



**HAL**  
open science

## Préface

Renaud Lariagon

► **To cite this version:**

Renaud Lariagon. Préface. Manifeste différentialiste (Henri Lefebvre, 2ème édition), Grevis, 2020, 978-2-9568078-3-4. hal-04799092

**HAL Id: hal-04799092**

**<https://hal.science/hal-04799092v1>**

Submitted on 1 Dec 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Le manifeste différentialiste

Henri Lefebvre



  
grevis

Henri Lefebvre

**Le manifeste  
differentialiste**

*préface par Renaud Lariagon*



Chez le même éditeur :

Chroniques du Désert, *Le désert urbain*, 2019

Adrien Brault & Simon Le Roullely, *Pour la Grève*, 2019

Raoul Vaneigem, *L'insurrection de la vie quotidienne*, 2020

À paraître :

Chroniques du Désert, *Corps mouvementés*, 2020

Collectif, *Trajectoires : histoires de luttes de soutien aux exilés à Caen*, 2020

Phil A. Neel, *Hinterland. Nouveau paysage de classes et de conflit aux États-Unis*, 2020

ISBN : 978-2-9568078-3-4

Éditions Grevis

32 Avenue de Creully - 14000 Caen

editionsgrevis@gmail.com

SIREN : 837 662 857

Seconde édition

réalisée par les Éditions Grevis

© Éditions Gallimard, 1970

## Préface

Renaud Lariagon

À cinquante ans de sa première publication, cette réédition du *Manifeste différentialiste* (1970) n'est pas qu'une célébration mais revêt au contraire un enjeu stratégique. En effet, ce manifeste a la curieuse particularité de faire preuve – dans une langue parfois datée –, dans le fond, d'une présence aux inquiétudes contemporaines. Inquiétudes politiques d'abord, comme celle du morcellement sans fin du corps social face à son impossibilité à considérer toute totalité, toute articulation des mondes plutôt que leur mise en compétition. Les exploités sont chaque jour plus séparés, autant par le marché du travail que par les idéologies prétendant les défendre, renvoyant

systematiquement les différents groupes sociaux dos-à-dos. Inquiétudes plus académiques, mais aussi politiquement prospectives, sur les espaces de la domination et de l'émancipation, dans le cadre de la production capitaliste de l'espace. Ces inquiétudes se rencontrent dans cet ouvrage et trouvent ici des pistes de réponses, des orientations stratégiques, pour que la théorie et la pratique se rejoignent. Loin d'établir un programme appelant le peuple à se soulever comme un seul homme, la révolution pour Lefebvre ne peut passer que par la célébration de la différence comme condition universelle du commun, qui ne peut se réaliser pleinement sans un espace-temps différentiel, antagonique à l'espace-temps homogène de l'indifférence produit par le capitalisme.

Mais le différentialisme proposé n'est pas un programme politique ni une doctrine spéculative : il s'agit d'une réalité à (re)découvrir afin de l'actualiser et de se la (ré)approprier. Et pour mieux saisir les objectifs poursuivis dans ce livre publié en 1970, il est utile de le replacer dans son contexte de rédaction post-1968, au milieu d'une série d'ouvrages majeurs rédigés par l'auteur. On y trouve des écrits qui croisent la vie quotidienne

et la reproduction du capitalisme : *La Vie quotidienne dans le monde moderne* (1968); *La Survie du capitalisme. La reproduction des rapports de production* (1973). D'autres ciblent la dénonciation et appellent au dépassement d'idéologies dominantes et déformantes, que ce soit le post-modernisme s'affirmant, traité dans *La fin de l'histoire* (1970), ou le marxisme dogmatique et enlisé, dépassé dans *Au-delà du structuralisme* (1971). Les livres sur l'urbain servent aussi à caractériser l'urbanisme comme idéologie de classe. En effet, cette époque est avant tout marquée par une profonde réflexion sur l'espace et une série de publications qui démontrent l'avènement de la société urbaine : *Du rural à l'urbain* (1970), *La Révolution urbaine* (1970), *La Pensée marxiste et la ville* (1972), *La production de l'espace* (1974). Ce dernier, considéré, par certains, comme la *obra magna* de notre auteur, dévoile comment le capitalisme contemporain produit un espace qui lui garantit les conditions de sa propre production, indépendamment des conditions nécessaires à la survie de l'humanité et de la Nature. En rematérialisant le monde des représentations et en les insérant dans la production de l'espace, il explique aussi

comment le capitalisme produit des subjectivités, renouvelant sans cesse, et avec plus d'agilité, les modalités de l'aliénation. Ce livre se termine d'ailleurs en précisant une stratégie qui était en ébauche depuis *Le Droit à la ville* (1968), celle de promouvoir et construire l'espace différentiel, par opposition à l'espace abstrait produit par le capital, à la fois strié et homogène.

