

AVEC PIERRE MACHEREY, À LA RECHERCHE D'UN QUOTIDIEN INSAISSABLE ET OBSÉDANT

PAR WARREN MONTAG*

À PROPOS DE

Pierre Macherey, *Petits riens. Ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le Bord de l'eau, 2009, 361 p., 32 €

et de *De l'utopie*, Paris, De l'incidence Éditeur, 2011, 564 p., 24 €.

À travers un parcours aussi ample que détaillé, qui nous fait passer de Pascal à Hegel et de Georges Perec à Michel de Certeau, Pierre Macherey relit philosophes, critiques et romanciers en faisant travailler leurs contradictions pour révéler comment ils nous permettent d'entrepercevoir la complexité du quotidien. Ce monde familier pourrait bien faire signe vers un autre monde et se révéler un chemin vers l'utopie.

Les thèmes abordés par Pierre Macherey dans ses derniers livres ont d'ores et déjà surpris un certain nombre de ses lecteurs. Il peut en effet de prime abord sembler paradoxal que ses derniers et ses plus longs travaux soient consacrés aux thèmes du quotidien et de l'utopie. Après tout, l'on pourrait à bon droit attendre d'un philosophe ayant collaboré étroitement avec Louis Althusser, et aujourd'hui reconnu à juste titre comme l'un des plus grands spécialistes de Spinoza, qu'il considère ces thèmes avec la suspicion – voire le dédain – qui a caractérisé sa génération « hyper-critique ». Comment, dès lors, interpréter cet intérêt nouveau de Macherey pour les questions du quotidien et de l'utopie, un intérêt d'autant plus surprenant que, contrairement à nombre de ses contemporains, il n'a jamais rien renié de son passé et n'a jamais exprimé de culpabilité ou de remords quant à son association avec Althusser ?

Un autre paradoxe, sans doute plus important dans la mesure où il dépasse le seul aspect biographique, consiste précisément dans l'association de ces deux termes, le quotidien et l'utopie, deux manières antithétiques d'approcher le réel, qui impliquent des stratégies différentes quant à sa transformation. Le fait même de considérer l'ordinaire comme un objet digne d'examen ne lui confère-t-il pas une importance, voire une valeur, que semble précisément lui refuser l'utopie, laquelle n'a de cesse de nier le monde existant au profit d'un monde à venir, comme si le monde existant ne pouvait être qu'une

version dégradée de ce monde à venir ? Se tourner vers la concrétude du quotidien n'implique-t-il pas de rediriger les énergies critiques, de les écarter de ce qui n'est pas (encore) ? Cela ne suppose-t-il pas de renoncer à toute visée d'un au-delà du présent, quand bien même celui-ci s'offrirait comme un présent-en-attente, le présent d'après, ou même le monde d'après ?

Pour ceux qui connaissent le travail de Macherey, ces paradoxes ne sont pas réellement surprenants. Sa pensée – il suffit pour s'en rendre compte de lire quelques lignes de son style très particulier – procède par la formulation de paradoxes, qui ne sont pas une forme ou une méthode appliquée de l'extérieur à une doctrine philosophique donnée, mais le seul moyen de la comprendre. Par conséquent, Macherey, réputé autrefois l'un des critiques les plus sévères de Hegel, s'est en réalité approprié l'un de ses postulats les plus opiniâtres, selon lequel on ne comprend réellement une philosophie que si l'on en saisit les contradictions constitutives. Lire les textes dans lesquels les thèmes de l'« utopie » et du « quotidien » prennent forme revient à rendre visible non seulement l'antagonisme entre utopie et non-utopie, mais également entre l'utopie et l'excès d'utopie qui vient défaire le texte, ou encore l'antagonisme entre le quotidien et le « quotidien du quotidien », ce quotidien qui ne s'oppose pas à l'essentiel mais à un autre quotidien dont il doit se démarquer, et dont il est peut-être le résidu utopique. Pourrait-on aller jusqu'à soutenir

*Warren Montag enseigne la littérature et la philosophie au département de Littérature anglaise et comparée de l'Occidental College de Los Angeles. Il est notamment l'auteur de *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries* (1999).

Cet article est le premier volet de « Pierre Macherey, entre le quotidien et l'utopie », une lecture de *Petits riens* et de *De l'utopie*. Le second volet sera accessible en ligne sur le site de la revue.



que Macherey a également confronté la tendance anti-utopique qui court de Spinoza à Althusser à leur utopisme réprimé, et qu'il a traité la distance qu'ils prennent souvent vis-à-vis du quotidien comme un symptôme devant être analysé ?

