

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

14/12/2005

Bruce Bégout, *La découverte du quotidien*, éd. Alia, 2005

Présentation par Pierre Macherey

Penser le quotidien est une entreprise périlleuse, prise entre deux tentations inverses, également pernicieuses et condamnables : celle de traiter le quotidien comme un contre-objet ou comme un objet marginal pour la réflexion philosophique, qui se présente dans ces conditions comme une certaine forme de rejet ou de relégation du quotidien, à distance duquel elle doit se maintenir en vue de défendre ses intérêts propres, qu'elle situe alors hors de la caverne, à la manière du philosophe de Platon ; et celle de créer un mythe salvateur du quotidien, érigé absolument, non sans quelque arrière-pensée démagogique, en garant théorique de vérité, et en promesse pratique de liberté, source authentique d'où tout provient et à laquelle tout doit pour finir revenir, ce qui donne sa thématique de base à une véritable religion du quotidien et amène à en cultiver et à en exalter les aspects les plus insignifiants, voire même les plus sordides. Entre ces deux pôles extrêmes s'impose la nécessité de procéder, comme y invite le livre de Bruce Bégout, à une « découverte du quotidien », au double sens, d'une part, de la mise au jour des caractères propres, ou si l'on veut les nommer ainsi, des « structures », de ce continent qui reste encore pour une part inconnu parce qu'il a été systématiquement ignoré et dévalorisé, ce à quoi le prédestinait sans doute sa nature mystérieuse et réservée, et, d'autre part, de la prise en compte de ce que, de lui-même, nous découvre le quotidien, en tant qu'il est, sur le plan qui lui est propre, un régime spécifique de vérité, donc un révélateur philosophique dont il serait absurde de négliger l'apport, sans que cela doive néanmoins conduire à le sacraliser en lui conférant une valeur exclusive.

S'il y a une essence du quotidien, elle se tient justement dans cet entre-deux, d'où il tire son ambiguïté, son caractère équivoque et tendu, à cent lieues de son apparence routinière, tranquille et sans histoire : ni tout à fait aliénant ni tout à fait libérateur, ni tout à fait nécessaire ni tout à fait contingent, le quotidien est justement le terrain où se joue en permanence un conflit de contraires, par exemple le conflit entre servitude et liberté, dont l'issue ne peut être définitivement arrêtée. C'est pourquoi il est si difficile de raisonner à propos du quotidien, car celui-ci se dérobe à un abord désengagé et, lorsqu'on se met à prêter attention à ses manifestations, qui sont le plus souvent de l'ordre de l'infime, il plonge dans un abîme de perplexité, ce qui le rend à la fois absorbant et déroutant, donc incompréhensible par un double excès de proximité et d'éloignement. Comme le dit à plusieurs reprises Bruce Bégout dans son livre, le problème est donc de trouver la « bonne distance », qui permet de prendre la juste mesure du quotidien, d'y trouver ses repères et de s'y orienter, donc de lui donner un sens, en se gardant d'absolutiser ou de sur dimensionner ce sens, ou inversement de le sous dimensionner, mais en se contentant d'en tenir un compte exact, ce qui est particulièrement malaisé s'agissant d'une réalité qu'il paraît à première vue impossible de faire rentrer dans une grille d'évaluation toute tracée. C'est ce qui justifie que, dans les toutes dernières pages de *La découverte du quotidien*, Bruce Bégout avance la figure aristotélicienne de la prudence en vue de définir l'attitude qu'il convient d'adopter à la fois à l'égard du quotidien et dans le quotidien, une fois déposée la prétention d'y chercher la raison de toutes choses, mais tout aussi bien celle d'en faire un instrument en vue d'humilier la raison : cette attitude moyenne est celle qui convient s'agissant d'une réalité qui, elle aussi, est moyenne,

donc ambivalente, ce qui la rend malaisément accessible à des formes de pensée attirées par les extrêmes et soucieuses avant tout de trancher et d'exclure.

Il ne faudrait cependant pas en conclure que la philosophie du quotidien que propose Bruce Bégout est une philosophie moyenne au sens de la médiocrité et du compromis, se refusant, en raison de la nature intermédiaire et incertaine de son objet, qui est à première vue un objet foisonnant et mou, un objet flou, de l'ordre du « je ne sais quoi », à adopter vis-à-vis de celui-ci une position nette, donc à définir une ligne de réflexion suivie. Au contraire, ce qui frappe à la lecture de *La découverte du quotidien*, c'est la fermeté d'une analyse qui, développée rigoureusement au long de près de six cent pages, décèle certains *a priori* de la quotidienneté, ce qui l'élève au rang d'un véritable universel en dépit des caractères particuliers de sa manifestation, et en même temps développe une explication cohérente et consistante de l'emprise qu'elle exerce sur l'existence humaine dont toutes les formes et activités prennent assise sur le socle commun que leur offre la quotidienneté, qui représente en permanence le point de passage obligé entre nature et culture. Abordé sous cet angle, l'ouvrage de Bruce Bégout développe une thèse forte, qui est en gros la suivante : c'est sur le plan de la quotidienneté que se joue quelque chose de décisif pour l'humain comme tel, à savoir la prise en charge initiale de son rapport au monde, un monde qui est pour lui d'abord le monde en général (*Welt*) mais dont il doit parvenir à faire son monde à lui (*Umwelt*), en s'y appropriant et en se l'appropriant, ce qui constitue la base de toutes ses expériences ultérieures, y compris celles qui revêtent les allures les plus sophistiquées et que leur caractère exceptionnel rejette à l'extérieur du plan de la quotidienneté. En d'autres termes, et ceci nous ramène à la duplicité inhérente à cette notion, la quotidienneté est à la fois constituante et constituée, on serait tenté de dire quotidianisante et quotidianisée, primaire et dérivée, ce qui fait d'elle une réalité paradoxale : c'est pourquoi celle-ci échappe à la saisie directe de la pensée ratiocinante, ce qui ne doit pas décourager l'effort en vue de l'appréhender philosophiquement, mais doit au contraire stimuler cet effort.