Toutes ses problématiques sont liées entre elles dans une réalité en voie de complexification et ce manifeste propose une porte de sortie. Cette piste est énoncée d'emblée dans l'introduction par Henri Lefebvre : « d'où le différentialisme, une flèche pour montrer une issue, entre la thèse du monde clos et celle du monde béant » (p.29). C'est donc par là qu'il faut commencer.

Le monde clos est celui de la modernité. Elle s'est affirmée par la raison de Descartes, celle qui sépare le sujet de l'objet, donc la pensée du corps et de l'espace. Concevoir le sujet comme déconnecté de son « environnement » a engendré la dangereuse et impossible quête de son essence, d'une supposée nature humaine qui n'est en fait qu'une naturalisation de la condition occidentale,

justifiant tous les autoritarismes. Cette conception essentialiste eut aussi pour conséquence de poser la pensée, les idées, comme fruit d'une raison hermétique au monde, qui travaille sur elle-même, donc par spéculation, « au-delà » du matériel, *métaphysique*. La rationalité cartésienne prétendument absolue eut aussi l'aplomb de se présenter comme seule voie de *La Vérité*, établissant le fondement de la science moderne, occidentale par situation historique et géographique.

Pourtant, cette rationalité n'intègre ni le mouvement perpétuel de la matière ni l'in-finitude de l'univers. Au mieux, elle attribue la *forme* infinie à l'univers, mais elle nie son contenu et sa structure dynamique, et ce que cela implique pratiquement sur la pensée. Le monde étant ouvert et dynamique, la pensée ne se produit jamais à partir du même espace-temps, elle diffère donc constamment, ce que nie l'abstraction cartésienne. Au contraire, celle-ci conçoit un monde plat, délimité, lissé, se construisant à partir d'un monde conçu comme système clos. Elle est donc intrinsèquement a-historique et a-géographique. Pensée universalisante à l'excès,

elle nie la *différence*. C'est ainsi que l'État moderne, comme mode de gouvernement rationnel contre la monarchie de droit divin, s'est érigé en vérité anthropologique<sup>1</sup>. Cet État Moderne, pour Lefebvre, n'a pu se réaliser que par l'homogénéisation de son espace, écrasant les peuples qui le composent, produisant une échelle (le territoire national) qui est devenue le support de son autojustification *a posteriori*. Si l'État se présente comme fruit de la *Raison*, comme maximisation rationnelle du social, il ne faut pas pour autant rendre l'idéalisme coupable du projet capitaliste ni accuser Descartes de tous les maux.

Balbutiant à la fin du Moyen-âge avec le renouveau commercial des villes, le capitalisme est devenu productif au fur et à mesure de sa rationalisation, donc en relation dialectique avec la pensée libérale inscrite dans l'idéalisme, jusqu'à la formulation de sa version économiste. Les grandes thèses de Smith et Ricardo viennent bien plus tard et justifient l'existant, elles n'inventent rien. L'économie politique d'alors assume néanmoins, dans l'intitulé même de la

<sup>1</sup> Henri LEFEBVRE, *De l'État. 1, L'État dans le monde moderne*, Union Générale édition, Paris, 1976.

discipline, une fonction d'intervention que les sciences économiques d'aujourd'hui se plaisent à dissimuler. Cette pensée rationaliste accompagne, lentement mais sûrement, la banalisation de la marchandise. Si la *Renaissance* annonce virtuellement *l'industrialisation*, l'abstraction marchande ne s'affirme pleinement que dans la foulée du siècle des Lumières, et se concrétise via la *révolution industrielle*. Cette pensée qui a mis des siècles à murir est toujours là, aussi dangereuse, comme Lefebvre le précisera quelques années plus tard dans le troisième volume de *De l'État* :

« La grande découverte du XIX<sup>ème</sup> siècle dans ce domaine, c'est l'*existence sociale* (donc pratique) de l'*abstraction*. La séparation entre la nature et la société, entre l'animalité et l'humanité se déplit en de multiples aspects qui se retrouvent en celui-ci : mentalement et socialement l'abstraction joue un rôle immense. Le mental et le social s'édifient sur l'abstraction et son pouvoir (dont le caractère terrifiant apparaît sans cesse). Le concept ressemble à une lame. Il sert à des découpages. Il s'émousse, il s'aiguise. Il se manie adroitement et désarticule son objet... »<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Henri Lefebvre, *De l'État. 3, Le mode de production étatique*, Union Générale édition, Paris, 1977, p. 84.