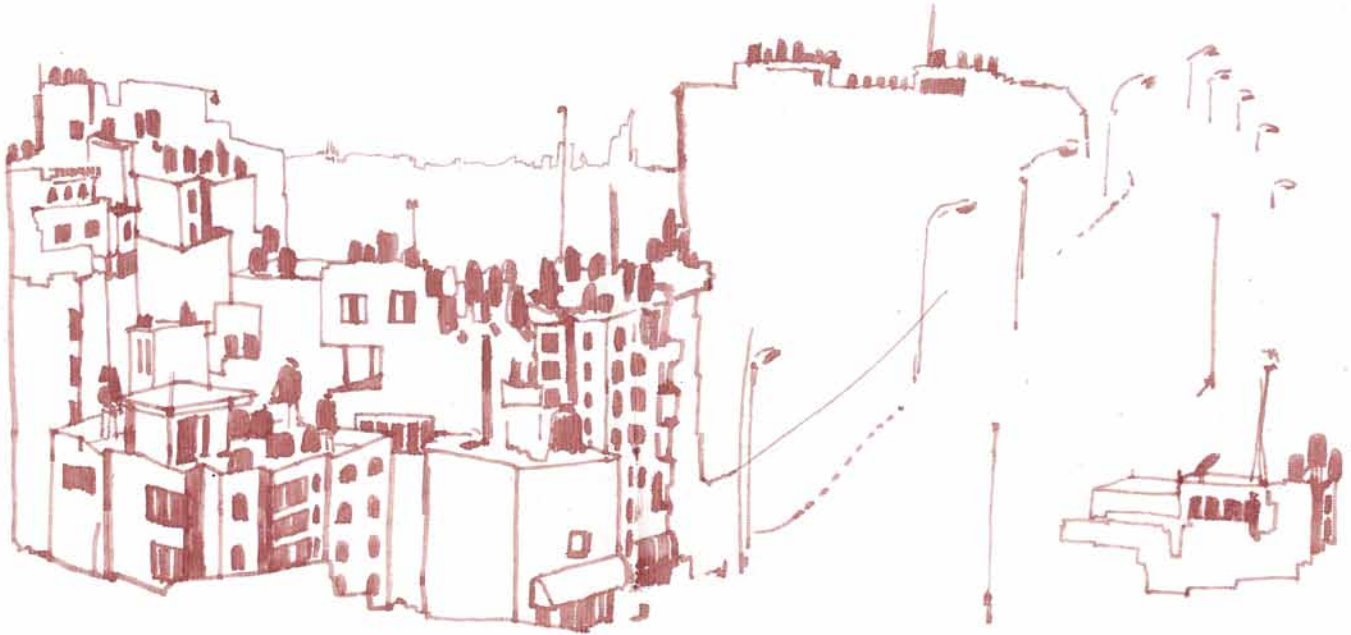
Ces deux livres, *Petits riens* et *De l'utopie*, peuvent être lus comme une histoire de « l'errance du concept », la version machereyenne de l'injonction de Cavaillès à produire une « philosophie du concept » et non une « philosophie de la conscience ». Ainsi, Macherey refuse de considérer le quotidien et l'utopie en dehors des formes textuelles et même stylistiques dans lesquelles ces concepts trouvent leur existence. L'absence de logique du quotidien ou de l'utopie avant et en dehors de la réalisation des travaux qui leur sont consacrés nous oblige à comprendre ces concepts dans leur historicité, qui est tout sauf une progression ou une régression linéaires. Façonnés par des histoires et par des luttes qu'ils ne peuvent maîtriser, pas même en pensée, ces concepts s'incarnent toujours dans des formes singulières qui, prises ensemble, constituent le « quotidien » ou l'utopie, une singularité que la complexité de l'histoire prive de toute finalité. Suivre les méandres d'un concept est peut-être une autre manière de concevoir ce qu'Althusser a appelé, suivant en cela Spinoza, une déviance sans norme ou une erreur sans vérité. À chacun de ses moments, le concept apparaît dans toute sa fragilité, comme s'il était toujours sur le point de devenir autre que lui-même, comme s'il s'évertuait vainement à échapper à une contagion qui l'avait déjà touché, comme s'il s'attaquait lui-même en tentant de rejeter son autre. Suivre un concept dans son errance, c'est s'apercevoir que les moyens mêmes par lesquels un concept se cherche, cherche sa vérité, sont ce qui le font échapper à lui-même, comme s'il ne pouvait exister qu'en se fuyant lui-même. C'est cette « fuite en avant » par laquelle le concept poursuit sa propre identité que Macherey décrit avec une précision extraordinaire dans ces deux ouvrages majeurs.

Pascal, Hegel, Marx – contempteurs du quotidien ?

Dans *Petits riens. Ornières et dérives du quotidien*, Macherey débute son analyse du quotidien par l'examen de trois philosophes : Pascal, Hegel et Marx – trois philosophes qui sont souvent considérés comme les plus violents contempteurs du quotidien. Pascal n'avait cessé de dénoncer la « vanité », la « vacuité », de la vie quotidienne. Mais cette condamnation était en fait une réaction à Descartes, ce fier philosophe qui s'était imaginé pouvoir se débarrasser de ce quotidien dont la texture n'avait pas plus de réalité que ses songes, pour découvrir les fondements certains de la connaissance. La poursuite de la certitude, et

sa découverte : c'est là ce qui a conduit Descartes à la condamnation du monde de l'expérience, nécessairement changeant et incertain. Et c'est précisément parce qu'il estime vaine la recherche de la certitude que Pascal affirme que notre quotidien n'est pas une prison dont nous pourrions rêver nous échapper, mais qu'il est l'environnement hors duquel nous ne pouvons pas exister. Cependant, si le quotidien est notre environnement indépassable, il n'a rien de particulièrement confortable. En effet, chez Pascal, le propre de la condition humaine est d'être privé de toute propriété essentielle, d'être condamné à l'agitation et à l'« ennui » : bien que nous ne puissions jamais atteindre la certitude, nous ne pouvons supporter l'incertitude, si bien que nous cherchons sans cesse quelque chose qui nous est infiniment inaccessible, et qu'il nous est impossible de nous contenter du lot qui est le nôtre par nature. Il n'est donc pas possible de réduire le quotidien à un monde d'illusions ; il est bien plutôt le point où le sacré se sépare du profane, l'infini du fini et l'éternel du temporel. Et plutôt que de parler de point, il faudrait parler de gouffre, d'un vide qui existe aussi bien en l'homme qu'en dehors de lui. Pascal ne se contente pas de cette analyse, et il théorise les pratiques par lesquelles les hommes cherchent à échapper, même temporairement, à la misère d'un état sans propriétés stables, d'un état qui, en réalité, n'est pas même un état ou une condition, mais bien plutôt une absence d'état : les diverses formes que revêt le divertissement. Mais la théologie de Pascal l'empêche de condamner purement et simplement la « diversion »¹. En effet, quel orgueil démesuré pourrait nous conduire à prétendre savoir quand, où et sur qui l'imprévisible grâce de Dieu descendra ? La diversion elle-même – qui, comme son nom l'indique, est une déviation – peut nous détourner de ce qui, aux yeux de Pascal, est déjà déviant, et par là nous mener, sinon à la grâce, du moins à la révélation de la nature de cette grâce : la roulette, pas moins que le crucifix, nous rappelle que notre salut ne dépend pas de nous, et les exaltations et les déceptions qu'elle suscite sont un avant-goût de l'extase, ou, plus probablement, des terreurs à venir.

S'il est surprenant de découvrir chez Pascal une théorie – certes paradoxale – de la positivité de la vie quotidienne, que dire alors de Hegel, pour qui l'Esprit, à l'origine, c'est-à-dire avant de devenir ce qu'il est, est perdu dans l'autre, dans des formes d'existence dont la négation et l'assimilation par l'Esprit constituent sa médiation vers lui-même et vers sa forme absolue, cet Absolu étant compris comme une activité et non comme un être inerte ? Pour répondre à cette question, Macherey nous emmène au cœur de l'idéalisme hégélien, ou plutôt à son extrême limite, au point où, comme l'a souligné Lénine dans son analyse de la *Science de la logique*, il menace de devenir – ou



réalise au contraire qu'il a toujours été – impossible à distinguer du matérialisme, ce point où coïncident transcendance absolue et immanence absolue.

