

in: Diario, del mese 1991 / Ed. Koenig
Sylva

Henri Lefebvre



Yves Sintomer

Le soleil crucifié

«Le philosophe-sociologue ne peut plus ne pas affirmer l'universalité des concepts qu'il emploie, avec leur tranchant critique. S'il s'en abstenait, et si ces concepts n'affirmaient pas hautement leur universalité, il devrait leur dénier portée et valeur.

Par là, le philosophe se remet en situation inconfortable. Comme le Chevalier de Dürer, le voilà qui chemine entre la Mort et le Diable.»

Henri Lefebvre, *La Somme et le reste*

1. Lefebvre utilise encore, quoiqu'avec des bémols, la notion de reflet dans les *Problèmes actuels du marxisme* (PUF, Paris 1958); il ne la rejette définitivement que dans *La Somme et le reste* (La Nef de Paris, Paris 1959; cf. la réédition Béliaste, Paris 1973, pp. 295 sq.). De même, l'idée de dialectique de la nature, toujours qualifiée d'«infiniment et indéfiniment féconde» en 1958, sera considérée comme «franchement inintéressante» en 1962 (cf. la «Réponse au camarade Besse», in: *Les Temps Modernes* n° 149, juillet 1958; et F. Chatelet, H. Lefebvre: *Idéologie et vérité*, Cahiers du centre d'Etudes socialistes n° 20, 15/10/1962).

2. Cf. M. Löwy: «Le marxisme des années 60 en France: Le courant humaniste révolutionnaire», in: *M* n° 12, juin-juillet 1987. Contrairement à M. Löwy, il me semble cependant logique d'inclure Sartre dans ce courant.

3. Tous ces ouvrages paraissent entre 1956 et 1961.

4. Cf. J. Habermas: *Le discours philosophique de la*

Il me semble que les années 1956-1962 constituent un bon prisme pour évaluer la pensée d'Henri Lefebvre. Au moment du rapport Krouchtchev, il a 55 ans. Rompant avec le PCF, il peut enfin libérer une pensée politique et philosophique ayant atteint la maturité des entraves qui l'handicapaient depuis des décennies. Celles-ci étaient loin d'être formelles, comme en témoigne par exemple son recours aux notions de la conscience comme «reflet» et de la dialectique de la nature, qu'il n'abandonne que progressivement (respectivement en 1959 et 1962¹). Le contexte est relativement favorable: les conséquences de la déstalinisation et des événements de Budapest, la paralysie de la gauche devant la guerre d'Algérie et l'arrivée de De Gaulle au pouvoir, les premiers signes d'un mouvement étudiant indépendant favorisent l'action des intellectuels de gauche critiques. L'émergence d'une mouvance théorique qu'on peut qualifier avec M. Löwy d'«humaniste révolutionnaire» marque un renouveau incontestable de la pensée marxiste en France². Il faut sans doute remonter aux ouvrages de Sorel au début du siècle pour trouver des œuvres aussi stimulantes que le *Dieu caché* et les *Recherches dialectiques* de L. Goldmann, la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, *La Somme et le reste* ou la *Critique de la vie quotidienne* d'H. Lefebvre³.

La crise du mouvement communiste international et celle de la gauche française constituent plus qu'une invite à rompre avec le dogme. Avec l'ouverture de cette double crise, l'Histoire perd le sens et l'orientation qu'elle semblait recéler auparavant. La fin recherchée n'étant plus inéluctable, rien ne garantit plus que les moyens employés dans le présent pour tenter de l'atteindre soient un jour légitimés par la victoire. Le Dieu de l'Histoire se cache et laisse au doute une place nouvelle. Ce n'est pas un hasard qui fleurit à cette époque un marxisme existentialisé (Sartre) ou prenant les couleurs du parti pascalien (Goldmann). Henri Lefebvre s'inscrit dans cet ensemble: il avance quant à lui un marxisme retrouvant une veine romantique teintée de nietzschéisme.