Tel qu'il est mené dans *La découverte du quotidien*, celui-ci débouche sur une requalification ontologique du quotidien, donc à la révélation de sa profonde authenticité, à l'opposé de sa relégation dans la zone dégradée du pur ontique, c'est-à-dire de l'étant soumis au régime de l'inauthenticité, sur le modèle de l'homme du On tel que le décrit Heidegger dans *Sein und Zeit*, où le caractère crucial de la quotidienneté est simultanément reconnu et dénié, inscrit et barré. Requalifier ontologiquement le quotidien, c'est tout simplement, ce qui cependant est tout sauf simple, le prendre tel qu'il est, en renonçant à porter sur lui une condamnation dont les motivations seraient en dernière instance morales, mais aussi à y voir le sel de la terre, deux façons finalement convergentes d'en perdre la mesure : c'est comprendre qu'il est le premier mot, mais non le dernier, de l'humain comme tel qui se développe sous l'horizon du quotidien sans être pour autant soumis à sa loi, dans la mesure où, nouvelle occurrence de son paradoxe, le quotidien est une légalité sans loi, ce que l'ancien langage de la philosophie appelait une « condition », au double sens d'une détermination première, prenant la forme d'une nature, et d'une tâche à accomplir, tendanciellement investie dans le champ d'une culture en cours de perfectionnement, ce dont elle tire son caractère à la fois limité et inachevé.

Pris de cette manière, le quotidien se distingue fondamentalement de l'ordinaire, qui en est une présentation abusivement simplifiée, et par là rendue unilatérale, univoque, uniformisée : l'ordinaire, c'est en quelque sorte le quotidien dépouillé de sa dimension paradoxale, de sa double nature et de la tension qui résulte de cette dualité. Lorsqu'on exalte ou dévalorise le quotidien, dans les deux cas on le ramène sur le plan de l'ordinaire, dont l'évidence plate forme écran à la compréhension de sa complexité essentielle, qui doit être saisie pour elle-même hors de tout jugement de valeur, ce qui est la condition pour arriver à comprendre qu'elle est source de tous les jugements de valeur. L'ordinaire est une vue

abstraite sur la réalité concrète du quotidien, dont il n'est qu'une projection sur le plan de la représentation, projection qui le vide d'une partie de son contenu et exprime le refus de le prendre tel qu'il est, hors de toute prise de position axiologique, que celle-ci soit pour ou contre : en réalité, le quotidien n'est jamais ordinaire, ou plutôt il n'est jamais qu'ordinaire, car il recèle aussi en lui toutes les virtualités de l'extraordinaire ; il n'est pas identité pure, mais identité travaillée par les ruses de la différence, et de ce fait balancée en permanence entre équilibre et déséquilibre, prête à tout moment à renoncer à sa bénignité apparente et à basculer dans l'incertain. L'ordinaire est statique, le quotidien est dynamique, parce qu'il est en lutte avec lui-même, et est ainsi porteur d'une dimension critique, voire même autocritique, qui fait tragiquement défaut à l'ordinaire. Ce qu'on résumera en disant qu'il y a une dialectique du quotidien, inhérente à son être profond, alors qu'il n'y a pas de dialectique de l'ordinaire, que sa nature appauvrie immunise contre les risques du changement. On peut faire, comme le propose Bruce Bégout, une ontologie du quotidien ; mais il n'y a pas, il ne peut pas y avoir d'ontologie de l'ordinaire.

Ces thèses générales concernant la nature du quotidien étant formulées, comment les argumenter et les justifier ? C'est tout l'enjeu du livre de Bruce Bégout, qui, du début à la fin, développe en vue de répondre à cette demande un point de vue méthodologique nettement caractérisé, qui est le point de vue « génétique ». L'adoption de ce point de vue a pour conséquence un changement radical de perspective à l'égard du quotidien : il fait apparaître que celui-ci, alors qu'il se présente comme un donné immédiat, un sol originaire, en deçà duquel il n'y a rien, est en réalité produit, c'est-à-dire qu'il résulte d'une genèse, d'un travail en cours qui, de façon ininterrompue, constitue à la fois son passé, son présent et son avenir ; en arrière du minimalisme affiché par la quotidienneté, qui se donne tout entière en surface, il y a donc une profondeur secrète, comme un en deçà des origines qui, une fois remis au jour, amène à en revoir de fond en comble la constitution. C'est dans un sens voisin que Pascal avait développé l'idée de la « seconde nature », qui, en tant que nature, joue le rôle d'une détermination primaire, ce à quoi elle est disposée au prix de tout un travail de dérivation, qui en fait une nature, non pas donnée, mais produite, et même artificiellement produite, sur un mode coutumier, de manière à produire l'effet de naturel qui la caractérise en propre.

Ceci permet en particulier de comprendre quelle est la position de Bruce Bégout par rapport à la phénoménologie, qui, principalement à partir de la manière dont Husserl a développé dans ses derniers travaux le concept de « monde de la vie » (le traitement husserlien de ce concept a été étudié au cours de la séance du 27/10/2004 de « La philosophie au sens large »), constitue la référence dominante de ses analyses, qu'il situe expressément dans la perspective propre à une « phénoménologie du quotidien ». Cette position, que définit singulièrement l'adoption du point de vue génétique, est remarquable par sa liberté : Bruce Bégout trouve sa principale inspiration dans des textes issus de la tradition phénoménologique, non seulement Husserl mais aussi Heidegger, Patocka, Schütz ou Merleau-Ponty, tradition qu'il ne se contente pas de ressasser mais qu'il prend pour matériau principal de sa propre réflexion, ce qui l'amène à lui faire subir un examen critique. En simplifiant les choses à l'extrême, on peut avancer que la phénoménologie, science des conditions d'apparition de ce qui apparaît, est une philosophie du transcendantal comme sol, et en tant que telle une recherche des origines ou des évidences premières : c'est cette recherche qui, suivant un mouvement récurrent, a conduit Husserl de la prise en compte de l'intentionnalité propre au sujet constituant, qui diffère du sujet cartésien par le fait qu'il est, dès le départ, ouvert sur le monde, à celle d'un monde communautaire de la vie, *Lebenswelt*, dont les orientations essentiellement pratiques sont incorporées à des habitus collectifs inconscients, transindividuels, qui constituent la trame du quotidien, d'où sont issues, comme tirées d'un même sol, l'ensemble des perceptions, des conceptions et des actions humaines.

