

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

13/10/2004

La vie quotidienne, entre divertissement et travail

Frédéric Keck

Après les trois premières séances du groupe d'études de Pierre Macherey consacrées à Pascal, Hegel et Marx, et avant d'entrer dans les séances sur les conceptions phénoménologiques du monde de la vie et leurs répercussions sociologique, je voudrais m'arrêter sur la polarité que Pierre Macherey a installée entre le modèle du divertissement chez Pascal et le modèle du travail chez Hegel (et, d'une façon qui reste problématique, chez Marx). Il s'agit certes d'une polarité historique, permettant de passer d'une conception classique de la vie quotidienne comme divertissement (chasse, jeu de cartes, conversation avec les dames...) à une conception moderne de la vie quotidienne comme travail (pas seulement celui de l'artisan ou de l'ouvrier, mais toute activité humaine, celle de la femme, du philosophe, de l'artiste...). Mais il s'agit également d'une polarité permettant de penser la vie quotidienne en tous points comme partagée entre des moments de divertissement et des moments de travail (d'où le débat récent sur la « fin du travail », l'avènement d'une société de loisirs, et finalement le loisir pensé lui-même comme un travail dans une économie productive des loisirs). Cependant, il me semble que l'opposition entre Pascal et Hegel permet de construire à l'intérieur de cette polarité en quelque sorte première et naïve une seconde polarité plus problématique, celle entre divertissement et conversion dans le modèle de Pascal, et celle entre travail et aliénation dans le modèle de Hegel. Mon hypothèse est celle-ci : si Pascal et Hegel proposent deux modèles permettant de penser la place de la négativité dans la vie quotidienne, ou ce que Pierre Macherey a appelé l'insertion brutale de la transcendance dans l'immanence de la vie quotidienne, c'est chez Pascal sur le mode du hasard ou du jeu, au sens de l'ensemble des rapports de diversion/conversion qui entraînent l'esprit dans un tour vertigineux sur lui-même, et chez Hegel sur le mode de l'activité orientée vers un but, selon un schéma téléologique qui rapporte toute la vie quotidienne à un jour singulier où l'esprit se manifeste particulièrement à lui-même, ce que Raymond Queneau a appelé, en reprenant ironiquement le mot de Hegel : « le dimanche de la vie ». Je voudrais élaborer les conséquences de cette opposition avant de poser la question de la place de Marx dans ce dispositif.

L'hypothèse de lecture que propose Pierre Macherey, c'est que le divertissement pascalien est une clé de lecture à la fois pour les *Pensées* et pour une anthropologie de la vie quotidienne, dont Pascal aurait en quelque sorte tracé le programme (selon une piste ouverte par Bourdieu dans ses *Méditations pascaliennes*). « Sans examiner toutes les occupations particulières, il suffit de les comprendre sous le divertissement » (Br. 137) : cette phrase extraite des *Pensées* souligne bien que le divertissement n'est pas un secteur de la vie humaine, celui où sa misère et sa vanité éclate au plus grand jour, mais bien plus profondément la logique de toutes les activités humaines les plus ordinaires, même celles qui prennent aux yeux des hommes un sens absolu (et alors il faudrait dire que même le rituel religieux, ce moment où l'homme consent à « s'abêtir » pour croire, est lui aussi un divertissement). Mais alors c'est le projet d'une « apologie de la religion chrétienne » qui entre en crise : Pascal a-t-il écrit les *Pensées* pour peindre la misère de l'homme sans Dieu afin de lui révéler sa grandeur avec Dieu, en sorte que l'anthropologie devrait céder la place à la théologie, ou bien a-t-il, comme Pierre Macherey en prend le pari, décrit la misère de l'homme comme condition même de sa grandeur, selon la logique de la *coincidentia oppositorum* que Pascal reprend à Nicolas de Cues, en sorte que l'anthropologie serait immédiatement et en tous points anthropo-théologie, révélation du sacré dans les activités les plus profanes ? Il me semble qu'une phrase des *Pensées* appuie cette seconde interprétation : « Grandeur – Les raisons des effets

marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre. » (Br. 314) La notion de « grandeur » ne se réfère pas ici à une grandeur morale, versant positif de la misère de l'homme, comme dans « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. » (Br. 397). Elle se réfère plutôt à une grandeur géométrique, à la possibilité d'une science de l'ordre issu de la misère humaine, ce qui s'appellera ensuite économie : science toute entière régie par les « raisons des effets » au sens où elle vient seulement après-coup pour décrire les ordres qui se constituent dans les actions ordinaires (c'est le sens du sous-titre de l'ouvrage de L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification, Les économies de la grandeur*, qui ouvre précisément le programme d'une sociologie des actions ordinaires). Mais alors cette science de l'ordre des actions humaines (dont il faudrait repenser les rapports avec l'ordre de la justice et l'ordre de la charité, selon les indications données par Boltanski dans *L'amour et la justice comme compétences*) opère une singulière torsion entre les notions apparemment antithétiques de divertissement et de conversion. Selon une lecture première, la conversion est ce qui devrait suivre la prise de conscience de la vanité du divertissement, ce qui consiste à interpréter le pari comme un saut de la science de l'homme à la foi en Dieu. Mais une autre lecture est possible : la conversion se produit à l'intérieur du divertissement lui-même, elle n'est même rien d'autre que le revers du divertissement, ou son détour (au sens où Pascal dit que « les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou, par un autre tour de folie, que de ne pas être fou », la sagesse apparaissant alors comme l'envers de la folie, comme la folie faisant un tout sur elle-même, ce qui permet au sage de vivre avec les autres fous comme s'il était fou). Divertissement/conversion : il n'y a pas entre ces deux moments la grande opposition morale entre la misère de l'homme sans Dieu et la grandeur de l'homme avec Dieu, mais il y a seulement la différence infinitésimale séparant deux mouvements consécutifs, qui tournent autour de la même chose en suivant des directions différentes. L'homme cherche à la fois le divertissement et le repos, il passe de l'épuisement à l'ennui, mais c'est parce que tout en lui le pousse à tourner autour de son néant, pour lui éviter de le regarder en face et de mourir d'effroi. La logique qui régit ces mouvements de tours et détours est alors celle du jeu, dont le pari est seulement une des formes : s'il n'y a que des tours et détours autour d'une case vide, alors il n'y a plus de sens ultime de l'action humaine, comme une finalité nécessaire vers laquelle elle tendrait uniformément, mais il y a seulement des stratégies, des coups, des combinaisons, dont il est possible de reconstituer après coup les lois grâce au calcul des probabilités. L'économie de la grandeur devient alors une sociologie statistique des jeux de hasard.

Cette approche purement contingentiste ou probabilitaire de la vie quotidienne peut alors être mise en contraste avec l'approche nécessitariste et téléologique de Hegel. Hegel reprend à Aristote sa description du travail de l'artisan pour l'élargir de la sphère limitée de la *tekhné* (rapport d'un artisan à son œuvre) à l'ensemble des activités observables dans la sphère de la société civile ou bourgeoise. Selon un mécanisme que Hegel appelle ruse de la raison, le concept d'abord présent subjectivement en esprit (comme on dit, « dans la tête de l'artisan ») cherche à se réaliser en passant par l'objectivité de la matière, et doit pour cela jouer sur les tours et détours de la matière afin de lui imprimer, sans qu'elle en prenne conscience, sa propre finalité. Il y a donc bien ici, comme chez Pascal, l'idée d'une ruse comme science des tours et détours à travers lesquels se construit le sens de l'action humaine. Et il y a bien également chez Hegel une place pour le négatif comme ce qui, ne pouvant être vu de face, oblige l'esprit à suivre des tours et détours : c'est parce que le concept ne peut entrer directement en relation transcendante de négation avec la matière qu'il doit ruser avec elle et entrer dans l'immanence de ses régularités. Mais on voit que ces détours et cette négativité sont subordonnés à une finalité positive, selon le modèle du travail : le jeu avec l'objet n'est qu'un moment pour parvenir à lui imposer une forme définitive, et la place de la négativité n'est dessinée qu'en creux dans l'attente de la négation de la négation qui la relèvera. De ce point de vue, Pierre Macherey souligne que les ruses et les détours de la société civile, dont Hegel a emprunté la description à l'économie libérale des Ecossais, notamment à travers la figure de la « main invisible » conçue comme une Providence sécularisée, restent subordonnés, au niveau de l'esprit objectif, à l'Etat qui en contrôle la direction de façon souveraine, et au niveau de l'esprit absolu, à la philosophie qui en récapitule le mouvement. On peut se demander si dans nos sociétés libérales cette figure de l'Etat républicain appuyée sur un conseiller-philosophe n'est pas sérieusement mise en question,