Macherey prend pour point de départ le fameux passage sur la « ruse de la Raison », et plus précisément l'explication que Hegel en propose à la section 209 (avec les *Zusätze*, c'est-à-dire les notes supplémentaires des étudiants qui accompagnent cette section) de son *Encyclopédie des sciences philosophiques*². Ici, l'objet principal de Hegel est la téléologie, et plus particulièrement le rôle qu'elle joue dans la doctrine du concept (*die Lehre vom Begriff*), c'est-à-dire la notion même qui semble rabaisser la vie quotidienne au rang de simple apparence, ou de moyen terme du syllogisme par lequel la Raison se pose elle-même en principe, c'est-à-dire de moyen par lequel la Raison réalise sa propre fin, et devient par conséquent elle-même sujette à la violence du travail du négatif. Pourtant, Macherey montre que,

dans ce passage précis, Hegel semble suggérer que la Raison atteint son but non par un démantèlement violent des choses qui constituent le présent, mais bien plutôt en se retirant en elle-même afin de permettre aux choses et aux personnes, par leurs propres actions et sans son interférence, d'atteindre leur fin rationnelle – une fin qu'ils ne connaissent ni ne désirent –, en « se frottant les uns aux autres » (« *abreitet und aufhebt* »), c'est-à-dire non par un simple « dépassement » abstrait de leurs différences, mais par un frottement quasi physique des caractéristiques qui les empêchent d'agir de concert (comme le démontre la concrétude du verbe « *abreiben* »). En ce sens, les fins de la Raison ne sont pas extérieures à la vie quotidienne, elles lui sont immanentes. Le quotidien n'est plus un simple moyen qui disparaît une fois le but atteint, mais l'élément nécessaire du processus par lequel la Raison se produit elle-même. Non seulement, donc, le quotidien n'est pas

EXTRAIT / ENTREPRENDRE UNE PHILOSOPHIE DU QUOTIDIEN, ASSUMER LE RISQUE DE PENSER L'INSTABLE, LE FLOU

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 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 peut penser qu'il pourrait constituer l'objet actuel de la philosophie, dès lors que celle-ci s'est engagée dans les ornières et les dérives du quotidien.

Les contours de cet objet pris dans l'ensemble de ses potentialités sont particulièrement difficiles à cerner. Il y a en effet dans la réalité vécue du quotidien une dimension d'équivocité impossible à éradiquer, qui condamne ce quotidien

au statut d'un quasi-objet, non susceptible en tout cas d'un abord frontal : d'où cette conséquence que, s'engager dans la voie d'une philosophie du quotidien, c'est prendre le risque de penser l'instable, le mouvant, le flou, où ne s'opèrent que des synthèses partielles, aussitôt remises en cause, et dont les résultats ne peuvent aisément faire l'objet d'une synthèse globale.

Pierre Macherey, *Petits riens. Ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le Bord de l'eau, 2009, p. 17.

le royaume de l'apparence, mais, en tant que forme constituant la médiation de la Raison vers elle-même, il est partie intégrante du processus d'auto-production de l'Absolu, et participe pleinement au développement tumultueux du Vrai. Hegel semble ainsi avoir nié la négation de la vie quotidienne et lui avoir rendu son importance et sa dignité, non en tant que réalité inerte n'intéressant que les sciences empiriques, mais en tant qu'existence concrète en mouvement par laquelle le Réel devient lui-même.

La notion de ruse de la Raison a fasciné un grand nombre de lecteurs de Hegel, et notamment Karl Marx. Comme l'écrit Engels dans son étude rétrospective de la philosophie allemande (*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, 1888), toutes les contradictions de la notion de ruse de la Raison, aussi bien philosophiques que politiques, apparaissent dans l'assertion de Hegel selon laquelle « *ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel* » (*Principes de la philosophie*

du droit). D'un côté, on peut y lire l'annonce d'une philosophie de l'immanence, si ce n'est du matérialisme : « *Parce qu'elle a pour tâche de découvrir et d'approfondir le rationnel, la philosophie consiste à saisir et à comprendre le présent et le réel, non à imaginer un au-delà qui se trouverait Dieu sait où*³. »

Hegel semble ici considérer la vie quotidienne (« *le présent et le réel* ») comme la forme déterminée, et par conséquent la seule forme, du rationnel. Parler d'un excès ou d'un au-delà de cette réalité quotidienne marquerait l'échec de cette appréhension du rationnel dans le quotidien, qui constitue la tâche de la philosophie. Cependant, d'un autre côté, comme le souligne Macherey, le réel est relégué au statut d'« *instrument de réalisation du rationnel* » (*Petits riens*, p. 80), et ainsi privé de sa « *capacité de trouver en soi-même sa fin* ». C'est de cette contradiction que le mouvement dit des Jeunes Hégéliens est né, qui visait à éliminer le substrat théologique subsistant chez Hegel pour le remplacer par « *une anthropologie*



de la vie ordinaire, attentive à toutes les formes d'activité humaine» (p. 94). Avec Feuerbach en particulier, ce reste abstrait et théologique devait être rendu à l'homme concret qui l'avait d'abord produit, afin qu'il connaisse de nouveau la complétude et que lui soit rendue sa grandeur qui, sous sa forme aliénée, était pour lui un tourment, le rappel de sa propre insignifiance. Pour le jeune Marx, Feuerbach risquait de créer une nouvelle religion, une religion de l'homme, certes, mais de l'homme en tant qu'espèce, une abstraction « coupée de ses déterminations historico-sociales, de ses "rapports", qui sont à la fois les conditions et les produits de son activité » (p. 100-101). Marx soutenait en conséquence qu'il n'était pas possible de « supprimer » ou de « dépasser » (« *aufheben* ») la philosophie sans la réaliser (« *verwirklichen* »). La critique qu'il fait de Feuerbach – une critique très hégélienne, comme le souligne Macherey – consiste à exiger une coïncidence absolue de la philosophie et de la réalité, une coïncidence qui ne peut découler que d'une pratique, et plus précisément des actes les plus triviaux, mais aussi les plus nécessaires, de notre vie quotidienne : ceux par lesquels nous nous habillons et nous nourrissons.

Ces réflexions philosophiques, qui ont le plus souvent constitué l'impensé ou le résidu négligé de l'œuvre de ces philosophes dont on a généralement supposé qu'ils condamnaient la vie quotidienne comme pure illusion, sont parvenues à ouvrir un « *nouvel espace* » (p. 12). Alors que la découverte et la colonisation du continent de l'ordinaire sont le plus souvent portées au crédit du mouvement phénoménologique, qui, à sa manière, souvent paradoxale, a tenté de faire exister une anthropologie philosophique, même quand elle a essayé de combattre l'humanisme, Macherey démontre que d'autres philosophes ont revendiqué et occupé ce terrain avant lui. Même si la notion d'intentionnalité introduite par Brentano et développée par Husserl semble capable de surmonter l'opposition entre la conscience et le monde, elle tend en réalité à conserver tels quels les deux termes de l'opposition. Ce n'est en revanche pas le cas de la branche des sciences humaines qui a pris le quotidien comme objet privilégié de ses enquêtes.