Mais de quoi le quotidien lui-même est-il issu ? Sur quelle mer l' a-t-on gagné en l'entourant de digues protectrices ? C'est devant cette question que s'arrête Husserl à la fin de sa vie : il se contente de reconnaître dans le monde quotidien de la vie le sol natif de toutes les expériences humaines, sans en venir à se demander si, en deçà de ce sol, il n'y a pas tout un travail préalable de constitution qui lui conteste le caractère d'une nature première, originaire, auto produite dans la forme d'une irréductible immédiateté, bien qu'il revendique ce caractère qu'il incorpore à sa définition. En adoptant à l'égard du quotidien un point de vue génétique, Bruce Bégout franchit cette limite : il se représente le quotidien, non comme un donné préconstitué, mais comme le résultat d'un travail de constitution, sans que cela lui fasse perdre son rôle primaire à l'égard de l'ensemble des expériences humaines auxquelles il fournit leur horizon de base, le fond général sur lequel elles découpent leurs formes particulières. Abordée selon cette perspective, l'ontologie du quotidien aura pour tâche principale, comme on l'a déjà signalé, de révéler sa double nature en tant que constituant et constitué, et non pur constituant ou pur constitué : cette dualité est la clé de sa dynamique propre, ou encore de sa problématique qui fait de lui, comme l'a dit, une réalité essentiellement critique, au sens d'une critique inhérente à son ordre, qui noue un rapport étroit avec le désordre.

L'adoption du point de vue génétique donne lieu à l'élaboration d'un concept extrêmement fécond, absent de la tradition phénoménologique, et qui constitue l'apport propre de Bruce Bégout à cette tradition : le concept de « quotidianisation », qui revient tout au long de *La découverte du quotidien* en vue de rendre compte de la prégnance ou de « l'insistance » de la quotidienneté pour la réalité humaine, qui y est toujours ramenée en dernière instance comme à sa détermination basique, dont est proposée la définition suivante :

« Nous nommons quotidianisation ce processus d'aménagement matériel du monde incertain en un milieu de vie fréquentable, ce travail de dépassement de la misère originelle de notre condition par la création de formes de vie familières. » (p. 313).

La quotidianisation, c'est le quotidien en travail, en tant qu'il est en train de se faire, de se défaire et de se refaire, et non déjà tout fait, sur le mode d'une donnée irréductible, alors qu'il est en réalité l'enjeu d'une lutte menée au jour le jour, sans cesse recommencée car ses effets ne sont jamais définitivement acquis, mais se tiennent en permanence dans une situation périlleuse, intermédiaire entre victoire et défaite, entre ordre et désordre, entre assurance et inquiétude :

C'est ce qui amène Bruce Bégout à mettre en avant l'idée d'une « force quotidianisante », « une force constitutive qui assimile tous les faits et leur procure un style homogène et commun » (p. 40), « la force interne de la quotidianisation » (p. 66) : s'il y a une permanence du quotidien, ce qui explique que la forme sous laquelle il est le plus souvent reconnu est celle de la répétition, du retour lancinant du même, cette permanence est indissociable d'un effort sous-jacent, qui est la vérité profonde mais aussi cachée, le plus souvent, du quotidien, un quotidien qui n'est une donnée première de l'existence humaine que parce que cette donnée a dû et doit toujours encore être arrachée sur un fonds obscur, qui n'est autre que l'être même du monde en tant que celui-ci n'est prédestiné par aucun dessein intelligent à donner son cadre à un être-au-monde tout simplement vivable dans les formes minimales que lui offrent le quotidien humain comme tel et sa dynamique de familiarisation, « la dynamique invisible de la quotidienneté » (p. 42), qui elle-même résulte d'un « processus caché de la quotidianisation » (p. 263) :

« C'est pourquoi le quotidien ne peut être simplement réduit au monde familier, lequel ne représente en fait que le résultat partiel de la domestication de l'étranger. Il inclut nécessairement aussi toutes les forces étrangères qui agissent en secret pour déjouer la familiarisation (la naissance, l'amour, la mort, tout ce qui renouvelle l'état du monde et relativise sa sûreté acquise). Si le quotidien est le sol de toute existence, ce sol est continuellement secoué par l'étrangeté de l'être-au-monde. Cela revient à

dire que la familiarité constitutive du monde de la vie est sans cesse débordée par l'extraquotidien. » (p. 44)

De là

« une ambiguïté qu'il ne faut pas s'empresser de dissiper au bénéfice d'une essence univoque, mais qu'il faut plutôt apprendre à connaître, à parcourir et à comprendre. » (id.)

Le quotidien, à la limite, ça n'existe pas :

« Il n'y a que les processus dynamiques de quotidianisation qui aménagent le monde pour en faire un lieu sûr et familier. » (p. 93)

Croire que le monde est familier par nature, donc dépouillé de toute étrangeté potentielle, c'est ce qui résulte de la réduction du quotidien à l'ordinaire. Vu au point de vue de la dynamique de quotidianisation dont il est le produit, le quotidien se présente comme une tentative qui, étant tout sauf évidente, doit sans cesse être recommencée, remise en chantier, et se poursuit au bord de l'abîme, comme l'avait déjà montré Pascal avec sa doctrine du divertissement, manière indéfiniment variée d'occuper un espace qui, en lui-même, reste désespérément muet et vide et est en conséquence générateur d'une angoisse lancinante :

« Le monde comme tel, le monde originel que le quotidien dissimule et conjure, ce n'est pas l'unitotalité fixe et ordonnée, le *globus* qui embrasse toutes choses et les tient ensemble, chacune à sa place, sous sa coupole diaphane et majestueuse, mais c'est la réalité informe et chaotique de l'illimité (*apeiron*), le monde ouvert, incertain et instable, le réceptacle branlant de toute vie. » (p. 278)

La banalité, la frivolité sont des masques qui recouvrent la réalité du quotidien dont, une fois levé ce masque, se découvre la profonde et inquiétante bizarrerie, une bizarrerie liée aux conditions de sa formation. D'où la nécessité, en vue de développer une ontologie du quotidien, de polariser l'attention sur ces conditions qui en déterminent la genèse :

« Ce qui guide ici notre réflexion, ce n'est pas tant le désir de découvrir le contenu *ne varietur* du quotidien, son essence transhistorique universelle, que celui de comprendre sa formation. » (p. 64)

« L'universalité du quotidien relève plus de la force qui l'institue partout de la même manière que des diverses formes invariables qu'il prend. » (p. 65)

Autrement dit, il ne faut pas se contenter de recenser les formes prises par le quotidien, tâche qui risque d'être inépuisable, mais il faut reprendre ces formes à leur source, ce qui amène à les considérer, telles que les révèle leur institution originaire, sous un aspect tout à fait nouveau, sur fond d'ambiguïté.