### *Le manifeste différentialiste*

Pour Lefebvre, chaque mode de production produit un espace et un temps qui lui sont propres. Historiquement donc, au *rural* succède l'*industriel*, auquel succède l'*urbain*. Non sans continuité bien sûr, des pratiques, des traces, des résistances, des folklores perdurant de l'un à l'autre. L'avènement de la *société urbaine*, qui signifie une véritable révolution capitaliste, induit que la production *de* l'espace (urbain) prend le pas sur la production *dans* l'espace (industriel). Cela va plus loin que le simple découpage du sol afin de le commercialiser, processus nécessaire et concomitant au rôle croissant de l'immobilier dans l'économie mondialisée. Le capital s'étend plus sournoisement à la production d'*espaces sociaux*. En effet, l'urbain, en tant que condensateur, favorise et multiplie les rencontres et les croisements, il complexifie les relations. Et même orientée par le capitalisme, l'urbanisation du monde concentre choses, populations et symboles, dont les relations produisent des *différences*. Mais au lieu d'être appréhendées comme telles, elles ont été comprises et posées comme des particularismes isolables. Pour valoriser l'espace déjà marchandisé, on produit plus globalement des espaces typiques pour les

### *Préface*

groupes culturels, religieux, ethniques, genrés, etc. Toute particularité est bonne à prendre, puisque son caractère exceptionnel en fait un bien rare, donc à plus-value élevée. On comprend donc que l'intérêt désormais banalisé pour la culture dissimule en réalité assez mal sa marchandisation et la production d'espaces dédiés, c'est-à-dire de lieux de consommation et de lieux consommés, lieux de replis par excellence.

La chute du mur de Berlin en 1989 entérine la victoire du capitalisme sur le « communisme » et entame plus franchement le processus de mondialisation. L'industrialisation de la mort, les catastrophes technologiques à grande échelle et la prise de conscience d'une nature en danger questionnent les implications et les fondements du scientisme universaliste. Se désintéressant du fondement idéaliste et séparatiste de celui-ci, la critique de l'universalisme a permis de nouveaux réductionnismes et de nouvelles idéologies : le culturalisme et l'éclectisme. En effet, et paradoxalement, la mondialisation a fait disparaître les différences spatiales et temporelles, tout en produisant des identités culturelles fortes basées non plus sur l'histoire ou la géographie, ni sur le

commun, mais sur des principes de distinction. Le subjectivisme, comme un retour du refoulé universaliste, produit alors un relativisme qui déplace les critères de vérité sur l'expérience vécue du sujet individuel, du microgroupe, à l'image des fameuses « tribus urbaines » hors-sol de la sociologie postmoderne.

Le *monde béant* dont nous parle Lefebvre, c'est cette modernité désenchantée, postmodernité proclamée comme réelle, qui nous plonge dans l'abîme du doute face à l'absence de communauté d'expérience, de pratiques communes, donc de partage des affects de joie ou de crainte, et dans l'impossibilité d'agir. Le capitalisme mondialisé a ainsi produit des cocons identitaires confortables vers lesquels il est plus aisé de se replier plutôt que de faire la douloureuse expérience de se fondre dans un collectif non homogène. Ainsi, la focale posée sur les oppressions vécues ou ressenties multiplie les sujets subalternes en proposant une lecture individualisée de l'expérience de la domination. Écrit en 1970, ce manifeste anticipe déjà toutes les dérives culturalistes, relativistes et identitaires auxquelles la gauche a succombé et qu'il nous

faut maintenant impérativement dépasser. Est-ce à dire pour Lefebvre que le salut viendra de la dissolution du sujet dans la classe ou le parti? Non, au contraire. Il s'agira davantage de constituer un pôle antagonique depuis la communauté vécue de la domination et de l'exploitation, plutôt que d'établir les distinctions au sein d'un camp antagonique. Entre la raison absolue et sa déclinaison relativiste, différer, c'est commencer par accepter que ces distinctions qui se présentent comme connaissances ne sont qu'idéologies, des systèmes d'idées qui par le mouvement d'abstraction se sont séparés du réel tout en continuant de l'affecter sévèrement.