Lire le quotidien, saisir l'étrangeté du sujet à lui-même

Ainsi, pour Freud, dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*, il ne saurait être question d'une corrélation originelle entre la conscience et le monde. La vie quotidienne (*Alltagslebens*) est l'élément au sein duquel la conscience en vient à se connaître comme pathologique. Et c'est seulement à travers l'analyse de ses pathologies qu'il est possible de connaître la conscience, comme si la pathologie était son état normal. Toutefois, les pathologies auxquelles Freud

s'intéresse ici ne se manifestent pas sous la forme spectaculaire de la folie ou de la « maladie mentale », même si elles ne sont pas sans rapport avec elle. Du vivant de Freud, le développement du microscope a rendu possible la détection de maladies au niveau cellulaire, et de même la psychanalyse a été amenée

Alors que la découverte et la colonisation du continent de l'ordinaire sont le plus souvent portées au crédit du mouvement phénoménologique, Macherey démontre que d'autres philosophes ont revendiqué et occupé ce terrain avant lui.

à prendre pour objet les actes « triviaux » et « éphémères » de la vie quotidienne qui, jusqu'ici, avaient toujours été en deçà de la visibilité scientifique et étaient considérés comme purement contingents, aussi incompréhensibles qu'insignifiants. Les « pathologies » que Freud identifia à l'époque semblaient à peine en mériter le nom : des actes manqués, des erreurs, l'oubli d'un nom propre ou d'un mot, des phénomènes qui semblaient avant tout produits par une saute d'attention ou une distraction momentanée venant interrompre un instant l'activité cérébrale. Or, non seulement Freud déclara que l'on pouvait expliquer ces « sous-événements » ou ces actes manqués de façon causale (soulignant ainsi, comme le rappelle en permanence Lacan, la nature paranoïaque de la connaissance), mais il déclara que la première division que connaissait la conscience n'était pas une division d'avec le monde mais d'avec elle-même. C'était ici, au niveau cellulaire de l'*Alltagslebens*, que la conscience se découvrait elle-même par le biais de ses pathologies, comme si la conscience était tissée des effets de la vérité, de sa vérité, d'une vérité à laquelle toute son existence résistait.

Selon Macherey, Georg Simmel, le contemporain de Freud dont le *Metropolis and Mental Life* (1903) fut publié à peu près en même temps que *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), avançait également l'idée d'une intelligibilité de la vie quotidienne. Il s'agissait par là de rendre possible une distance critique vis-à-vis de la conception dominante de la société, et sans doute, bien que de manière moins évidente, vis-à-vis de la conception dominante de l'individu. Ici également, la métaphore optique est centrale : il s'agit d'observer la société comme à la loupe ou au microscope, car c'est le seul moyen de comprendre « *les manières diverses dont se noue effectivement sa texture, son tissu vivant* » (P.R., p. 134). Le sociologue qui ne s'attacherait qu'aux

institutions hypostasiées dans lesquelles la société se reconnaît elle-même – c'est-à-dire l'État, les forces économiques ou encore l'armée – passerait à côté des flux d'énergie ou d'information, des échanges non d'argent ou de propriétés, mais de mots, de coups d'œil et de gestes. Il raterait ces mouvements qui

L'un des apports majeurs de Simmel a été de montrer comment on pouvait expliquer certains des événements les plus importants de l'histoire en partant de l'instabilité des relations qui déterminent à la fois les formes de l'individualité et celles de l'interindividualité.

n'obéissent ni à des calculs d'intérêt personnel, ni à des règles ou des rituels d'organisation : cette infinité de moments qui constituent nos contacts quotidiens. C'est pourtant là que la société se trame réellement, et sa solidité n'est que le résultat de ces innombrables rencontres ou relations minimales. Simmel aurait pu demander « Qu'est-ce que la société ? », puisque, pour lui, « *la société en tant que telle, "en soi", ça n'existe pas, sinon au titre d'une illusion substantialiste confortée par un objectivisme scientiste de premier degré, naïvement réaliste* » (P.R.). Pour la même raison, Simmel rejette l'idée d'individu autonome, qui n'est à ses yeux rien d'autre qu'une abstraction tirée des variations infinies de l'« interindividuel » : ce sont les relations et les actions réciproques qui rendent possibles les formes de l'individualité (et de l'être-en-société), non l'inverse. Est-ce que cela signifie que, à suivre le protocole de Simmel, on renoncerait à étudier les problèmes sociaux les plus spectaculaires et les plus perturbants pour se consacrer à des « micro-études » qui, par définition, ne pourraient jamais être synthétisées, à part sous la forme d'une unité fictionnelle incapable de justifier sa propre existence ? Au contraire, Simmel rend ici compte de façon particulièrement saisissante d'une certaine modalité d'être-en-société, une modalité qui devait avoir des conséquences énormes : celle de l'étranger, de celui qui est à la fois dedans et dehors, qui est constitué par les formes d'action réciproque comme un « extérieur intérieur ». Dans la mesure où l'étranger est un produit et un effet, n'importe qui, à n'importe quel moment, peut en devenir un. Mais, si l'on suit Simmel, les ténèbres guettent : en effet, à l'époque moderne, la socialisation au sens de Simmel s'est transformée en une production perpétuelle d'étranger, et bientôt d'étranger comme ennemi intérieur,

dont l'existence est incompatible avec la nôtre. On peut par conséquent considérer que l'un des apports majeurs de Simmel a été de montrer comment on pouvait expliquer certains des événements les plus importants de l'histoire en partant de l'instabilité des relations qui déterminent à la fois les formes de l'individualité et celles de l'interindividualité.