Les œuvres des premiers romantiques étaient centrées sur la problématique cruciale de la modernité, qu'elles mettaient pour la première fois en lumière: l'effondrement des fondements légitimes traditionnels, qui assuraient la cohésion et le sens social, contraignaient les hommes et les sociétés à trouver en eux-mêmes leurs raisons d'être et d'agir sans tomber dans le nihilisme⁴. L'ancien romantisme répondait à ce problème en exaltant la subjectivité ou en aspirant (comme Hölderlin) à une réconciliation mythico-poétique grâce à un art tourné vers l'exemple d'une antiquité idéalisée. Henri Lefebvre se fait le héraut d'un «nouveau romantisme», qui reconnaît la scission entre «le réel social établi» et la conscience des individus pour mieux la dépasser «en constatant le caractère chancelant de ce réel accompli, sa pression aliénante (...). La dialectique du possible (...) apporte la clef pour ouvrir les portes fermées du présent. Le possible s'oppose au réel et fait partie intégrante du réel: de son mouvement. Si le possible se découvre aujourd'hui comme un horizon indéterminé et sans limites, c'est que le réel porte en lui des contradictions radicales⁵. Comme Sartre et Goldmann, Lefebvre insiste sur la dimension primordiale du futur, qu'il oppose à l'ancien romantisme: «Le réel (...) est un possible effectué et réalisé (...). L'actuel et le virtuel ont une relation dialectique, même quand il s'agit de phénomènes naturels, à bien plus forte raison quand il s'agit de problèmes humains où toujours intervient une conscience du possible»⁶. «*L'homme en proie au possible*, telle serait la première définition, la première affirmation de l'attitude romantique révolutionnaire»⁷.

Il me semble que ce romantisme constitue une force de Lefebvre en même temps qu'il fait sa faiblesse. Une force, parce qu'il lui permet de ne jamais se confondre vraiment avec le dogme, parce qu'il lui procure l'impulsion permettant une critique fine des aliénations contemporaines (de la critique de la vie quotidienne à la question urbaine), parce qu'il lui donne le sens du tragique qui fait l'attrait de son style et de ses intuitions. Sa faiblesse, parce que comme tout romantisme politique, il interdit de prendre à bras-le-corps les implications radicales de la «mort de Dieu» sur l'alternative démocratique au capitalisme. Son «possible» est sans cesse aimanté par une philosophie de l'Histoire visant à une future réconciliation humaine dans la transparence, cédant à l'utopie radieuse du poème d'Aragon:

Un jour pourtant, un jour viendra, couleur d'orange.
Un jour de palmes, un jour de feuillages au front.
Un jour d'épaule nue où les gens s'aimeront
Un jour comme un oiseau sur la plus haute branche.

modernité, éd. Gallimard, Paris 1988 (Frankfurt 1985).

5. Henri Lefebvre: «Vers un romantisme révolutionnaire», in: *La Nouvelle Revue Française*, octobre 1957, pp. 668-669.

6. Henri Lefebvre: *Critique de la vie quotidienne*, tome 2, éd. de L'Arche, Paris 1961, p. 197.

7. «Vers un romantisme révolutionnaire», p. 684.

8. Lefebvre en fait notamment dériver la

Ce romantisme détourne constamment l'auteur de la *Critique de la vie quotidienne* de son côté post-métaphysique, nietzschéen. D'où une ambivalence qui se rencontre dans trois notions-clefs d'Henri Lefebvre entre 1956 et 1962: la praxis, la méthode dialectique et l'aliénation.

Philosophie de la praxis?

Avec quelles catégories convient-il de rendre compte de la socialité humaine? H. Lefebvre est d'un côté tenté de recourir au paradigme de la «praxis»⁸. S'appuyant sur les textes de jeunesse de Marx, il montre que, pour ce dernier, «le travail constitue l'essence de l'homme en tant que créateur: être de besoin créateur de ses besoins»⁹. Il met certes en garde contre la réduction de la complexité des dimensions de la

du faire: «Le faire réduit la pratique sociale aux opérations individuelles, de type artisanal, sur une matière donnée, plus ou moins plastique ou résistante. Au cours de cette opération, le producteur ou créateur, mi-artisan, mi-artiste, se découvre: il reconnaît dans l'objet son œuvre, et ses propres capacités. En faisant il se fait»¹¹. Le faire renvoie donc soit à des modèles artisanaux dépassés, soit à l'œuvre individuelle. Lefebvre lui oppose la dimension irréductible de la jouissance ou du jeu, qui vont au-delà de l'utile ou de la fonction (c'est d'ailleurs pourquoi le structuralisme et le fonctionnalisme ne parviennent pas à rendre compte du spontané et de l'informel)¹².

Questions de méthode

Une ambivalence similaire se retrouve à propos du



notion, si importante pour lui, de totalité (Cf. *Critique de la vie quotidienne*, tome 2, pp. 238-239).