Pour illustrer cette manière de voir, approfondissons l'analyse de l'exemple qui vient d'être évoqué. L'une des formes caractéristiques sous lesquelles se présente le quotidien, et ceci en tout lieu et à toute époque, est le grand partage établi entre le familier et l'étranger : c'est ce partage, auquel Simmel et Schütz ont consacré des analyses mémorables (cf. les séances de « La philosophie au sens large » des 17 et 24/11/2004), qui confère au quotidien l'allure d'un espace sûr, protégé, reconnaissable à l'aide de repères immédiatement identifiables, ce qui permet de s'y déplacer avec aisance, comme dans sa propre patrie. Mais d'où vient ce partage qui, en dépit des apparences, n'a rien de naturel ? Et d'où tire-t-il son caractère d'évidence qui en fait une donnée première de toute expérience, dont on ne voit pas comment elle pourrait éviter de se confronter à ce dilemme du proche et du lointain ? Or il est clair qu'il n'y a pas de familier ni d'étranger en soi, antérieurement à l'opération qui les disjoint, et qui, en effectuant cette disjonction, crée du familier et de l'étranger, de manière telle qu'il n'y a pas de familier qui existe indépendamment de la relation qu'il entretient, pour nous, et pour nous seulement, avec l'étranger, et réciproquement : à ce point de vue, le familier n'est rien d'autre que de l'étranger refoulé, et mis hors jeu, alors que, de son côté, l'étranger est du familier séparé de lui-même, forclus, et par là condamné à s'ignorer ou à être ignoré comme familier. Autre du familier, l'étranger est aussi un familier autre, différent, du fait d'avoir été rejeté de l'autre côté de la frontière artificielle derrière laquelle s'abrite le

monde proche qui affiche l'étiquette du même, un même qui n'est au fond que l'autre de l'autre, c'est-à-dire encore et toujours de l'autre, mais ayant revêtu le costume, il faudrait peut-être dire le déguisement, du même. Le familier est donc ce qui a été rendu familier, au prix de tout un travail physique et mental de rejet de l'étrangeté, travail qui a atteint son objectif lorsqu'il est parvenu à faire disparaître ses propres marques, donc à se faire oublier comme travail : alors, et alors seulement, le familier peut apparaître comme une donnée première de l'existence, bien que cette donnée ait été en réalité conquise, et difficilement conquise, au terme de la réduction ou de l'exclusion de ce qui est alors identifié arbitrairement par rapport à elle comme son autre. C'est pourquoi, le familier, que nous n'avons que trop naturellement tendance à hypostasier, c'est toujours en dernière instance *notre* familier, et non dans l'absolu *le* familier ; et, de même, l'étranger, qu'une tendance symétrique nous porte également à hypostasier, c'est en premier lieu *notre* étranger, l'étranger pour nous, dont nous ne pouvons nous passer pour affirmer notre appropriation au monde qui est le nôtre, en ce double sens que nous nous le sommes approprié et que nous nous sommes appropriés à lui. C'est pourquoi

« sans la présence des étrangers aux frontières de mon monde, celui-ci serait moins réel, moins consistant... Partant, ce n'est que dans la rencontre effective avec l'étranger que le familier prend sens. » (p. 410)

Or dire que l'expérience de la familiarité ne prend sens que sous certaines conditions, dont la principale est celle de la relégation de l'étranger de l'autre côté de la frontière qui borde le monde que nous reconnaissons comme nôtre au terme d'une double opération parallèle d'« empayement » et de dépayement, c'est du même coup reconnaître que cette expérience, qui se présente à nous comme première, et par là même antérieure à toutes nos autres expériences, est une expérience acquise, le résultat du processus qui l'a rendue possible et l'a engendrée, ce que seul le point de vue génétique peut révéler :

« C'est le processus de quotidianisation et lui seul qui scinde le monde en deux et oppose l'univers familier d'un côté et les contrées étrangères de l'autre. » (p. 418)

On peut donc dire que le point de vue génétique est celui qui nous incite à remonter en deçà d'entités comme celle du familier et de l'étranger, jusqu'à la relation primordiale qui les conjoint en même temps qu'elle les sépare.

Mais ce n'est pas tout, car il ne suffit pas de remonter jusqu'à cette relation oppositionnelle, qui découpe l'horizon dans lequel se vit l'expérience de la quotidienneté, et constitue la condition de possibilité *a priori* de cette expérience, à partir de laquelle peut en être reconstituée la genèse. En effet, cette relation, en même temps qu'elle ouvre un espace où du familier et de l'étranger se disposent en vis-à-vis l'un de l'autre, suppose un espace plus fondamental, plus originel encore, qu'elle recouvre, et dont elle diffère la révélation : dans cet espace, il n'y a ni familier ni étranger, mais le vide illimité, un chaos informe et certainement invivable dans lequel, faute de repère, on ne peut se retrouver, l'univers infini, et même doublement infini, dont parle Pascal, dans lequel l'homme est « perdu », à tous les sens du terme. Cet espace, c'est en effet le monde, en tant qu'il n'est pas fait pour l'homme, ni d'ailleurs non plus contre lui, car il lui est en réalité indifférent, ce qui est conforme à sa nature d'être absolument premier, un être qui, dirait Hegel, est tout aussi bien néant, contingence pure et nécessité pure, contingence de la nécessité et nécessité de la contingence.

Nous disions à l'instant : il n'y a ni familier ni étranger en soi, ce qui tendait à les placer sur un certain plan d'égalité. Mais, si on y réfléchit bien, on se rend compte que cette égalité est seulement apparente, et que, si familier et étranger sont bien réciproques l'un de l'autre ou l'un pour l'autre, ils ne le sont pas exactement de la même façon ni au même niveau. Qu'il n'y ait pas de familier en soi, sinon au titre d'une familiarité difficilement conquise et exposée à tout moment à être remise en question : il n'y a pas lieu d'y revenir, et de nuancer cette affirmation, voire même de la contester, en professant les valeurs irréductiblement naturelles d'un sol natal dont la propriété, au double sens de son