Le seul représentant de la tradition phénoménologique évoqué par Macherey est la figure négligée d'Alfred Schütz. Alors que Schütz est trop souvent réduit à un zélote de la phénoménologie husserlienne dont le seul objectif aurait été de protéger les concepts développés par Husserl, Macherey montre au contraire comment, en cherchant à ouvrir la phénoménologie à la sociologie, Schütz fut amené à admettre malgré lui que « *la tentative de Husserl pour fonder la constitution de l'intersubjectivité transcendantale à partir des opérations conscientes de l'Ego transcendantal n'a[vait] pas abouti* » (P.R., p. 164). Pour Schütz, même le dernier Husserl – celui de la *Krisis* –, a échoué à sortir de la sphère de l'« égologie » esquissée dans la cinquième méditation cartésienne, dans laquelle un ego donné en vient à expérimenter un autre ego, ou plus précisément un *alter ego*. De là, Husserl ne peut pas passer d'un monde interprété comme une « collection de je(s) ou d'ego(s) » à la communauté authentique du « nous »⁴. La notion de *Lebenswelt* comme collection de relations entre un « je » et un « tu », dans laquelle « tu » es censé être essentiellement comme moi, repose sur une expérience de moi-même qui me permet d'expérimenter le « tu » comme un *alter ego*, un autre « je », un autre moi. Schütz conteste cette conception de la socialité non pas en affirmant que la société est une substance dont les individus ne sont qu'un des attributs, mais en perturbant la relation « je-tu » elle-même. Pour ce faire, il a recours au concept de l'étranger, un étranger qui ne m'est pas seulement étranger (comme dans le « On ne parle pas aux étrangers » asséné aux enfants), mais est étranger aux Écritures, qui vient d'un pays étrange, l'immigrant, l'exilé, le réfugié – précisément ce qu'était Schütz quand il écrivit son article « L'étranger »⁵, pendant la Seconde Guerre mondiale. Par conséquent, tous les *alter ego* ne sont pas équivalents ou interchangeables : ma relation à l'autre est médiée par la division primordiale entre cet autre qui est comme moi (ce que désigne le terme hébreu de « voisin » ou de « prochain » dans la Bible), et cet autre qui n'est pas comme moi, qui est l'étranger. Mais Schutz va plus loin : dans un article publié immédiatement après « L'étranger », il étudie le cas où un individu longtemps absent revient chez lui, c'est-à-dire non seulement dans un environnement familial, mais chez ceux qui sont « comme lui », sa famille, ses voisins et ses amis. « L'homme qui rentre au pays »⁶ (fondé sur

l'observation du retour de vétérans aux USA) révèle la fragilité du foyer, du voisin, et même du « je » lui-même : chacun d'eux a tellement changé que la distinction entre l'étranger et l'homme qui rentre chez lui n'a plus dans leur cas aucune pertinence. Ni l'ego ni l'*alter ego* ne sont plus les mêmes, comme si l'existence sociale était un processus de devenir-étranger dont l'effet le plus immédiat et le plus puissant – pour reprendre l'analyse de Freud dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* – serait l'expérience de devenir étranger à soi-même. Ceci n'est pas sans évoquer un grand poète du quotidien, Charles Baudelaire, qui, dans « Le Cygne », a le sentiment d'être en exil sans s'être déplacé, dans un monde qui change en permanence.

La littérature, ou l'exploration du continent noir du quotidien

Comme on pouvait s'y attendre avec Macherey, c'est dans le royaume de la littérature que la question du quotidien est posée avec le plus d'acuité, et que la vie de tous les jours, sauvée de l'oubli par la psychanalyse et la sociologie, apparaît comme un nouveau continent à explorer. *Ulysse*, de James Joyce, publié pour la première fois dans son intégralité en 1922, est sans doute la seule œuvre littéraire européenne d'avant la Seconde Guerre mondiale à avoir consacré autant d'énergie – et même d'énergie obsessionnelle – à régler son microscope pour saisir les menus détails de la vie quotidienne, jusque-là ignorés, réprimés, voire tout simplement invisibles. Contemporain aussi bien de Freud que de Simmel, Joyce méprisait le premier et semble ne pas avoir eu connaissance de l'existence de l'autre. Pourtant, il était bel et bien leur allié objectif. Dans ce que l'on pourrait décrire comme une sorte d'hyper-réalisme, il ne consacre pas moins de soixante-quinze pages (de l'édition française) au récit d'une heure de vie de Leopold Bloom, de sa femme Molly et de son amant Stephen Dedalus : soit une page par minute et une ligne par seconde. Si la technique descriptive de Joyce, souvent appelée « monologue intérieur » ou « flux de

conscience », semble saisir le monde intérieur de ses personnages, elle efface en fait la distinction entre *Innenwelt* (le monde intérieur) et *Umwelt* (le monde extérieur), et esquisse un monde dans lequel les frontières entre les egos seraient perméables, si tant est qu'elles existent. Dans *Ulysse*, l'ordre de la

**« L'homme qui rentre au pays »
(fondé sur l'observation du retour
de vétérans aux USA) révèle la fragilité
du foyer, du voisin, et même du « je ».**

grammaire, censément implacable, est suspendu et remplacé par des séries de fragments, d'émissions et de contractions qui, étonnamment, se révèlent parfaitement intelligibles tant elles transcrivent scrupuleusement le langage quotidien. La suspension de la ponctuation dans la dernière partie du roman, dont celle du point final, est le signe du refus de toute fermeture formelle du récit, et surtout du refus d'une fin, d'un *telos* vers lequel chaque détail aurait mené le récit. Cela est d'autant plus frappant que Joyce invite explicitement le lecteur à se référer à l'*Odyssée*, dont les épisodes sont reproduits dans les pérégrinations de Bloom qui, comme Ulysse, retourne chez lui, à son point d'origine. Avant Schütz, Joyce a exploré la façon dont on ne peut échapper à la position de l'étranger/de celui qui revient à la maison : Bloom, un Juif converti au protestantisme puis au catholicisme, est étranger sur une terre étrangère, et il échappe à son aliénation (*estrangement*) en s'exilant de son propre exil. De façon similaire, son retour à la maison n'est pas même un retour à un point d'origine dans l'espace. La maison n'est plus ce qu'elle était : elle a été « déplacée ». Plusieurs générations de critiques, dont T.S. Eliot, ont insisté sur l'importance de l'*Odyssée* comme dispositif ordonnateur sans lequel *Ulysse* n'aurait été qu'« un amas d'images brisées », pour reprendre un vers de *La Terre vaine*, du

EXTRAIT / L'EXPÉRIENCE INSOUTENABLE DE L'ÉTRANGÉTÉ DU QUOTIDIEN

L'étranger qui cherche à se faire admettre dans un nouveau groupe social d'appartenance, donc à faire son entrée dans un nouveau monde environnant, se trouve dans la situation paradoxale de quelqu'un qui, en vertu de la tendance spontanée de chaque position singulière à se faire centre et à réordonner le monde en fonction de ses critères propres, doit disposer le monde tel qu'il le voit autour de lui tout en sachant, c'est une évidence à laquelle il ne peut

échapper car elle ne cesse de se rappeler à lui, qu'il se trouve en fait à la périphérie du système qu'il entreprend de pénétrer ; son centre, c'est la périphérie, ce qui est intenable, concrètement invivable, et justifie que tous les moyens soient utilisés pour qu'il soit mis fin à cette insupportable expérience de marginalité, avec les tensions psychiques qui en sont l'accompagnement obligé, c'est-à-dire pour que la périphérie cesse peu à peu d'être périphérique et se rapproche du

centre du système, ce qui est la condition pour qu'il devienne habituel, ou comme habituel, et donc praticable sans trop de problèmes.