9. Henri Lefebvre: *Critique de la vie quotidienne*, tome 1, nouvelle édition, éd. de L'Arche, Paris 1958, p. 73.

10. *Critique de la vie quotidienne*, tome 2, pp. 234-239.

11. Id., pp. 234 sq.

12. Id., pp. 194 sq., 205, 220.

13. Henri Lefebvre: *Idéologie et vérité*, op. cit.

14. *Critique de la vie*

praxis à la seule production matérielle: la praxis ne peut se définir comme l'interaction forces productives/rapports de production, ce qui fétichiserait l'économie. «C'est seulement en restituant à la praxis cette profondeur mouvante et contradictoire (dialectique) que l'on peut comprendre et reprendre certaines formules célèbres de Marx. La vie sociale, celle de la société et de l'individu, est dans son essence pratique sociale: praxis. La production produit l'homme»¹⁰. Existence individuelle et socialisation sont donc analysées à l'aide d'un seul et même concept, la structure de celui-ci étant initialement forgée à partir de l'individu s'objectivant dans le monde extérieur.

Lefebvre s'aventure cependant parallèlement dans une autre direction. De manière fragmentaire, le second tome de la *Critique de la vie quotidienne*, teinté de nietzschéisme, dépasse le paradigme du travail. Il critique la réduction de l'existence sociale au modèle

statut épistémologique de la théorie qui va travailler cette réalité. Lefebvre affirme que le fondement de la dialectique est à rechercher «dans la praxis», c'est-à-dire «dans le rapport entre l'homme et la nature»¹³, et que «la connaissance théorique ne se sépare pas de la praxis. Elle en est partie intégrante»¹⁴. Mais cette thèse a pour lui une valeur plus pragmatique que programmatique, et son but est moins de dégager les homogénéités que d'insister sur les décalages. S'il y a homologie formelle entre le mouvement dialectique de pensée et les mouvements dialectiques des autres réalités, il n'y a jamais coïncidence immédiate ou absolue. Le concept n'épuise jamais l'objectivité: celle-ci ne passe jamais complètement dans le langage. «L'identité de deux mouvements dialectiques est une *idée* et n'est qu'une idée, indiquant à l'infini une convergence à la fois nécessairement posée et impossible à atteindre». La

pensée dialectique, mouvement objectif particulier, est ainsi capable de saisir partiellement les autres mouvements objectifs – mais capable seulement de cela¹⁵.

Si la connaissance la plus «pure» est inséparable du contexte politique dans lequel elle émerge (et si ainsi «le fondement et plus encore le contenu de l'objectivité scientifique sont sociaux (donc relatifs jusqu'à un certain point)»¹⁶, cette «historicité» doit cependant coexister avec la notion d'universalité. Si toutes les connaissances acquises sont provisoires et relatives, seule la notion d'absolu leur donne un sens, en tant que limite, signification et direction de ces connaissances partielles. L'absolu est en même temps dans le relatif tel qu'il nous est donné historiquement et hors de lui. L'unité de la théorie et de la pratique est dialectique – et donc conflictuelle. Le marxisme permet «de montrer le caractère historique de la connaissance sans la relativiser entièrement». «Ainsi la théorie fondamentale est dans l'Histoire et n'y est pas»¹⁷.

Lefebvre rejette en tout cas explicitement des thèses de Godmann et du jeune Lukacs sur la conscience de classe. Selon lui, les deux théoriciens commencent par poser la conscience-limite du prolétariat pour la reconstruire après l'avoir supposée existante, passant à côté des incertitudes de la conscience réelle. De plus, il est toujours difficile de relier organiquement «tel thème ou telle structure» à telle classe ou tel groupe social. «Subjectivisme de classe», la position de Goldmann et du jeune Lukacs aboutit à remplacer la philosophie par la conscience de classe, à supprimer la sociologie, à surpolitiser et à idéologiser la théorie. Si toute analyse est en un sens engagement, elle ne se résume pas à cela. Le marxisme ne peut être réduit à une «philosophie de la praxis»: il est «une connaissance et une praxis (une étude objective, avec la méthode dialectique, de la praxis sociale dans toute son étendue)». Il se base sur une méthode «qui ne suppose aucune ontologie, [...] aucune axiologie, en un mot aucune présupposition extérieure à la méthode: la dialectique». C'est en ce sens qu'il est «dépassement» de la philosophie traditionnelle. Non en tant qu'affirmation d'une conscience, fût-elle de classe, mais en tant que critique, dévoilement du réel»¹⁸.