appropriation à soi et du droit de propriété dont on dispose à son égard, serait par elle-même soustraite à toute discussion. Mais, qu'il n'y ait pas d'étranger en soi, cela se dit-il tout à fait de la même façon ? Non, car le point de vue génétique conduit aussi à diviser la notion d'étrangeté, et à distinguer entre deux formes que peut prendre l'étranger, qui n'est pas seulement l'étranger pour nous, c'est-à-dire ce que nous avons rendu étranger, mais qui est aussi l'étranger en soi, qui n'est pas qu'un étranger, cet étranger-là par rapport auquel nous nous situons, dont l'apparence est découpée en alternative à la réalité du monde qui est devenu pour nous familier, mais est l'insaisissable étranger comme tel, le tout à fait étranger, c'est-à-dire cette figure informe et démesurée d'un monde originel indéfiniment ouvert, où il n'y a que de l'autre, dans lequel nous n'avons pas notre place toute tracée, et qui existe comme un domaine inoccupé à l'intérieur duquel nous avons à nous délimiter un territoire en y faisant apparaître les configurations apaisantes du même ; ce sont ces configurations qui apprivoisent l'altérité, qu'elles domestiquent en la rejetant de l'autre côté d'une frontière protectrice où, de l'autre autre qu'elle était initialement, elle devient autre du même, et d'un même qui est lui-même l'autre de l'autre. Si nous avons tellement peur de l'étranger, au sens second de ce qui a été rendu étranger au terme de l'opération par laquelle nous avons tracé nos frontières, c'est parce qu'il nous rappelle insidieusement cette nature primordiale et inquiétante de l'étranger, relevant de l'étrangèreté générale d'un tout autre qui ne dépend absolument pas de nous et sur lequel nous n'avons pas prise parce que nous n'entretenons avec lui aucun rapport, dont la menace est provisoirement conjurée par le travail qui nous a rendu le monde familier en le départageant d'un autre monde que nous recensons par rapport à nous comme étranger, au sens cette fois d'une étrangeté œuvrée, sur laquelle nous nous sommes donné prise en l'expulsant, en la reléguant, ce dont elle tire son statut d'étrangeté, non générale, mais particulière. En d'autres termes, le rejet de l'étranger qui est la condition de l'établissement d'une familiarité, dont l'existence quotidienne est la toute première expression, procède d'une lutte sur deux fronts : en amont, il y a l'étrangeté première d'un monde définitivement autre sur lequel nous avons à conquérir, par nos propres efforts, et sans disposer d'aucune garantie, une position qui nous permette tout simplement d'y subsister ; et en aval, il y a l'étrangeté dérivée que projette le tracé de nos frontières à l'intérieur du monde où nous faisons la distinction entre le proche et le lointain, entre l'utile et le nuisible, ce qui est la source de la plupart de nos évaluations.

De ceci il faut conclure que le quotidien est « le produit de notre commerce originel et continu avec le monde » (p. 96) :

« De ce fait, nous devons considérer la vie quotidienne dans son lien originel avec le monde, d'où elle ne retire pas seulement ce qui lui permet de persister dans son être, mais également le sens d'une insertion irréversible dans une totalité complexe qui la déborde. » (p. 98)

Ce qu'exprime la quotidienneté, c'est que, le monde n'étant pas fait initialement pour l'homme, il peut néanmoins, sous certaines conditions restrictives, qui nécessitent l'observation de règles, être rendu pour une part humain, être humanisé, aménagé en cadre de vie où l'existence devient supportable, au prix d'un effort poursuivi au jour le jour, sans relâche, avec pour perspective de réaliser un juste équilibre entre bénéfices et sacrifices, entre conquêtes et renoncements, entre acceptations et refus :

« Car si le monde est le milieu de vie, le territoire ouvert et illimité de toute existence possible, c'est qu'il se tient aussi au milieu de toutes choses et de tous les êtres dans la sphère centrale et médiocre du quotidien. » (p. 104)

Ici, à nouveau, on peut penser à Pascal, pour qui l'homme, voué à l'infinité, embarqué dans un monde qui n'est pas d'emblée à sa mesure, est condamné à vivre « au milieu », à se faire une place dans un monde dont il a fait, à ses risques et périls, en apprenant à « travailler pour l'incertain », un milieu de vie, qui fixe leur horizon à toutes ses expériences, y compris celles qui revêtent le caractère de la sensibilité immédiate. La quotidianisation est un

processus de pré ordonnancement du monde, par lequel celui-ci se présente sous forme de phénomènes recevables, identifiables, dont l'apparition est immédiatement corrélée à leur mode d'apparition, qui n'est spontané qu'en apparence:

« Le quotidien ne constitue pas un catalogue de phénomènes, une boîte au fond de laquelle se tiennent les choses, mais le cadre toujours préalable à partir duquel ils apparaissent et qui se manifeste lui-même selon un certain style typique de déroulement. » (p. 119)

Tout en se présentant à nous comme un refuge commode et agréable, véritable substitut du giron maternel, le quotidien est en réalité le résultat de ce travail collectif de stylisation, qui revêt la virile allure d'une lutte permanente en vue d'écarter les risques de l'imprévu, de l'inconnu, du hors-cadre, c'est-à-dire de tout ce qui potentiellement constitue une menace, l'annonce de notre disparition possible, donc du retour au néant originel dont nous ne sommes que provisoirement sortis. C'est pourquoi le quotidien, loin d'être un accessoire de l'existence humaine, accessible uniquement, selon les termes employés par Henri Lefebvre, sous la forme d'un résidu, constitue pour celle-ci un déterminant essentiel, le filtre à travers lequel tous les phénomènes auxquels elle a accès doivent passer pour acquérir leur forme générale de phénomènes apparaissants, dont l'ensemble donne lieu au monde à l'intérieur duquel la vie poursuit normalement son cours :

« L'homme est avant tout un être quotidien, en tant qu'il cherche à transformer discrètement son être-au-monde originellement insécurisé en une existence régulière et familière. » (p. 313)

C'est la raison pour laquelle une philosophie qui se détourne du quotidien, ou qui, par un abus inverse, l'encense, se condamne à manquer l'être-au-monde propre à l'homme, qui est inséparable du processus de quotidianisation.