Pierre Macherey, *Petits riens. Ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le Bord de l'eau, 2009, p. 174.

même T.S. Eliot. Mais ce quotidien est-il condamné à n'être rien d'autre qu'un entassement inintelligible de « petits riens » sans importance en l'absence d'une instance supérieure – à savoir un mythe – capable de lui conférer un ordre ? Macherey n'en est pas sûr : « *Qu'a fait au juste Joyce ? A-t-il mythologisé le quotidien de manière à en révéler les potentialités inouïes, généralement inaperçues, ou quotidienisé le mythe, en le ramenant dans les limites de ce que raconte banalement un roman, ce qui revient à en dégonfler perfidement la portée ?* » (*P.R.*, p. 187). Le mouvement qui anime *Ulysse* semble en fait révéler – « épiphanie » était un mot essentiel pour Joyce – un sacré tellement incarné dans le profane, un universel tellement dispersé dans les singularités que la notion même d'ordre du quotidien ne peut être comprise que comme la forme spécifique de désordre propre à ce quotidien.

Le surréalisme représente bien entendu une autre tentative de réponse à cet impératif d'explorer ce monde jusqu'ici inconnu et non encore colonisé, sauvage, de la vie quotidienne, qui a longtemps été comme l'Antarctique de la réflexion philosophique et politique : immense et inexploré, mais considéré comme sans intérêt. Macherey se penche sur deux des parcours les plus importants du surréalisme, celui d'André Breton et de l'Internationale surréaliste, et celui de l'un des dissidents les plus passionnants du mouvement, l'anthropologue Michel Leiris. Selon l'excellent ouvrage d'Erich Auerbach, *Mimesis*, l'émergence du réalisme littéraire fut le fruit d'une sécularisation généralisée ou, pour le dire à la manière de Max Weber, du désenchantement du monde. La disparition d'un royaume transcendant dans lequel la vérité du monde aurait été contenue n'a pas simplement appauvri le monde, contrairement à ce que Hegel a soutenu dans sa critique des Lumières. Au contraire, cette disparition a permis l'émergence de royaumes jusqu'ici restés dans l'ombre de la religion. Le surréalisme entretint avec ce réalisme une relation particulièrement critique ; écrire sur le quotidien était insuffisant et, pour tout dire, suspect. Il s'agissait bien plutôt de rentrer *dans*

le quotidien, et de l'écrire plutôt que de le *décrire* passivement. Si une telle position semble suggérer la nécessité d'intervenir, d'agir, dans la vie de tous les jours – effectivement devenue le lieu privilégié de l'intervention politico-culturelle –, le but de cette intervention était avant tout, selon Macherey, de « *ré-enchanter le monde* ». Mais, comme l'a soutenu Ferdinand Alquié, cette « *déréalisation* » ou cette « *resacralisation* » ne cherchait pas à rabaisser une nouvelle fois le monde du quotidien en en faisant une vague émanation de quelque chose de plus réel. Si les surréalistes semblent indiquer un au-delà possible, il ne s'agit pas d'un au-delà qui serait en dehors ou après la vie quotidienne : ce quasi-sacré est immanent au quotidien, il lui est mêlé, comme si le naturel et le surnaturel, le réel et le surréel étaient une seule et même chose. Pour comprendre la manière dont « *l'autre monde [...] est inclus dans celui-ci* », selon l'expression d'André Breton (*P.R.*, p. 214), les surréalistes devaient entreprendre une « *opération de dynamitage* » (*P.R.*, p. 215), faire exploser les formes existantes de l'expérience et ouvrir ainsi la voie à de nouvelles manières de vivre.

Leiris, qui rompit avec Breton au milieu des années 1920, qualifiait de « merveilleux » l'autre monde dont nous faisons l'expérience au sein de celui-ci. Quand des événements fortuits suspendent un instant notre rationalité normale et normée, nous parvenons parfois à apercevoir ce que nos activités les plus routinières peuvent avoir de miraculeux. La littérature du merveilleux voudrait extraire du quotidien cette part merveilleuse dont il est imprégné. Mais qu'est-ce que le merveilleux, si ce n'est le signe d'un autre monde ? Dans des œuvres plus tardives, et plus particulièrement dans *La Règle du jeu*, Leiris décrit ce merveilleux comme l'équilibre précaire qui constitue la vie humaine, le sentiment qu'à n'importe quel moment, et pour n'importe quelle raison, elle est susceptible de basculer dans le néant. De la même manière, la part sacrée du quotidien (qui, selon Macherey, doit être distinguée du merveilleux) consiste en ces actes symptomatiques que Freud a énumérés – sans pour autant que Leiris ne fasse

EXTRAIT / ÉCRIRE LE QUOTIDIEN, UNE TÂCHE IMPOSSIBLE ET NÉCESSAIRE

Sans pose, sans effets de manche, sans s'crier gare, au détour d'une page, Perec livre ainsi les clés de ce que, sur un tout autre ton, Blanchot a appelé une « écriture du désastre ». Le quotidien, c'est ce qui donne lieu à de menus faits pouvant donner objet à de toutes petites histoires apparemment sans intérêt ; mais c'est aussi, indissociablement, le théâtre d'un grand drame plus ou moins caché, dont la menace perce parfois

discrètement à travers l'accumulation des vécus qui le constituent. Parfois un fil dépasse qui se laisse tirer, comme les accidents verbaux exploités par Leiris dans sa somme autobiographique, qui a été l'un des modèles littéraires de Perec. Le quotidien, lieu de mémoire et d'oubli inextricablement mêlés, révèle la fatalité d'existences prêtes à tout moment à basculer dans le néant, sur le bord duquel seule

l'écriture parvient à les retenir. C'est pourquoi, même si cette tâche paraît inépuisable, et à terme impossible à mener à bien, il est si important, et même vital, d'écrire le quotidien.

Pierre Macherey, *Petits riens. Ornières et dérives du quotidien*, Paris, Le Bord de l'eau, 2009, p. 258.



référence à Freud – et qui révèlent au moi l'extérieur qui lui est intérieur, le fait que se connaître consiste à se confronter à cet étranger inassimilable que l'on est pour soi-même.

À travers une série de récits dans lesquels l'oubli d'un nom propre devient un véritable drame, Perec s'emploie à vider systématiquement l'ordinaire de tout signe du sacré, du merveilleux ou du miraculeux.