La difficulté et cependant de trouver les critères au nom desquels s'exerce cette critique, une pure déconstruction risquant d'aboutir à une théorie post-moderne avant la lettre. La problématique de Lefebvre semble parfois se rapprocher de la «dialectique négative» qu'Adorno édifie à la même époque. Il écrit par exemple: «Ce critère ne peut être, semble-t-il, qu'intérieur au mouvement dialectique. Il consiste dans le mouvement dialectique lui-même. Peut-on parler de critère puisqu'il s'agit de saisir le mouvement? La pire aliénation [...], c'est l'arrêt du mouvement: le blocage, qui empêche les inévitables contradictions de pouvoir se solutionner et se résorber»¹⁹. Cependant, la dialectique, mouvement objectif et subjectif, théorie et pratique, instrument d'analyse du réel et d'évaluation morale, s'hypertrophie dangereusement.

Investie d'une mission démesurée, la «méthode» en vient à constituer un postulat à caractère systématique, tout aussi infondé que le matérialisme dénoncé. Une méthode peut-elle se constituer indépendamment de son objet, de telle sorte que les études empiriques ultérieures ne soient que des applications de la méthode? Et comment se justifient les catégories qu'emploie la dialectique? Si celle-ci n'est pas

qu'une formule creuse, elle doit posséder une cohérence interne et articuler des concepts.

Lefebvre perçoit la nécessité de sortir de la méthodologie, et avoue la difficulté de le faire: il écrit qu'il faut prendre garde à ne pas généraliser la dialectique, qu'il conviendrait à la limite de ne parler que des dialectiques concrètes, particulières. Connaissances, valeurs et méthodes ne peuvent être que partiellement fondées. Et cependant, la dialectique doit conserver un lien avec l'universel. Avec la totalité, être dans un certain sens unitaire. «Nous savons de source certaine – la pratique sociale, le langage – que la connaissance et la méthode correspondent à «quelque chose». Ce quelque chose se révèle par la suite, dans l'histoire de la connaissance [...]. Dans ces conditions, une seule issue: abandonner le système [...] Plutôt qu'explorer l'être, explorer le possible. «L'être» ne viendrait-il pas se révéler dans le possible et par le possible en même temps qu'il se réalise historiquement? N'est-ce pas ce qu'implique l'idée de praxis totale? Dans cette perspective, l'ontologie classique contiendrait une erreur grave: vouloir atteindre l'être dans le passé ou à partir de l'accompli, [...] par une répétition métaphysique»²⁰.

La solution n'en est pas une: ce possible rappelle étrangement la conscience sartrienne et son «ontologie phénoménologique». du coup, la méthode dialectique de Lefebvre est tout entière traversée par le problème de la modernité, ne fait que mieux le mettre en lumière: elle doit fonder elle-même sa justification en échappant au relativisme. Est-elle très éloignée du «pari» pascalien, elle dont on prétend faire une perspective générale qui ait «son fondement dans sa prospection: dans la totalité qu'elle vise», et «sa vérité dans son but»²¹? Elle dont la justification n'interviendra que dans un avenir aux limites toujours repoussées? Si, à l'inverse du pari, elle peut d'ores et déjà s'appuyer sur des études concrètes, ces dernières ne seront jamais que partielles, fragmentaires, incommensurables avec cet universel (potentiel) que la méthode représente.

Quelle théorie de l'aliénation?

Ce dilemme épistémologique rejaillit sur la question de l'aliénation, c'est-à-dire sur le moment politico-théorique de la pensée de Lefebvre. Celui-ci proteste vigoureusement contre les conceptions de l'aliénation développées par Sartre et Goldmann. Il les rejoint bien dans les analyses concrètes: nombre de développements de la *Critique de la vie quotidienne* évoquent le regard accusateur que Sartre porte sur les phénomènes de «sériabilité» induits par la culture moderne (en particulier par la télévision et l'automobile), ou les remarques acérées de Goldmann mettant en valeur le rejet de la pénétration des règles de la valorisation capitaliste dans la sphère culturelle par les cinéastes et romanciers contemporains. Mais, au-delà de ces convergences empiriques, les «valeurs de vérité» des trois philosophes semblent diverger.