La quotidianisation, n'avons-nous cessé de dire, est une lutte, et ceci parce qu'elle est une procédure d'ajustement dont les matériaux ne sont soumis à aucun principe d'ordonnancement préalable et dont la destination n'est pas inscrite dans la nature des choses à laquelle elle fait d'une certaine manière violence : ceci est la conséquence du fait qu'elle exprime un rapport au monde, rapport institué et difficilement construit, qui constitue pour l'existence humaine sa condition primordiale, ce qui exclut qu'elle puisse se replier totalement sur elle-même, et cultiver son identité propre indépendamment du monde avec lequel elle est en rapport, *tanquam imperium in imperio*. C'est ce qui justifie que Bruce Bégout porte davantage attention, plutôt qu'à la vie quotidienne vers laquelle l'intérêt se porte usuellement, à ce qu'il appelle « le monde quotidien », autre concept central à l'ensemble de ses analyses, avec celui de quotidianisation dont nous venons d'examiner les implications. Qu'est-ce qu'apporte ce déplacement ? Sans doute deux choses. D'une part, faisant apparaître que le quotidien est configuré comme un monde, et plus précisément comme un monde commun, dans lequel prennent place toutes les formes de vie humaine sans exception, il incite à étudier la manière dont ce monde, en tant que monde, est structuré, donc possède la consistance et la stabilité d'un ordre viable, à l'intérieur duquel l'existence humaine accède avec un minimum de garanties à la possibilité de persévérer dans son être, ce à quoi elle parvient, explique Bruce Bégout dans la quatrième partie de *La découverte du quotidien*, en organisant l'espace, le temps et les relations de causalité. D'autre part, il fait ressortir l'ambiguïté essentielle de ce monde, qui n'est ni monde objectif ni monde subjectif, ni monde matériel ni monde spirituel, ni nature ni culture, ni pur dedans ni pur dehors, mais les deux à la fois ; c'est-à-dire qu'il est constitué par leur intrication impossible à démêler dans les conditions qui sont celles de l'expérience, conditions qui font d'elle un échange permanent entre données objectives et données subjectives qui, à l'intérieur du cadre que définit et qui définit l'existence au quotidien, paraissent se fondre l'une dans l'autre. C'est pourquoi la découverte du quotidien doit prendre avant tout la forme de la découverte du monde

quotidien, c'est-à-dire d'une exploration du monde qui, en même temps qu'il fait le quotidien, en quotidianisant, est façonné par lui, quotidianisé, au jour le jour.

Si on identifie le quotidien aux traits qui caractérisent le déroulement de la vie quotidienne, conformément aux préoccupations qui la définissent en propre parce qu'elles sont émanées de ses nécessités immanentes, on prend le risque de l'aligner sur des prises d'intérêt plus ou moins conscientes, mais qui n'en sont pas moins articulées à la subjectivité humaine, individuelle ou collective, au sens où l'homme revendique le statut de sujet de sa propre existence, qu'il prétend mener sous sa responsabilité à part entière en fonction de fins qu'il reconnaît comme étant les siennes propres. Alors que, présenter la quotidienneté comme rapport au monde, donc comme prenant avant tout la forme de monde quotidien, c'est souligner qu'il n'y a pas d'intérêts purement humains qui soient préalables à la constitution objective de ce monde : en fait, ces intérêts sont d'emblée pénétrés d'objectivité, dans la mesure où ils ont à se faire une place à l'intérieur d'une réalité dont la structure les précède et les informe, en ce double sens qu'elle les encadre et qu'elle les instruit. En d'autres termes, si la vie est vie pour la vie, vie encline avant tout à vivre, et à vivre pour elle-même, c'est parce qu'elle est aussi, et en même temps, vie dans le monde ou vie au monde, tournée vers le monde, dans lequel elle trouve, non seulement les moyens de satisfaire ses besoins ou ses aspirations, mais la matière de ses représentations, ce qui conditionne aussi la manière dont elle formule ces besoins et aspirations. A quoi il convient d'ajouter que, de son côté, ce monde dont la vie a besoin pour se réaliser et se continuer au jour le jour n'est pas totalement indépendant d'elle, dans la mesure où il résulte lui-même du processus de quotidianisation qui lui donne forme, en faisant de lui un monde pour la vie, où celle-ci parvient à se faire une place : vie humaine et monde quotidien sont donc strictement concomitants l'un à l'autre ; ils sont entraînés dans un même cercle où ils se conditionnent réciproquement.

La réalité de ce monde quotidien est donc relationnelle, et non massivement unitaire : elle exprime la coappartenance entre le sujet humain et son environnement, qui n'est pas composé seulement de choses, mais comporte aussi les autres sujet humains avec lesquels il doit échanger pour survivre. Le monde quotidien n'est rien d'autre que la trame primordiale de ces échanges, qui procèdent en permanence dans les deux sens, de l'objet vers le sujet et du sujet vers l'objet : car c'est en lui, à partir de lui, que se nouent les rapports réciproques entre sujets et objets. Ces rapports une fois noués généralement, ils peuvent prendre ensuite des formes spécifiques distinctes les unes des autres, dans les divers ordres de l'économie, de la politique, de la culture, etc., ordres spécialisés à l'intérieur desquels il devient possible, et même indispensable, de dissocier l'objectif du subjectif, de faire la différence entre ce qui relève de nécessités extérieures et ce qui renvoie à des exigences intérieures, alors que, sur le plan propre du quotidien, ces deux types de détermination sont constamment en continuité l'un avec l'autre et paraissent se prolonger l'un dans l'autre. Comme l'établit l'analyse husserlienne de la *Lebenswelt*, si le monde quotidien s'offre à une évidence qui paraît naturelle, c'est parce que, se présentant d'emblée comme un monde habitable et habité, il est occupé par « des objets investis d'esprit », qui ne sont pas de purs objets déployés dans l'espace extérieur, mais sont aussi des objets intériorisés à travers la représentation qui les rend aptes à satisfaire des demandes humainement qualifiées : il est une nature habitée par une culture qui s'y projette tout en la dotant des propriétés d'une nature, suivant une procédure qui efface la distinction entre ce qui revient à la nature et ce qui revient à la culture considérées en tant que telles pour elles-mêmes séparément.