en sorte que nous n'aurions plus affaire qu'aux ruses et détours du néo-libéralisme – ce qui expliquerait la popularité du thème de la « ruse de la raison », diffusé au-delà de sa limitation par Hegel à une sphère circonscrite.

Quelle est alors la place de Marx dans cette alternative ? En quoi sa conception de la « réalisation de la philosophie » permet-elle une approche de la vie quotidienne, et sera-ce au travers du modèle du travail ou du divertissement ? À la lecture des analyses du *Capital* qui font directement référence au paragraphe 209 de l'*Encyclopédie* de Hegel, c'est bien le modèle du travail que reprend Marx, pour penser le travail dans sa réalité pratique contre la déformation idéologique qu'en a donné l'économie classique. Le travail est alors conçu comme l'affrontement de l'homme à une réalité qu'il nie mais qui risque également de le nier en tant qu'elle appartient à un autre, sous la forme de la propriété capitaliste des moyens de production. La vie quotidienne est alors pensée dans la dialectique travail-aliénation-libération. Mais une autre lecture de Marx est possible, plus proche de ce que Marx a appelé « matérialisme historique » que de ce « matérialisme dialectique ». C'est dans les textes du jeune Marx, comme le suggère Pierre Macherey, que le schéma de l'aliénation prend sa source et se complique. S'il y a aliénation du travail, ce n'est pas seulement parce que quelqu'un d'autre prend au travailleur le produit de son travail, mais c'est parce que le travailleur ne peut se représenter le produit de son travail que de façon renversée, médiatisée par le désir spéculaire des autres. C'est ici que prend place l'analyse marxienne de la religion comme idéologie : l'idéologie inverse le haut et le bas, selon le mécanisme de la *camera oscura*, elle donne la plus haute valeur à ce qui en a le moins, les idéaux religieux, et elle tend ainsi à ôter sa valeur à ce qui en a réellement le plus, les produits du travail et les biens matériels nécessaires à la subsistance – ce qui permet à certains hommes plus rusés et plus cyniques de s'emparer de ces produits du travail, pendant que les travailleurs pensent (et votent) contre leurs intérêts matériels. Il me semble que le texte central pour une anthropologie marxienne de la vie quotidienne n'est pas, de ce point de vue, *Le Capital*, mais *La question juive*. Dans ce texte, en effet, Marx pose la question que devrait se poser toute anthropologie de la vie quotidienne : parlons-nous des hommes de chaque jour, ou bien des hommes du jour du Seigneur ? C'est sur les juifs sécularisés que Marx pose cette question, en réponse à la thèse de Bauer sur la sécularisation de la religion juive : ce qui est réel, est-ce le Juif de la semaine, ou le Juif du sabbat ? Faut-il libérer les Juifs de leur croyances religieuses, ou faut-il d'abord les libérer de leurs conditions matérielles d'existence ? Derrière la religion, c'est plus profondément l'Etat hégélien-républicain que critique Marx, et la conception idéologique des droits de l'homme qui le soutient : si l'on veut libérer les hommes des croyances religieuses qui leur font oublier les conditions matérielles de leur vie quotidienne au profit de grandes cérémonies où ils adhèrent à des idéaux de façon purement abstraite, selon le mécanisme de la conscience renversée, il faut critiquer davantage l'Etat, grand organisateur du « dimanche de la vie », que la religion, qui n'en est que la gardienne. Le Juif du sabbat n'est donc pour Marx qu'une figure occasionnelle pour critiquer l'homme du dimanche, l'homme qui masque toutes ses actions quotidiennes les plus inavouables pour se montrer à la grande messe glorieuse du dimanche.