*Comment faire?* Pour Lefebvre, il s'agit de reconnaître la différence pour pouvoir différer. Un programme? Non. Une méthode. Voilà ce qu'il nous propose dans cet ouvrage. Laquelle? Comme toujours : le matérialisme dialectique. Précisée, cette méthode devient transduction, c'est-à-dire un raisonnement irréductible à la déduction et à l'induction, qui élabore et construit un objet théorique, possible, à partir d'informations portant sur la réalité, et le valide, le précise par tâtonnement. Théoricisme déconnecté du réel

ou pragmatisme aveugle? Bien au contraire, il s'agit de procéder par aller-retour entre théorie et empirie. C'est ainsi qu'une *hypothèse* devient progressivement une *problématique*, pouvant aboutir, finalement, à une *connaissance*. Cette méthode, inspirée du matérialisme philosophique, est basée sur la simultanéité du mouvement et de la totalité. Elle sera l'occasion pour Lefebvre de discréditer la parcellarisation scientifique, incapable de restituer la complexité de l'objet étudié et ses différences. Elle sera mise en pratique pour observer la genèse du concept de différence et son indissociabilité du *mouvement*.

Si la proposition politique n'est pas définie, c'est par ce qu'il ne peut en être autrement. Si le mouvement est différentiel, à chacun de l'approprier pour différer. Ce manifeste est donc à la fois un plaidoyer pour le retour de la dialectique, et une démonstration de la nécessité d'appréhender la différence pour retrouver une praxis révolutionnaire, et ceci dans une modernité renouvelée par la mondialisation et la destruction des mondes par son homogénéisation.

L'année 1968, marquée par des révoltes qui ont, au moins en France, été le moment de revendications particulières et d'affirmation de sujets multiples, ont-elles fait perdre un certain commun, celui des classes sociales? Est-ce un symptôme de la crise de la modernité? Dans une acception marxiste, pour qu'il y ait crise, il doit y avoir changement radical. Or, qu'est-ce qui a changé? Située dans son époque, Lefebvre rappelle que les U.S.A. et l'U.R.S.S. n'ont pas différé quant à l'application de l'idéologie productiviste. Malgré les apports de la théorie du développement inégal de Lénine, un certain marxisme n'a su différencier développement et croissance, comme si le premier dépendait du deuxième. Conséquence probablement non fortuite, le néolibéralisme s'est imposé comme nouvelle forme de gestion économique et politique. Même si on enlève un peu d'État où il y en avait de trop, et si on remet un peu quand les excès de son absence se font ressentir, la trame ne change pas, le modèle persiste.

La «gauche» est largement responsable, car elle n'a su trouver sa propre voie et reste bloquée dans la *tactique*, c'est à dire dans l'adaptation

au modèle dominant, avec ses sous-modèles, qui ne sont autres que des « outils politiques ». En ce sens, les partis politiques sont tous des « partis de l'ordre ». L'erreur trouve-t-elle son origine dans l'œuvre de Marx? Plutôt dans la manière tristement idéaliste d'essayer d'interpréter bibliquement son œuvre. Si sa pensée a pu être contradictoire (sur le productivisme, sur les formes des révoltes, etc.), il ne s'agit pas de choisir entre un Marx et un autre, mais d'appréhender sa pensée comme mouvement, et de saisir ses propositions comme une attention à l'analyse du présent, à la complexité des conditions. On retrouve là l'antidogmatisme cher à Lefebvre, sa dénonciation des idéologies qui se présentent comme connaissances, autant à droite qu'à gauche. La critique du structuralisme et du stalinisme y est saillante, bien que sa cible privilégiée soit la raison industrielle qui, en cherchant à quantifier le social, a réduit sa complexité et a généré des méconnaissances qui se sont sédimentées dans le sens commun...