Dans les textes de Georges Perec des années 1960 et 1970, il n'est pas question d'épiphanie ou de révélation d'un au-delà emmuré dans l'ordinaire et l'habituel. À travers une série de récits dans lesquels l'oubli d'un nom propre devient un véritable drame, Perec s'emploie à vider systématiquement l'ordinaire de tout signe du sacré, du merveilleux ou du miraculeux. Non seulement la manière dont Perec traite le quotidien « *ne revêt pas l'allure d'une amplification ou d'une glorification* » (P.R., p. 234), mais il s'en tient à un inventaire d'objets et d'événements qui ne pourront jamais faire l'objet d'un quelconque système de classification. Ses inventaires – ici, Macherey fait plus précisément référence à *Tentative d'épuisement d'un lieu parisien* (1975) – font penser à des mosaïques dont les éléments sont si disparates qu'il est impossible de les penser comme des tous cohérents. De plus,

ses descriptions donnent « *l'impression que quelque chose est en train de se dissoudre, comme les tourbillons de mousse qui se donnent fugitivement à voir à la surface d'une tasse de café, et qu'il n'y a rien d'autre à faire qu'assister passivement à cette dissolution dont le mouvement ne peut être stoppé* ». (P.R., p. 233). Pour Perec, nous dit Macherey, écrire, c'est sauver quelque chose – un souvenir, une image, une trace – de cet oubli qui laisse toujours une marque indélébile, comme pourrait le faire un tatouage sur l'avant-bras. Sauver quelque chose afin que, dans un autre contexte, dans un autre monde, quelqu'un d'autre puisse, s'il le désire, en déchiffrer les traces. Quelle urgence y a-t-il à perpétuer le souvenir de cet emballage de bonbon en cellophane emporté par le vent près de la place Saint-Sulpice à 17 h 10, le 18 octobre 1974 ? *Je me souviens* (1978) nous offre sans doute un début de réponse. Perec écrit comme s'il était animé par le besoin d'enregistrer chacun de ses souvenirs avant qu'il ne disparaisse à tout jamais. Pour lui, se souvenir de toutes ces choses sur le point de s'effacer, c'est se souvenir de lui-même, comme si son moi était dispersé dans toutes ces images brisées, ces signes éparpillés et ces fragments d'objets qui jonchent les rues de Paris tel jour donné. Macherey souligne ici que ces souvenirs en dissimulent d'autres : les souvenirs de l'absence, ou, plus simplement, les souvenirs absents – le destin de tout souvenir. Ainsi, le recours que fait Perec au lipogramme dans *La Disparition* (1969) perpétue le souvenir de l'absence en éliminant une lettre, et en chargeant l'écrivain de dissimuler cette disparition. Ici, le quotidien est le lieu d'un oubli qui ne peut être oublié, de souvenirs indicibles que,



pourtant, l'on ne peut cesser de dire, d'un abîme qui chatoie comme un lac souterrain que l'on aurait soudain illuminé. L'étranger aussi a autrefois été ici, et sa disparition n'a pas plus été remarquée que celle de ce bout de papier qui, hier encore, dérivait lentement le long du caniveau.

Ainsi, pour Macherey, la littérature a été capable de penser et d'écrire le quotidien transitivement, c'est-à-dire qu'elle ne l'a pas simplement réfléchi, mais y a participé, comme si la prolongation ou le débordement du quotidien dans l'écriture nous permettait de partager cette pensée – voire nous y obligeait – à condition que nous entrions dans son discours. Si, en ce sens, la littérature produit une sorte de connaissance, ce sera une connaissance du troisième genre telle que la définissait Spinoza, dans laquelle le singulier et l'universel sont réunis. Tout ceci est d'autant plus frappant qu'on ne peut pas dire la même chose des « approches critiques » que Macherey examine dans la dernière partie de *Petits riens*. celles de Barthes, Lefebvre, Debord et de Certeau. Ce sont des « critiques » aux deux sens du mot : elles expliquent le quotidien, mais en affirmant qu'il dépend de quelque chose de plus réel que lui, quelque chose auquel il se rapporte tout en le niant. Nous voilà donc revenus à notre point de départ, c'est-à-dire à Hegel et à la ruse de la Raison. Les textes littéraires qu'étudie Macherey insistent sur l'irréductible matérialité du quotidien : le merveilleux, le sacré et le beau y sont consubstantiels de formes de matière plus sordides, et même l'absence, si centrale pour Perec, reste présente sous la forme d'une trace indélébile, la trace de l'écriture.

Approches critiques : misère ou infinie richesse du quotidien ?

À l'opposé, pour Barthes, comme il le développe dans le recueil *Mythologies*, la vie quotidienne a été mythologisée, et par conséquent déréalisée : partout l'histoire, issue du travail et de la lutte des hommes, est placée sous le signe de la nature, et le variable devient immuable. Les pires formes de l'exploitation et de la domination coloniale sont devenues des faits naturels, que rien ne peut changer. En tant qu'elle est ce qui est voué à rester identique, la Nature est expérimentée sur le mode de l'évidence, comme « ce qui va de soi », et, par conséquent, comme ce qui n'appelle pas l'analyse, voire ce qui l'interdit. Démythologiser le réel, c'est donc décrire un système de signes arbitraires organisés en unités signifiantes qui visent à maintenir et à mettre en scène le mythe, à produire l'intégralité du théâtre de la pseudo-Nature.

Le grand mérite d'Henri Lefebvre, dont la *Critique de la vie quotidienne* (1961) fut publiée à peu près en même temps que *Mythologies* (1957), a été de reconnaître que le quotidien n'était pas un système visant

à nous tromper, mais bien plutôt une sorte de reste, de résidu irréductible de la vie humaine et de la vie sociale, extérieur aux grandes structures et aux comportements mécaniques qu'elles exigent. En tant que

***Le grand mérite d'Henri Lefebvre
a été de reconnaître que le quotidien
n'était pas un système visant à nous
tromper, mais bien plutôt une sorte de
résidu irréductible de la vie humaine et
de la vie sociale, extérieur aux grandes
structures et aux comportements
mécaniques qu'elles exigent.***

tel, le quotidien est précisément ce qui ne peut pas être colonisé ou occupé par les formes de domination et d'exploitation qui séparent l'homme de lui-même et du produit de ses activités, figeant du même coup ces dernières en un monde qui lui est opposé. Le quotidien représente cette humanité irréductible qui ne peut être aliénée car elle est inséparable de l'être humain. Le quotidien, ou plutôt le quotidien authentique (dans la mesure où il est une zone « libre » en plein territoire occupé) devient le terrain de la désaliénation. Comme le souligne Macherey, une telle théorie du quotidien a pour effet de disqualifier en amont les théories de la domination totale imaginées par les approches fonctionnalistes de la société moderne. Ici, Lefebvre rejoint l'insistance de Foucault sur le fait que le pouvoir est toujours une relation entre des forces opposées, et non une substance. Cependant, pour Lefebvre, il s'agit moins de forces opposées que de l'opposition entre le réel et le possible : la question qui se pose alors est de savoir si le possible est un idéal à réaliser ou bien s'il est au contraire une tendance antagoniste déjà inscrite dans le réel lui-même.