Il est vrai que la problématique de Lefebvre n'est pas homogène. On trouve chez lui des traits qui se rapprochent des perspectives de Sartre et de Goldmann. Il affirme que dans l'Histoire l'homme produit «le monde humain et l'autre homme, et l'homme autre (aliéné) et soi-même (s conscience de soi)»²², et commente avec bienveillance le romantisme du jeune Marx en l'analysant comme «l'annonce du retour de soi à soi pour l'homme individuel et spécifique». Car «l'unité de l'homme avec lui-même, c'est-à-dire notamment l'unité de l'individuel et du social,

quotidienne, tome 2, p. 243.

15. Id., pp. 211 et 256-259.

16. Id., p. 43.

17. *Critique de la vie quotidienne*, tome 1, pp. 77-78.

18. *La Somme et le reste*, pp. 189, 256 et 217-231.

Logiquement, Lefebvre affirme que la critique de la vie quotidienne «doit tout à la méthode dialectique et à

l'analyse de la vie sociale réelle» et «rien à une ontologie matérialiste»: elle va au-delà du matérialisme, puisque la notion de vie quotidienne, qui renvoie à une réalité irréductible à l'infrastructure comme à la superstructure; et elle entend se débarrasser de toute ontologie: «L'être – la présence – est ici et là. Ni saisissable, ni insaisissable, et les deux. Infiniment objectif, et infiniment subjectif. Et les deux» (Id., pp. 261 et 293).

19. *Critique de la vie quotidienne*, tome 2, p. 211.

20. Id., p. 256-257.

21. *La Somme et le reste*, p. 376.

22. Id., p. 239.

est un aspect essentiel de la définition de l'homme total»²³. Il donne également à la critique de l'aliénation la mission de réaffirmer «l'individu humain comme but», sens et terme de l'histoire sociale», et à la critique de la vie quotidienne celle «de discerner les besoins valables – l'authentiquement humain – de ceux qui ne le sont pas et relèvent de la pure facticité»²⁴.

Dans une direction peu différente, il articule le concept d'aliénation avec une philosophie de l'Histoire. Il écrit d'abord que l'Histoire a un sens, c'est-à-dire une direction générale, qui consiste dans le pouvoir croissant des hommes sur la nature, avant de se faire plus nuancé : «Un devenir double constitue l'humain ou la «nature humaine» : d'un côté une émergence au-dessus de la nature (extérieure ou matérielle, intérieure ou socio-individuelle) et d'un autre côté une pénétration dans la nature»²⁵. Alors que le Marx de la maturité se préoccupe essentiellement de la première, les textes de jeunesse décrivent avec clarté ce double mouvement, ainsi que les aliénations spécifiques qui l'accompagnent. Une telle théorie permet de comprendre «comment les hommes firent l'Histoire en étant pris dans l'Histoire, dans leur Histoire», et comment ils la firent «aveuglement, puis de plus en plus consciemment», à travers déchirements, violences et arbitraires, qui témoignent «que dans l'emprise croissante de l'homme sur la nature, la nature comme telle garde emprise sur lui». Car «il lui faut s'objectiver, et les objets sociaux deviennent des choses, des fétiches, qui se retournent contre lui». L'homme, «sujet collectif», dépasse certes les contradictions naturelles : «du moment où par l'invention de l'outil et par le travail il a cessé d'être un animal, il est entré dans des contradictions historiques et humaines». Mais celles-ci prolongent celles de la nature, et l'homme s'humanise «à travers le déchirement, en se divisant, en se fragmentant : activités et produits, pouvoirs et fétiches, conscience naissante et inconscience spontanée, organisation et révolte». Ainsi, dialectiquement, «l'aliénation se définit comme ce mouvement double et un d'objectivation et d'extériorisation, de réalisation et de déréalisation». Au-delà de la référence au «sujet collectif», la proximité de ces paradigmes avec ceux de la *Critique de la raison dialectique* est frappante, la nature jouant la fonction de la rareté²⁶. Lefebvre se place d'ailleurs sur le même terrain que Sartre lorsqu'il peint les grandes œuvres de culture et de civilisation comme des tentatives visant «à réaliser l'homme et les buts de l'homme en les déterminant, c'est-à-dire en les créant. Chaque essai veut désaliéner l'homme et les buts de l'homme en les réalisant dans une œuvre totale. Chacun aboutit à une aliénation, jusqu'à ce que la vie quotidienne devienne l'œuvre essentielle de la praxis enfin consciente»²⁷.