Ceci peut encore se dire de la manière suivante : le monde quotidien revêt la forme d'un monde qui, tout en étant mien, donc tout en étant mon monde, celui dans lequel je vis parce que les conditions sont pour cela réunies, ou du moins le paraissent, vaut simultanément comme étant le monde en général, et non seulement ce monde particulier avec lequel je suis en relation privilégiée d'échange à l'intérieur des frontières qui le délimitent. A nouveau, nous

sommes ainsi confrontés au caractère paradoxal, mais le plus souvent caché, de la quotidienneté, qui tient ici au fait que subjectif, proprement ce qui est mien, et objectif, ce qui est indépendant de moi, se présentent en elle dans un état d'indistinction, ce qui s'explique par la disposition à faire monde propre au quotidien. Autrement dit, la quotidianisation est l'opération par laquelle ce qui constitue un cadre de vie particulier, procédant de son autolimitation, qui le sépare d'autres systèmes de culture avec lesquels il entretient un rapport négatif, se présente en même temps comme étant le tout du monde, en dehors duquel il n'y a pas de vie possible, ce qui confirme au point de la rendre inébranlable la confiance qu'on éprouve à son égard : le monde quotidien se présente ainsi comme allant de soi, ce qui est éminemment rassurant, alors même que, si on y réfléchit bien, on s'aperçoit qu'il ne va pas du tout de soi. Sans ce tour de force, cette magie, ce charme qui convertit un monde particulier en monde en général, et effectue ainsi la transmutation du relatif en absolu, en conférant au relatif la valeur d'un absolu, et en rendant incontestable ce qui est en réalité incertain et précaire, il n'y aurait pas d'existence vécue au quotidien, et en conséquence il n'y aurait pas non plus de place pour l'homme dans le monde, une place que celui-ci a dû se faire en substituant au monde originel, définitivement inhabitable, le monde qu'il a fait sien et auquel il s'est fait en y incorporant ses aspirations et en y cherchant les moyens de les satisfaire. Pour moi, il n'y a pas d'autre monde que le mien, qui est, dans la forme qui lui est impartie par la quotidianisation, le monde, ou le meilleur des mondes possibles, celui dont il faut bien que je me contente, en oubliant que d'autres mondes seraient possibles, car il n'y a de toutes façons rien en dehors de lui qui puisse me satisfaire. Par là s'explique le caractère routinier de la vie quotidienne, que la moindre perspective de changement inquiète, ce qui la conduit à s'enfermer dans des cercles dont elle évite de sortir : mais il ne faut cependant pas perdre de vue que cette routine, dont les modalités n'ont rien de naturel mais requièrent un apprentissage, est le produit d'un établissement dont la mise en œuvre a constamment à être remise en chantier, car sa solidité apparente recouvre une précarité essentielle, prête à tout moment à ressurgir :

« Toute vie quotidienne doit toujours reprendre à zéro le travail de conjuration de l'être incertain de l'originel. » (note p. 277)

« Soudainement le voile familier des accommodements quotidiens se déchire et laisse poindre le doute initial. » (p. 309)

Et, lorsque cette incertitude refait surface, tout bascule : le tout du monde redevient monde particulier, soumis à des accidents de parcours qui en mettent à l'épreuve l'évidence, en démentent les certitudes, en retournent la nécessité en contingence, et le confrontent au risque majeur de la démesure et de l'informe, par lequel le monde cesse de pouvoir être vécu au quotidien, ce qui rend hautement problématique la possibilité d'y survivre. Autrement dit les certitudes qu'instaure, sur fond de croyance, le processus de quotidianisation ont pour contenu un doute réprimé, qui ne peut cependant être définitivement éliminé, mais persiste à travers les formes mêmes qui le contrôlent, et qui doivent, en même temps qu'elles en effectuent la répression, effacer les marques de cette procédure répressive, en faisant passer pour « naturel » ce qui, en réalité ne l'est pas. C'est pourquoi le quotidien, tout autant qu'il rassure, inquiète, dans la mesure où il est porteur d'une insatisfaction latente, qu'il s'efforce de dissimuler, ce qui le maintient en équilibre instable entre aise et malaise.

On peut donc soutenir que la quotidienneté repose sur un mensonge : c'est lui qui impose la croyance illusoire qu'il n'y a pas d'autre monde que celui dans lequel je m'efforce au jour le jour de survivre, ce qui risque en permanence d'être démenti par les faits, car, non seulement il y a d'autres mondes susceptibles d'être vécus au quotidien dans le cadre défini par d'autres cultures, mais, avant tout, il y a un monde radicalement autre, le « chaosmos » dont parle Joyce, auquel il vaut mieux renoncer de penser, tant sa réalité est écrasante, et ceci d'autant plus qu'elle est impossible à cerner. A la base du monde vécu au quotidien, dont les usages sont proprement ensorcelants, il y a en conséquence une tromperie, qui se révèle au

grand jour lorsqu'en sont démêlés les fils, c'est-à-dire lorsque l'intelligence critique parvient à départager ce qui en lui revient au subjectif et à l'objectif, au particulier et à l'universel, au relatif et à l'absolu, au fait et au droit, condition pour qu'il soit procédé à de nouvelles évaluations faisant la distinction entre ce qui appartient à mon monde et ce qui appartient au tout du monde, rendant du même coup possible de tracer une nette ligne de démarcation entre croyance et vérité. Mais, une fois déposées les illusions concernant les certitudes dont se gave l'existence quotidienne, au terme de cette opération critique dont les « mythologies » de Barthes fournissent un bon exemple, ce serait une illusion plus grave encore de croire qu'on pourrait se délivrer définitivement de ces certitudes et en effacer les traces d'un trait de plume, par une décision rationnelle qui en disqualifierait pour toujours les valeurs, en pratique comme en théorie : car, pour que cette décision puisse prétendre à l'efficacité, il faut bien qu'elle se réalise dans un monde, et ce monde, s'il est susceptible d'être réaménagé sur des points particuliers, ne peut être radicalement différent de celui dans lequel les habitudes de la vie quotidienne permettent à première vue de s'orienter, ce qui est totalement impossible dans le chaosmos originel. Il est légitime de ne pas se satisfaire de cette première vue, et de chercher à réinventer le monde en pensée, et à le réformer en pratique, dans un esprit offensif et non pas résigné, en se donnant pour programme de « changer la vie » dans un monde imparfait, inachevé, d'où « la vraie vie est absente » : mais il ne faut pas oublier que cette tentative, pour réussir, doit trouver les moyens de prendre place dans le monde tel qu'il est déjà pour moi, à l'intérieur duquel il me faut prendre distance une fois déposée la prétention de le quitter absolument, en vue de rejoindre la belle totalité perdue du monde en soi, dans laquelle, si j'y trouvais accès, je disparaîtrais purement et simplement, comme cela est arrivé à Empédocle lorsqu'il s'est jeté dans la lave incandescente du volcan. C'est pourquoi, une fois écartée la tentation de se libérer du quotidien, peut être posée la vraie question qui est celle de savoir comment se libérer dans le quotidien, à l'intérieur des limites qu'il a une fois pour toutes instaurées.