Même s'il n'utilise pas le langage de la sémiologie, Guy Debord, dans *La Société du spectacle* (1967), reste proche de *Mythologies*. Le monde du spectacle est gouverné par la double logique du fétichisme – c'est-à-dire de l'attribution aux choses d'une puissance d'agir humaine – et de la réification, à savoir la tendance à considérer l'activité humaine et ses résultats comme des choses. La vie quotidienne – dont la misère est l'un des thèmes de prédilection des situationnistes – est le milieu dans lequel opère cette double logique. Prolongeant l'idée de Lukács selon laquelle la vie humaine est de plus en plus passive et contemplative dans les sociétés où la production de marchandises s'est généralisée, Debord avance que,

sous l'effet conjugué du fétichisme et de la réification, est apparu un monde d'images et d'apparences qui protège le règne de la production de marchandises, un monde évoquant celui du film *Matrix* : un monde d'illusions qui se nourrissent directement du travail humain, que le spectacle dissimule. Bien que Debord s'inscrive clairement dans la tradition conseilliste de Karl Korsch et Anton Pannekoek et bien qu'il se situe lui-même dans l'histoire du mouvement ouvrier, la vie quotidienne apparaît dans son livre si totalement « spectaculaire » que la résistance, ou l'irruption du réel dans le système d'images qui le recouvre complètement, ne peut prendre la forme que d'un acte exemplaire créant une « situation » susceptible d'interrompre le flux d'images traversant la vie quotidienne et de révéler ainsi les moyens de la tromperie.

Petits riens se conclut sur une recension de *L'Invention du quotidien* (1980) de Michel de Certeau, une œuvre qui, selon Macherey, ne peut être comprise qu'à la lumière des travaux précédents de Certeau sur le mysticisme, et plus particulièrement de son livre sur la possession démoniaque collective qui survint au couvent des Ursulines, à Loudun, entre 1632 et 1640. *La Possession de Loudun* (1970) s'ouvre sur le tableau saisissant d'un monde dans lequel les phénomènes diaboliques sont susceptibles de survenir et de fleurir à n'importe quel moment : les rues d'une ville sont envahies par des flots échappant à leurs canaux souterrains, se déversant des bouches d'égouts et des canalisations pour inonder les maisons et les commerces, rendant les routes impraticables et la ville méconnaissable. Dans cette crise, le monde du dessous s'échappe et se manifeste dans le monde du dessus. L'« expérience mystique » elle-même, à laquelle Certeau consacra un article dans l'édition de l'*Encyclopedia Universalis* de 1968, était peut-être éprouvée le plus nettement dans un environnement urbain, comme si ce monde de travail humain figé était en réalité un palimpseste rendu lisible par une certaine forme d'illumination – qui ne relevait ni du sujet, ni de l'objet – et à travers lequel le mystique moderne pouvait lire le récit de sa propre vie, inextricablement mêlée à celles des autres. Dans *L'Invention du quotidien*, Michel de Certeau découvrit une autre sorte de lumière intérieure : le quotidien était avant tout un lieu de luttes, non pas celles qui s'organisent autour de grandes divisions binaires, mais plutôt d'une multiplicité de luttes et de pratiques locales. S'appuyant sur Foucault pour aller au-delà, Certeau affirme la primauté du royaume de la tactique sur le royaume de la stratégie, qui selon lui consiste toujours pour finir en un calcul intéressé. La tactique, toutefois, n'est pas un magma de pratiques fragmentaires ; quelque chose habite ces pratiques, et en fait les éléments d'une plus grande conspiration, d'une conspiration non intentionnelle.

La ville est le lieu privilégié du quotidien : toutes les tentatives pour, en son sein, réguler la production ou la consommation, déterminer la direction et la vitesse des mouvements, ou encore distribuer les corps, sont destinées à échouer. C'est précisément ici, dans les interstices, dans ce temps suspendu, que la résistance se forme : et, selon les circonstances, elle peut gagner en puissance et occuper chaque coin de rue de la ville.

Petits riens s'achève donc avec ce chapitre sur Certeau. De quel droit irions-nous prétendre que l'absence de conclusion, de tentative de résumer en un tout cohérent l'ensemble du matériau présenté (non seulement les quatorze penseurs évoqués, mais aussi les causes, les influences et les oppositions qui déterminent leurs œuvres) manque au lecteur de cet ouvrage, ou qu'une telle conclusion serait désirable ? Peut-être avons-nous affaire ici au moment brechtien de Macherey (et Brecht est effectivement une référence importante tout au long de l'ouvrage), ce moment où le désir de fermeture, le désir de conclure sur un point vers lequel toutes les pièces disparates convergeraient se confronte à l'impossibilité de déterminer un tel point de convergence. Car, qu'est-ce que nous a montré Macherey, si ce n'est le fait que le concept de quotidien est condamné à rester instable ? Quelque chose en lui excède sa saisie, comme si son développement historique consistait en la poursuite inlassable d'une partie inconnue de lui-même, projetée dans un temps toujours à venir, dans un lieu qui n'est jamais nulle part, comme s'il ne pouvait y avoir de concept du quotidien sans appel à son contraire, l'utopie.

Traduit par Aurélien Blanchard
(aurelienbla@gmail.com).

NOTES

1. La « diversion » est l'objet d'un essai de Montaigne. Si elle recouvre à peu près la même signification que le « divertissement » pascalien, elle a sous la plume de Montaigne une valeur globalement positive (NdT).
2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, « La Science de la logique », section 209, p. 217.
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. de R. Dérathé et J.-P. Frick, Paris, Vrin, 1975, p. 57.
4. Voir à ce propos l'article de Pierre Macherey, « Le Hegel hussériennisé d'Axel Honneth. Réactualiser la philosophie hégélienne du droit », in *La Revue internationale des Livres et des Idées*, n° 11, mai-juin 2009, p. 53.
5. Alfred Schütz, « L'étranger », in *Le Chercheur et le Quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, trad. d'A. Noschis-Guillieron, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987, p. 221.
6. Alfred Schütz, *L'Étranger : un essai de psychologie sociale ; suivi de L'Homme qui rentre au pays*, trad. de B. Bégout, Paris, Éditions Allia, 2003.

