



HAL
open science

**Institution et destitution du temps social :
socioanthropologie du temps institué et des
contre(-)temps révolutionnaires**

Simon Le Roulley

► **To cite this version:**

Simon Le Roulley. Institution et destitution du temps social : socioanthropologie du temps institué et des contre(-)temps révolutionnaires. Sociologie. Normandie Université, 2019. Français. NNT : 2019NORMC034 . tel-04819974

HAL Id: tel-04819974

<https://theses.hal.science/tel-04819974v1>

Submitted on 5 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.



Normandie Université

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité SOCIOLOGIE, DEMOGRAPHIE

Préparée au sein de l'Université de Caen Normandie

Institution et destitution du temps social. Socioanthropologie du temps institué et des contre(-)temps révolutionnaires

**Présentée et soutenue par
Simon LE ROULLEY**

**Thèse soutenue publiquement le 04/12/2019
devant le jury composé de**

Mme SYLVAINÉ BULLE	Professeur des universités, Université Paris 7 Paris Diderot	Rapporteur du jury
M. PASCAL NICOLAS-LE STRAT	Professeur des universités, Université Paris 8 Vincennes	Rapporteur du jury
M. MICHALIS LIANOS	Professeur des universités, Université Rouen Normandie	Président du jury
Mme GENEVIEVE PRUVOST	Chargé de recherche au CNRS, EHESS	Membre du jury
M. ALLESSANDRO STELLA	Directeur de recherche au CNRS, EHESS	Membre du jury
M. SALVADOR JUAN	Professeur des universités, Université Caen Normandie	Directeur de thèse

Thèse dirigée par SALVADOR JUAN, Centre d'étude et de recherche sur les risques et les vulnérabilités (Caen)



UNIVERSITÉ
CAEN
NORMANDIE



CERREV
CENTRE DE RECHERCHE
RISQUES & VULNÉRABILITÉS

INSTITUTION ET DESTITUTION DU TEMPS SOCIAL

*Socioanthropologie du temps institué
et des contre(-)temps révolutionnaires*

Thèse de doctorat par Simon Le Roulley

Dirigée par Salvador Juan, Professeur de sociologie.

Jury :

Sylvaine Bulle, Professeure de sociologie (rapporteure)
Pascal Nicolas-Le Strat, Professeur en sciences de l'éducation (rapporteur)
Michalis Lianos, Professeur de sociologie (examineur)
Geneviève Pruvost, Chargée de Recherche CNRS en sociologie (examinatrice)
Alessandro Stella, Directeur de Recherche CNRS en histoire (examineur)

Sommaire

Remerciements	5
Introduction	11
Première partie : Cadrage Théorique et méthodologique	29
Chapitre 1 : Durkheim et Marx au fondement d'une sociologie de l'aliénation et de l'institution	33
Chapitre 2 : Une sociologie de la destitution	61
Chapitre 3 : Pour une sociologie critique radicale et impliquée.....	85
Synthèse de la première partie.....	107
Deuxième partie : Approche socio-historique du phénomène	109
Chapitre 4 : Du cyclique au discipliné	113
Chapitre 5 : Du discipliné à l'unidimensionnel.....	145
Chapitre 6 : De l'unidimensionnel au saturé.	167
Synthèse de la seconde partie	197
Troisième partie : Lutter dans et contre le temps social institué.....	199
Chapitre 7 : Enquêter en terrain critique de l'enquête. Éléments de terrain.	203
Chapitre 8 : La communauté contre l'État. Socioanthropologie de la communauté et de ses contretemps.	229
Chapitre 9 : Représentations de l'espace et du temps de la conflictualité .	255
Synthèse de la troisième partie	281
Quatrième partie : Destituer le temps social	283
Chapitre 10 : La destitution de l'imaginaire social ou la révolution au quotidien.....	287
Chapitre 11 : De la contestation aliénée au quotidien émancipé. Des formes de vie à contretemps.....	313
Chapitre 12 : Droit à la ville et Droit au temps. Peut-on échapper à l'institution ?	333
Synthèse de la quatrième partie.....	353
Conclusion : La Production du Temps.....	357
Bibliographie	373

Remerciements

Mes premiers remerciements vont à Salvador Juan. Non seulement pour avoir accepté de diriger ce travail, mais pour en avoir porté, tout le long, sa bienveillante contestation. C'est dans cette tension théorique fructueuse que j'ai été amené à considérer cette thèse comme une aventure intellectuelle qui, comme toute aventure a un début, mais également une fin. Je m'excuse auprès de lui pour ma polyactivité chronique qui a dû l'effrayer plus d'une fois.