Il semble alors que l'analyse de Marx ne puisse être ramenée ici au schéma travail-aliénation-libération, mais qu'elle est beaucoup plus proche du schéma divertissement-conversion que nous avons vu opérer chez Pascal. Que fait en effet l'homme dans sa vie quotidienne ? Il s'amuse et se divertit pendant la semaine, en cherchant à gagner de l'argent, et il s'humilie et se convertit le dimanche, en se tournant vers les idéaux unificateurs de la société civile, dans le cadre de la religion ou de l'Etat. La vie quotidienne est donc une vie double, ce qui ne signifie pas qu'elle est aliénée : l'homme de la vie quotidienne vit sur deux plans, celui du calcul d'intérêts et celui de l'adhésion à l'idéal, ce que Marx appelle, à la suite de Feuerbach, le ciel et la terre. « Là où l'Etat politique est parvenu à son épanouissement véritable, l'homme mène, non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans la réalité, dans la vie, une vie double, une vie céleste et terrestre : la vie dans la communauté politique, où il s'affirme comme un être communautaire, et la vie dans la société civile, où il agit en homme privé, considère les autres comme des moyens, se ravale lui-même au rang de moyen, et devient le jouet de puissances étrangères. » (« La question juive », in K. Marx, *Philosophie*, Gallimard-Folio, p. 58) Que

cette vie soit double ne signifie pas que ce dédoublement puisse prendre fin, mais au contraire qu'il ne cesse de se développer, de proliférer en un dédoublement infini : c'est en tous points, et pas seulement le samedi soir, que la vie quotidienne bascule de la semaine au dimanche, dès que l'homme passe de l'être au devoir-être, du plan des faits au plan des valeurs. Tout divertissement est donc en même temps une conversion : les tours et détours de la vie quotidienne dans la société civile obligent à tisser ensemble, de façon à la fois hypocrite et sublime, les faits et les valeurs, l'être et le devoir-être. Il n'y a donc plus d'individu vivant réconcilié avec lui-même dans une libération possible : la vie humaine est irréductiblement séparée d'elle-même par des contradictions qui à la fois la déchirent et la constituent. Quelque chose se passe dans ce samedi soir permanent qu'est le seuil du fait à l'idéal, qui ne cesse de se répéter et de se rejouer dans chaque action humaine de la vie quotidienne.

Il me semble que c'est une telle conclusion qu'ont tiré deux lecteurs de Marx et de Pascal qui, en « réalisant la philosophie » par la pratique des sciences humaines, ont pensé le travail humain sur le mode du divertissement ou du jeu : Lévi-Strauss, à travers sa conception structurale du langage comme jeu différentiel d'oppositions ouvert par une contradiction première, entre nature et culture, et Bourdieu, à travers sa conception de l'habitus corporel comme *illusio*, moteur d'enchantement du monde qui permet de participer à des jeux sociaux en eux-même absurdes. Si Lévi-Strauss et Bourdieu sont parvenus à penser ainsi à la fois le travail comme un jeu, c'est-à-dire comme opérant selon des procédures logiques analogues à celles qui sont observables dans un jeu de cartes ou de tennis, et le divertissement comme un travail douloureux et patient par lequel se constitue l'humanité dans sa misère et sa grandeur, c'est parce qu'ils ont abandonné la conception durkheimienne de la société comme Etat ou comme Eglise, selon le modèle du village totémique, sans pour autant la concevoir comme une pure dispersion des activités économiques : en étudiant les représentations religieuses (classifications mythologiques ou scolaires) comme opérant selon des stratégies analogues à celle du jeu, ils ont fait tomber la barrière qui sépare la semaine du dimanche. Cela ne signifie pas qu'ils ont réconcilié la vie quotidienne avec elle-même, mais au contraire qu'ils ont montré par l'observation scientifique qu'elle est séparée d'elle-même en tous points, et pas seulement dans le passage de la société religieuse à une société « désenchantée » (ce dimanche soir permanent que raconte le récit de la sécularisation). Les hommes sont des joueurs et des calculateurs, mais ils jouent et calculent avec des valeurs qui sont religieuses et auxquelles ils accordent le plus grand respect : le travail produit des valeurs qui lui échappent, et avec lesquelles les hommes se divertissent tout en se convertissant, adorant ce avec quoi ils jouent comme de simples jetons. « Grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre. »