C'est bien pour cela qu'il ne s'agit pas seulement d'adopter des positions politiques et économiques, mais d'établir la validité d'un

concept fondamental. Pour attaquer l'absolutisme cartésien et son corollaire postmoderne, Lefebvre s'attache à montrer la pertinence d'un retour à ce qui fonde l'appréhension du concept dans la théorie marxiste. Ce faisant, il veut à la fois tenir à distance la prétention savante des abstractions libérales tout autant que celles des idéologies du marxisme de parti et des gauchismes qui l'environnent, avec leurs lots de morales. Ainsi cette attention au présent chez Marx, aux conditions d'existences, lui fait entendre les concepts comme ce qui se lit dans le réel afin de le comprendre. Un mouvement de bas en haut qui change toute perspective, le concept n'est pas premier, le réel l'est. Mais ce concept tiré du réel ne saurait ensuite demeurer dans l'abstraction, il n'a de sens qu'en tant qu'il redescend ensuite dans le réel, qu'il se confronte aux rapports sociaux, *in vivo*. Ainsi, tout ce qui n'est pas une attention à la complexité du réel est une analyse vide, froide, une pure forme morte. Cette actualisation de Marx assoit le concept de différence, puisque le concept *diffère* du réel, il en provient et cherche à le restituer sans jamais s'y réduire exactement, c'est-à-dire de l'embrasser dans sa totalité.

La connaissance théorique prétendument « pure » comporte le risque de transfigurer le réel et de ne pas saisir, et donc de ne pas prendre en compte, ce qui diffère : art, joie et tragédie, besoins sociaux, etc. La différence naît de l'histoire et ne peut se confondre avec distinction, diversité ou variété. Face à l'instantanéité post-moderne qui nie le commun de la différence pour privilégier les particularités, il est urgent de restituer l'historicité, qui ne peut se confondre avec la direction contraire de l'historicisme. Car, pour Lefebvre, la différence est déjà là !

C'est pourquoi dans cet ouvrage il propose un détour, avec Nietzsche, par la musique et son usage des répétitions et différence afin de démontrer l'existence d'un temps-espace sonore différentiel. La différence a une existence concrète. Il revient aussi sur la survie des religions, la façon dont elles cherchent à inclure les sujets malgré leurs particularismes, mais également leurs capacités à différer en fonction des espaces sociaux et des normes qui évoluent dans l'histoire. Ces apparentes bifurcations le conduisent finalement à s'exercer à sa tâche favorite : la critique de la philosophie spéculative et son

imperméabilité à la différence. La philosophie a dénoncé le dogmatisme religieux puis est à son tour devenue autoritaire en incarnant la *Raison d'État*. Pourtant, l'une comme l'autre attaque les différences par l'origine, par le commencement, l'essence, ce qui est déjà une négation du mouvement. Ces attitudes pressent le différentiel en essayant de réduire l'infinité des pratiques dans le vrai ou le faux, dans la qualification et la disqualification.

On retrouve encore un des axes de prédilections de Lefebvre et son projet de *métaphilosophie*. La philosophie moderne, puisque spéculative, s'est érigée en système clos. Sous l'idéologie postmoderne, ce système est devenu faussement ouvert. Dans les deux cas, les concepts sont enfermés dans des systèmes référentiels, tandis que dans la pensée métaphilosophique, ils restent libres. Il faut donc décroquer la philosophie par la dialectique et poser différentiellement les concepts. C'est-à-dire que ceux-ci ne doivent plus être conçus comme fixés et figés dans une galaxie conceptuelle, mais être *utiles*. Non pas pour justifier l'ordre existant, mais pour servir à l'analyse

critique en fusionnant avec les besoins sociaux. Et s'ils se périment, d'autres émergeront, en temps et en lieux, quand ils ne seront pas réactualisés par les situations de crises, les tragédies et les farces de l'histoire.

Bien que théorique, tout ceci vise à atteindre la pratique, celle de retourner le monde à l'envers, c'est-à-dire lutter contre l'in-différence. Une pensée et une stratégie différentialiste visent à attaquer, outre la religion, l'indifférence politique, qui par l'institutionnalisation s'engendre et se répète. Modèles économiques, institutions figées, orientations politiques, sciences parcelaires, autant de représentations qui soutiennent le même ordre moral et social. L'ordre de l'indifférence, partout, pour tous et toutes, se dissimule derrière un pluralisme politico-culturel qui n'est que mascarade. Cette fausse inclusion reste indifférente à la misère du monde qui s'accroît pourtant sans cesse. Il s'agit d'ouvrir la perspective d'un monde différencié qui s'oppose à cette pluralité néolibérale, qui ne tolère que ce qui l'indiffère et ne s'oppose pas à son modèle.

Le droit à la différence ne peut se résoudre à la création de droits formels, car il vise le dépassement du droit en général. En effet, aucune homogénéisation institutionnelle ne pourra jamais rendre compte de la complexité de la vie sociale qui diffère sans cesse. Des différences d'où peuvent éclore des révolutions et dont il faut savoir capter les potentiels :

« Peut-on concevoir une révolution au nom de la différence ? La pensée différentialiste soutient les différences révolutionnaires et les révolutions différentes » (p. 190).