Une autre voie semble cependant indiquée par Lefebvre, de façon fragmentaire. Il juge par exemple les prévisions de Marx sur l'homme libéré de toute aliénation dans le socialisme comme un «optimisme naïf et profond» qui «contenait une part d'utopie»²⁸. C'est que l'idée «d'homme total» («universel concret et vivant»), tout importante soit-elle, doit être libérée de toute portée ontologique : «L'homme total n'est devant nous qu'un horizon au-delà de notre horizon. C'est une idée, une limite, et non pas un fait historique», même s'il doit orienter l'historique. L'humain a toujours été vécu dans les aliénations, et l'homme de la transition au socialisme y restera partiellement plongé. Visant Sartre, Lefebvre met de plus en garde sur la méthode qui consisterait à postuler spéculati-

vement une totalité idéale pour constater ensuite son absence dans la réalité sociale. Il assure que les notions de totalité d'homme total ou d'aliénation, «prises spéculativement, hors de la praxis», se transforment en néo-hégélianisme, «en système éloigné de la praxis», le chemin est étroit, puisqu'il écrit quelques pages plus loin que c'est après avoir élaboré philosophiquement la notion d'aliénation et sa signification universelle que le philosophe doit la mettre à l'épreuve de situations concrètes de la vie quotidienne²⁹.

C'est pourquoi l'auteur de la *Critique de la vie quotidienne* s'engage plus avant : Marx, en parlant trop de l'aliénation comme d'un bloc ou d'une entité, et de la désaliénation comme d'un absolu, conservait en partie les catégories spéculatives hégéliennes. «Nous devons complètement particulariser, «historiciser» et relativiser le concept d'aliénation. En d'autres termes, il n'y a aliénation concevable et déterminable que dans un cadre de référence sociale [...]. L'aliénation absolue et la désaliénation absolue sont donc également inconcevables. L'aliénation réelle ne se pense et ne se détermine que par rapport à une désaliénation possible», et inversement. Aliénation et désaliénation ne sont pas des «états», mais «se conçoivent dans un mouvement», concrètement. Il s'agit donc d'élaborer une typologie des aliénations : celles de la vie quotidienne, l'aliénation politique, la réification économique... Ainsi les différentes critiques (de la vie quotidienne, des formations économiques et sociales, de la culture) pourraient-elles se compléter, sans qu'aucune prétende à l'absolu³⁰.

C'est ce programme qu'il mettra en œuvre par la suite, de années 60 aux années 80, dans sa critique de la vie quotidienne, de l'existence moderne et du mode de vie urbain comme dans ses travaux sur l'autogestion et la nouvelle citoyenneté. ce sont ces études «appliquées» qui bénéficieront – à juste titre – d'une influence durable que ce soit en sociologie ou dans le domaine politique. Par contre, comme «conception du monde» globale, son romantisme révolutionnaire sera sur la défensive face à l'apport althusérien ou, plus tard, devant la crise du marxisme, toutes tendances confondues.

Romantique, la pensée d'Henri Lefebvre nous contraint à prendre à bras-le-corps le problème de la modernité, même si elle n'y offre pas de solution convaincante. Sa force critique ne réussit pas vraiment à rendre compte d'elle-même. Elle est hantée par un idéal communautaire qui, pour être situé dans le futur, n'en est pas moins construit de manière semblable à celle de communautés mythiques du passé. Mais l'auteur de la *Critique de la vie quotidienne* se reprend sans cesse, se déprend du rêve en multipliant les paradoxes, voire les apories. tout son être est engagé lorsqu'il s'écrie : «Si l'homme du présent, «en nous», se sait en proie à l'avenir, l'homme-possible «en nous», se sait également en proie au présent : à un présent déjà dépassé, et d'autant plus dur. Cependant «nous» affirmons la beauté et la grandeur intrinsèques de la vie moderne, en tant qu'instables, problématiques et déchirés entre le passé et l'avenir»³¹. Dans ses thèmes et son style, Henri Lefebvre vit cette tension irrésolue. Telle est sa limite, mais aussi sa grandeur – et son actualité. M

23. *Critique de la vie quotidienne*, tome 1, p. 85.

24. *La Somme et le reste*, pp. 60, 368 et 268.

25. *Problèmes actuels du marxisme*, ch. II, E : *La Somme et le reste*, p. 276.

26. *Critique de la vie quotidienne*, tome 1, p. 82.

27. *Critique de la vie quotidienne*, tome 2, pp. 185-186.

28. *La Somme et le reste*, p. 254.

29. *Critique de la vie quotidienne*, tome 1, pp. 76, 88-89 et 93.

30. *Critique de la vie quotidienne*, tome 2, pp. 209-216.

31. «Vers un romantisme révolutionnaire», p. 672.