Je tiens ensuite à remercier Pascal Nicolas-Le Strat et Sylvaine Bulle d'avoir accepté d'être rapporteurs de ce travail. Je remercie ensuite Geneviève Pruvost, Michalis Lianos et Alessandro Stella qui m'ont accordé leur regard pour évaluer cette thèse.

Je remercie l'ensemble des collègues et des amis de l'Université avec qui ces six années ont été rendues moins difficiles. D'abord – parce que oui, c'est en grande partie sa faute ! –, Mathieu Uhel qui m'a mis cette sale idée dans la tête, devant l'entrée du lycée où nous travaillions, de me lancer dans une thèse alors même que je n'étais pas inscrit en licence. Renaud Lariagon également, *mon frère lefebvrien* qui, à 9000 km d'ici a partagé la même passion que moi. Pierre-Alexandre Delorme, le voisin, avec qui nous avons partagé tant de discussions théoriques interminables au bureau pour éviter de travailler, puis dans leur continuité au bar pour faire semblant de travailler. Clément Poutot et Maxime Cordellier, pour l'accueil dans notre bureau devenu foyer d'une amitié. Etienne Walker, pour les soutiens méthodologiques et les années de musique ensemble. Pauline Launay, avec laquelle nous avons partagé un intérêt particulier pour la mémoire autour de l'association Anamnèse. Je remercie également les autres collègues passés et présents qui dans la période actuelle de précarisation des conditions de travail ont eu à faire preuve de courage pour mener à bien leurs travaux. Je pense à Rudy Amand, Camille Frémont, Julien Onno, Charif El Elaoui, Thomas Denise, Laure Bourdier, Caroline Boquet, Lucie Hebert, Rosana Orihuella, Raphaëlle Herout, Pierre Guillemain, Laura Pauchard, Emmanuelle Thiébot.

Si je ne peux remercier tous les enseignants que j'ai eus, ou ceux qui furent mes collègues, ma gratitude va à Stéphane Corbin qui s'est démené pour que je puisse entamer cette thèse en me laissant la possibilité d'enseigner dès ma première année. Merci à Pauline Seiller, Estelle Deléage et Hélène Marche pour leur sympathie, leurs discussions enrichissantes et leur courage à soutenir les doctorants.

Mais il y a, heureusement, un monde en dehors de l'Université. À Dorian Duron et Vincent Denis, mes meilleurs amis, qui même lorsqu'ils devaient bien se demander ce que je faisais n'ont jamais questionné mon engagement dans la thèse. À Sébastien Linard, mon jumeau, qui a participé grandement à me rappeler

l'exigence pratique de la théorie. À Marie Girauld pour ces années d'amitié inextinguible. À Sylvain Gonzales, Arthur Thomé et Cannelle Abarchah, Nicolas Bazire et Julie Appéré, pour leur hébergement sans broncher chaque fois. À Thomas David, Aurélien Lecuyer, Maiwen Le Sausse, Antoine Boisset, pour leur amitié de longue date.

Je remercie tout particulièrement *ma* communauté. Je n'ai pas besoin de dire leur nom pour qu'ils se reconnaissent. Je remercie les communautés nantaises et Rennaises pour leur accueil et leur confiance. Ce travail n'aurait pas été possible s'ils ne s'étaient pas acharnés à transformer le monde : clairement, l'époque leur appartient.

Je remercie Adrien Brault, ami avec lequel nous avons fondé les éditions Grevis. Je remercie les équipes du BTKC, de la Pétroleuse, de la Dérive, de la Maison de la Grève, du squat du Marais, les maisons du peuple, Nantes Révoltée, Expansive.info.

Je tiens particulièrement à remercier ma mère, Marie-Claire Le Roulley. Son accompagnement, sa patience et son soutien à me voir entamer des études longues au mépris de l'insertion, de la carrière ou de toute autre chose qu'une mère attend. Je me souviens d'elle rétorquant à la mère d'un ancien compagnon de classe : mon fils ne sera peut-être pas médecin, mais il sera docteur.