Face aux tentatives de liquidation du marxisme comme système ouvert, il s'agit donc de faire revivre la dialectique, et de montrer que la différence n'est pas un projet utopique, mais qu'au contraire elle relie l'utopie (lieu qui n'existe pas) à l'existant (lieu présent). C'est en explorant la dialectique possible-impossible, que s'ouvrent alors des possibles. Le droit à la différence n'est donc pas à revendiquer ni à formaliser, mais plutôt à apprivoiser. Pas de différence sans appropriation, c'est-à-dire de rendre propre à soi, d'engendrer de nouveaux liens et de créer de nouvelles choses. Le produit du travail

et l'espace produit doivent être arrachés aux planificateurs et à leur rationalité instrumentale, pour être redonnés aux travailleurs usagers. Ceci passera par démystifier le quantitatif, l'uniformité et l'immédiateté pour que priment à nouveau le qualitatif et le sensible.

Compte tenu de la discordance des temps dans l'espace, et de la dimension expérientielle du sujet, le combat à mener ne peut qu'être différencié, ce qu'aucune idéologie n'est capable d'appréhender en ce qu'elles figent le monde *via* la pensée. Tout mouvement révolutionnaire, qu'il vise à la convergence vers une classe sociale unique ou au dépassement du *statu quo* de la domination bourgeoise, ne doit pas chercher à homogénéiser les existences mais chercher à établir les conditions objectives minimales pour que chacun puisse se créer différemment. Il s'agit de reconnaître et valoriser le commun et la différence en même temps.

On se trouve donc ainsi sur une ligne de crête qui surplombe d'un côté les errances déterministes et autoritaires d'un certain marxisme, et de l'autre l'idéalisme philosophique non assumé

d'un certain anarchisme bien plus proche du libéralisme qu'il ne le croit. Le projet du différentialisme est d'encourager au développement d'une autonomie garante de la création individuelle et collective, c'est-à-dire de lutter pour l'auto-institution de la société, via le dépassement de l'idéologie, et un retour à une praxis concrète dans laquelle le social se réalisera pleinement.

Pas un programme mais une méthode donc. Mais comme toute méthode, le différentialisme dépend d'une stratégie, qui doit chercher à interférer sur les pratiques, pour produire des différences et y puiser de l'énergie. Il vise à établir un espace et un temps n'appartenant pas à l'adversaire. Mais à distance des stratégies programmatiques, celle-là est conditionnée par une attention à la conjoncture et au débordement. La différence peut être cultivée au quotidien, se fortifier, s'affirmer, s'autonomiser de l'abstraction capitaliste par le développement de solidarités concrètes, jusqu'au moment où une conjoncture, plus ou moins inattendue, incite ou permet le déploiement de cette énergie accumulée. L'entraide «spontanée» et l'auto-organisation

*Le manifeste différentialiste*

«naturelle» des classes populaires deviennent alors des armes redoutables.

Et quelle meilleure leçon, dans les temps récents, que celle que nous ont apportée ceux que personne n'attendait plus ! Ce n'est pas un programme idéologique qui a mis les Gilets-Jaunes en mouvement, mais une attaque concrète à leurs conditions d'existence. La mise en place d'une taxe carbone sur les carburants automobiles ne signifiait pas seulement une baisse «du pouvoir d'achat». En pesant sur les maigres budgets des salariés, précaires et chômeurs, elle allait restreindre leurs déplacements à ceux obligatoires pour aller travailler, ou à les tenir à plus grande distance du marché du travail. Pas besoin de philosophie pour comprendre que cette taxe révélait la stratégie bourgeoise visant à maintenir un pan entier des classes populaires en position de faiblesse. Ce fut la goutte de trop. Les ronds-points, non-lieux du capital, sont devenus des espaces différents et des espaces différentiels qui ont produit de la différence. Ils sont devenus les centres de gilets jaunes. Et pour cela, ils n'ont pas eu besoin de cours d'assembléisme pour s'auto-organiser à la base, pour rejeter les leaders

*Préface*

émergents et les essais de récupération politique, ni même pour faire trembler l'État bourgeois. Ils n'ont pas eu besoin des anarchistes ou des communistes non plus. Ils ont juste différé. *Il s'est agit pour eux de vivre. Non pas de penser mais d'«être» différemment.*