prend fin, en même temps que sont créées les conditions d'une relance de la démarche philosophique sur ce tout nouveau terrain.

Dans une page célèbre de *La Force de l'âge*, Simone de Beauvoir a raconté comment, en 1930, au cours d'une soirée passée dans un bar de Montparnasse à siroter des cocktails, activité éminemment révolutionnaire, Raymond Aron, au retour d'un séjour d'études à Berlin, a déclaré à Sartre : « Tu vois, mon petit camarade, si tu es phénoménologue, tu peux parler de ce cocktail, et c'est de la philosophie ! » Et Simone de Beauvoir décrit ainsi les effets de cette révélation : « Sartre en pâlit d'émotion, ou presque ; c'était exactement ce qu'il souhaitait depuis des années : parler des choses telles qu'il les touchait, et que ce fût de la philosophie. Aron le convainquit que la phénoménologie répondait exactement à ses préoccupations : dépasser l'opposition de l'idéalisme et du réalisme, affirmer à la fois la souveraineté de la conscience et la présence du monde tel qu'il se donne à nous. » Cette idée d'une conscience qui se projette en permanence vers le monde auquel elle donne sens, au risque de s'éclater et de se disperser en pratiquant au jour le jour une totale connivence avec les formes de sa manifestation, idée qui donnera son contenu à la « Note sur l'intentionnalité » de 1939 dont la portée était celle d'un véritable manifeste philosophique, est représentative du tournant opéré par la philosophie dès lors

qu'elle a cherché, non à édifier un monde d'idées abstraites auquel elle serait seule à avoir accès, mais à explorer la réalité concrète d'un monde abordé en commun avec autrui, ce qui était une façon à côté d'autres de rejouer l'exigence formulée par le jeune Marx, lorsqu'il était encore feuerbachien, de faire redescendre la philosophie du ciel sur la terre.

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

Exemplaire de ces tensions est par exemple la manière dont a pu être exploitée à son propos la notion d'impropriété. Le paragraphe 27 de *Sein und Zeit*, qui a donné lieu à toute une littérature secondaire de plus ou moins bon aloi, se confronte à la question de savoir comment je suis « moi-même » quotidiennement, en dehors de toute idéalisation ou rationalisation de cette expérience débouchant sur la représentation théorique d'un sujet-substance : et la réponse que propose Heidegger à cette question est qu'alors je suis, non sur le mode de la propriété fixe de moi-même, mais d'une fuyante impropriété (*Uneigentlichkeit*), dans la mesure où le véritable sujet de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*)

est, non pas moi en propre, mais « on » (*man*), c'est-à-dire au fond n'importe qui, donc personne, ou encore moi comme un autre, tel qu'il existe sous le regard des autres dont il n'arrive pas à se délivrer, ce qui lui ôte la possibilité d'être, dans la forme de l'ipséité (*Selbstheit*), soi-même, donc comme un être qui, en vue de préserver son authenticité, se retire en soi en se soustrayant à la loi commune par laquelle il est au contraire plongé dans l'anonymat qui l'indifférencie. Or il est tout à fait intéressant de voir cette même notion d'impropriété rejouée dans un sens exactement inverse par quelqu'un comme Michel de Certeau lorsque, dans son travail sur *L'Invention du quotidien*, il entreprend de mettre au jour la créativité propre aux formes rusées de l'action commune, dont il retrace les allures en se servant de références aussi disparates à première vue que le texte de Deligny sur *Les Vagabonds efficaces*, ou l'étude que Vernant et Détienne ont consacrée à la *metis* des Grecs : il explique que c'est précisément en raison de son « impropriété » foncière, qui la voue à explorer les marges d'incertitude de la réalité, que la vie quotidienne échappe en pratique aux fatalités du centralisme disciplinaire et de ses stratégies fermement localisées et vouées à se répéter à l'identique ; à ces dernières, elle oppose en effet, de façon décalée, ses tactiques réélaborées au jour le jour, avec un maximum de souplesse et sans triomphalisme, en évacuant toute prétention à la souveraineté, ce qui la conduit à mettre en place un nouvel ordre, ordre non de la maîtrise mais de la précarité, appelé à être sans cesse renégocié. Cette analyse rejoint d'ailleurs celle développée par Henri Lefebvre, qui, dans le livre qui constitue le troisième volet de sa somme consacrée à une critique de la vie quotidienne, se propose pour programme de « révéler la richesse cachée sous l'apparente pauvreté du quotidien, dévoiler la profondeur sous la trivialité, atteindre l'extraordinaire de l'ordinaire¹ ». Pour résumer ce point, nous voyons donc que, présenter la vie quotidienne sous l'angle de son impropriété, c'est en fait se placer à la croisée des chemins : soit ouvrir la voie qui, sur fond de désespérance, débouche sur sa radicale dévalorisation ; soit en préparer la requalification pratique qui permet de faire ressortir sa dimension active, et non passive, et donc de programmer les modalités de sa transformation, qui a en fait toujours déjà commencé.