En conséquence, reconnaître que le quotidien est imprégné de mythes, qui le maintiennent à l'écart de ce qui est supposé être la vraie réalité, où règne la chose en soi, n'altère en rien sa validité, ou du moins ne relâche pas la prise ou l'emprise qu'il exerce sur l'existence humaine, à laquelle il fournit l'illusion de continuité et de stabilité dont elle a besoin pour se perpétuer. Les rituels du quotidien, qui entrelacent constamment le sacré au profane, l'exceptionnel au banal, autre aspect de son ambiguïté essentielle, permettent de faire passer sur un plan d'évidence naturelle ce qui n'est en réalité que l'effet d'une habile construction. Ceci veut dire que la quotidienneté est le résultat de compromis, qui doivent être sans cesse renégociés, ce qui ouvre dans le monde qu'elle institue en lui conférant le statut d'une seconde nature un espace d'invention conciliable avec la répétitivité de ses routines : qu'on y tourne en rond n'empêche, si on s'en donne la peine, d'y trouver la possibilité de nouveaux pas, de nouveaux parcours. Etant une manière de ruser avec le monde des choses en vue de l'humaniser, le monde quotidien ouvre un libre champ à mille petites ruses, les « tactiques » dont parle de Certeau, qui permettent de repasser indéfiniment sur son tracé, tracé de toutes façons tremblé, dont la sûreté demeure incertaine, ce qui ne l'empêche de se maintenir vaille que vaille, en bricolant au jour le jour ses logiques pratiques que leur flou artistique interdit de faire rentrer dans un système théorique définitivement et rigidement unifié. C'est ce qui confère à l'existence humaine une réalité dynamique, et non pas statique ; l'homme se fait d'abord en marchant, en arpentant le monde au jour le jour avec ses pieds, au rythme d'une course sans gloire qui ne suit pas une voie déjà toute tracée, ce qui la rend héroïque à sa manière :

« La totalité de l'existence n'est pas à chercher en haut dans la synthèse supérieure de toutes les activités, mais en bas dans la continuité de la vie ordinaire. Elle gît dans le raccommodage quotidien de tous les aspects de l'existence. » (p. 232)

La réserve modeste que s'impose l'existence vécue au quotidien prémunit du même coup contre la tentation de l'idéaliser : le monde qu'elle instaure n'a pas la fermeté d'un fondement pouvant se recommander d'un principe absolu de cohérence et d'unité ; mais elle n'en donne pas moins une base à peu près viable à l'ensemble des expériences humaines, qui ont ensuite à en retravailler les données en vue de les rendre davantage consistantes, ce qu'elles ne sont pas au départ.

Le monde quotidien, qui conditionne l'ensemble des expériences humaines sans leur préexister, car il est aussi construit à partir d'elles, accède ainsi à une sorte d'universalité, en ce sens qu'il donne à toute existence son cadre élémentaire. C'est à partir de cet attachement global au quotidien, que nulle diversité culturelle ou sociale ne peut remettre en cause, que s'explique la communauté humaine, qui ne se diversifie qu'en retravaillant la matière première fournie par cet attachement, dont les groupes ethniques et les classes sociales modulent ensuite les formes à leur manière sans en abolir le principe originel. C'est ce caractère commun de la quotidienneté qui empêche de la faire uniquement dépendre, comme Husserl en a eu la tentation, d'une subjectivité constituante et donatrice de sens préexistant aux structures anonymes et collectives du monde quotidien. Il interdit également de la faire rentrer dans les limites d'un ordre intime, strictement privé, coupé des nécessités de la vie publique : car, de même qu'il met en continuité le subjectif et l'objectif, le monde quotidien effectue l'osmose du public et du privé, dont il efface les frontières en les soumettant à un même regard uniformisant, qui en contourne les lignes de fracture.

Se dégage ainsi l'idée qui porte toute l'entreprise menée par Bruce Bégout dans *La découverte du quotidien* : la quotidianisation constitue pour l'analyse philosophique un objet incontournable parce qu'elle joue, pour l'existence humaine, le rôle d'une construction primaire de réalité. L'homme se fait homme au prix d'un travail qui s'effectue d'abord au quotidien : et c'est sur la base, à vrai dire assez fragile, élaborée par cet effort, qu'il peut perfectionner et spécialiser des formes de vie dont il assume alors la responsabilité à part entière. Primaire, cette construction de réalité l'est donc en perspective, pour l'homme qui, à partir d'elle enclenche la dynamique d'humanisation du monde en quoi consiste proprement la culture, dont les enjeux initiaux sont incorporés aux structures de son monde quotidien. Mais primaire ne veut pas dire absolument première : car, pour que cette construction ait lieu, il faut bien qu'elle soit précédée par la réalité radicalement autre d'un monde qui, lui, n'étant pas fait pour l'homme, n'est pas non plus fait à l'homme, à sa mesure. Pascal écrivait : « Les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre. » (*Pensées*, Brunschvicg 403). L'homme existe, non en soi ou par soi, mais « en effet », ce dont peuvent seules rendre compte les raisons des effets ; et il y parvient au prix de tout un travail d'ordonnement d'une réalité à laquelle il n'est pas originellement proportionné, parce qu'elle se tient par rapport à lui en excès. A la représentation radieuse d'une nature en accord avec lui, qui donne à l'homme de quoi satisfaire ses besoins et réaliser ses désirs, s'oppose la dure réalité d'un monde dans lequel il doit se faire une place en en faisant son monde, ce pour quoi il lui faut par-dessus tout oublier que ce monde n'est pas vraiment le monde, mais est seulement le monde qui résulte artificiellement de son institution, seconde nature dont la toute première ébauche est fournie au jour le jour à travers la mise en forme des détails les plus infimes de son existence. Grandeur de l'homme d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre : mais aussi misère de l'homme qui, pour se faire un ordre à sa mesure, est ramené à tout moment à la nécessité d'endiguer les débordements venus de l'autre monde, dans lequel il n'y aurait pas pour lui de vie possible. Le quotidien est fait de cette grandeur et de cette misère, ce dont il tire sa foncière équivocité : l'ontologie du quotidien tire sa substance, si on peut la nommer ainsi, de cette contradiction, dont la menace est toujours présente, même si on parvient très provisoirement à l'exorciser en la rejetant dans les limbes

consolantes de l'oubli où elle est tenue en retrait ; elle permet de faire à la fois la théorie de cet oubli et celle de l'oubli de cet oubli, le double oubli, la double négation sans lesquels il n'y aurait pas de nature humaine.

Copyright Pierre Macherey