Dans ce sens, un tout récent ouvrage de Guillaume Le Blanc, *Les Maladies de l'homme normal*², se conclut de la manière suivante :

Peut-être est-il temps d'en appeler à un nouvel homme sans qualités, pour qui la vie psychique, en régime créateur, n'est pas un obstacle au sens du réel mais la condition d'approfondissement d'une réalité réinventée par

1. *La Vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, « Idées », 1968, p. 74.

2. Éd. Le Passant ordinaire, 2004.

des pratiques de l'ordinaire qui sont autant de contaminations du réel par le possible. À l'appellation d'homme normal, j'oppose les mille et une créations de la vie ordinaire (p. 211).

Ressort principalement de cette déclaration l'évocation de la vie ordinaire, non comme régime de fermeture, mais comme lieu ouvert d'éclosion de possibles, où trouve discrètement à prospérer un « homme sans qualités », *Mann ohne Eigenschaften*, on pourrait traduire aussi « homme sans propriétés » ou, en reprise du thème précédent de l'impropriété, « homme impropre », dont, dirait-on encore dans un autre langage, l'existence précède l'essence, au lieu que son existence soit la réalisation de son essence : c'est-à-dire au fond l'homme moderne, dont la philosophie, avec l'aide des sciences humaines et de la littérature, s'efforce à présent, par tous les moyens possibles, de traquer la figure évanescence et torve, prisonnière de la contradiction de l'individuel et du social qui est impossible à résoudre définitivement et au rouet de laquelle il est condamné.

Par « maladies [au pluriel] de l'homme normal », Guillaume le Blanc entend donc, non les ratés ou les accidents de la normalité, qui viennent abruptement en rompre le cours usuel, mais l'ensemble des frustrations qui, sur fond de mauvaise conscience, conditionnent en permanence une existence d'homme normal, c'est-à-dire la masse des possibles qui ont dû être sacrifiés pour que cette fin soit atteinte : devenir normal au sens d'une existence socialement acceptée et reconnue ; car l'absence de ces possibles hante de façon obsédante, quoique sous forme diffuse, la constitution psychique de tout homme réputé normal, qui du reste pourrait à tout moment cesser de l'être et ne peut manquer d'être d'une manière ou d'une autre hanté par cette inévacuable éventualité. Ce que Freud avait appelé « malaise dans la civilisation ou dans la culture », ce serait, en ce sens, le prix qu'il a fallu payer mentalement pour accéder, de façon toute provisoire, à la normalité, sous des formes qui sont foncièrement névrotiques. La vie ordinaire offre en conséquence le terrain où l'homme, simultanément, se conforme à des normes qu'il reconnaît comme étant les siennes et qu'il a même été amené à désirer, puisque, comme l'a montré Judith Butler dans son grand ouvrage sur *La Vie psychique du pouvoir*³, c'est la condition pour qu'il devienne sujet, et entre en conflit avec ces normes, qu'il supporte sans les souffrir totalement, ou plutôt en souffrant d'avoir à les supporter, obligation à laquelle il lui est de toute façon impossible de se dérober, à moins de s'exposer à des souffrances plus grandes encore. Guillaume Le Blanc se propose donc de comprendre en quoi, dans la vie ordinaire, les normes sont à la fois acceptées et rejetées, l'extraordinaire, qui est aussi l'insupportable, étant

3. Trad. fr., éd. Léo Scheer, 2002.

au contraire de les accepter ou de les rejeter de manière unilatérale, sans plus laisser aucune place à l'option contraire, alors que celle-ci persiste à travers son refoulement.

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

Pierre MACHEREY

Pierre Macherey, ancien élève de l'ENS, est professeur émérite de l'université Lille III et mène ses recherches dans le cadre du CNRS UMR Savoirs et textes (sur le site de laquelle la plupart de ses textes sont accessibles : <http://www.univ-lille3.fr/set>). Directeur de collection aux PUF, il a lui-même écrit de nombreux ouvrages, de Pour une théorie de la production littéraire (1966) à l'Introduction à l'Éthique de Spinoza (1994-1998) et articles dont certains ont été réunis dans Histoires de dinosaure : faire de la philosophie, 1965-1997 (1999).