Merci à Marion Hamel qui a dû supporter ces mois d'écriture, de séjour sur le terrain, et d'obsession pour le travail.

Je dédie cette thèse à mon père qui nous a quitté peu avant qu'elle commence, et le remercie pour son soutien à me voir m'engager dans des études longues.

À mes amis.

« Nul ne vit jamais au-dessus de la mêlée : ne pas choisir est un choix, ne pas trancher un geste, ne pas prendre position un parti. Nul jamais n'écrit le cœur sec, scribe sans affects, greffier hors les murs, mains propres et conscience claire de l'humaniste : la neutralité est l'autre nom de la collaboration. »

Joseph Andras

« Tout acte dans un régime politique donné, et dans une structure d'État donnée, est politique, directement ou indirectement. L'homme étant, suivant la formule du philosophe grec Aristote, un animal politique – vivant dans une société organisée politiquement, cité antique ou État moderne – il ne peut pas ne pas agir politiquement.

Toutes les idées, toutes les théories, même non politiques en apparence, ont donc un rapport direct ou indirect avec la politique ».

Henri Lefebvre

Introduction

Il est des rencontres qu'on ne s'avoue pas comme cruciales dans la vie d'un individu et qui, pourtant, lorsque survient l'heure du bilan, apparaissent comme indissociables non seulement de la socialisation d'*ego*, mais également des intuitions qu'elles produisent. Ce travail, comme tout travail de sociologue part de ce qu'Henri Lefebvre appelait les intuitions brusques. Celles depuis lesquelles adviennent des hypothèses qu'un travail de recherche vient construire, qu'une réalité vient confirmer ou infirmer. La sociologie la plus empiriciste admet le rôle de ces intuitions sans lesquelles une recherche n'est rien – ou tout au plus un condensé descriptif d'évidences communément admises et donc, d'une certaine manière, un reliquat du passé. Ce que l'on oublie, c'est qu'avant même cette intuition, il y a l'*autre*. Celui par lequel la conscience se meut et d'où s'instaurent de si menus et imperceptibles changements de perceptions qu'on en oublie son indéfectible autorité.

Je tenais, pour introduire mon propos, à rappeler le rôle que l'*autre* a joué. Sans énumérer ici la liste des individualités croisées au long de ce travail, il s'agit au moins de cerner les principales extériorités auxquelles je dois les gestes posés dans cette thèse, mais également les communautés depuis lesquelles et pour lesquelles ce travail — dans des conditions matérielles difficiles — fut achevé.

L'évidence, c'est que la sociologie n'a de sens qu'en tant qu'elle suit les convulsions du monde. Tout travail du sociologue doit donc énormément, il faut le dire, à l'ordre institué, que celui-ci le combatte ou non d'ailleurs. Il me fallut, pour m'inscrire dans la vocation du sociologue, m'y confronter brutalement un soir de mars 2006, dans sa forme la plus nue : celle de la matraque. C'est depuis cette prise de conscience d'une disjonction radicale entre la perception

individuelle du monde et la fonction régulatrice de la société que se sont élaborées les premières intuitions sociologiques et philosophiques qui ont guidé ce travail. Non qu'il se soit agi, pour moi, d'étudier le fonctionnement policier de la société française, mais davantage que cette rupture du sens m'ait conduit à partager une communauté de pratiques et de valeurs, d'affects et d'auteurs qui façonna les premières interrogations que cette thèse me permettrait de consolider.

À la sortie du lycée, dans cette période erratique que les gouvernants tentent de piloter sur des chemins toujours plus étroits, je me suis inscrit à l'université sans réellement savoir ce que je souhaitais faire. Rapidement, mon inscription en Langues étrangères appliquées allait laisser la place au travail intérimaire et aux surveillances en école primaire sur le temps de restauration des enfants. Les études disparaîtront pendant près de quatre ans, revenant de manière périodique ou ponctuelle. Mon quotidien s'organisait depuis cette instabilité temporelle inhérente à l'intérim, jusqu'à ce que je sois recruté comme assistant d'éducation en lycée. Partagé entre boulot, musique et mouvement sociaux, c'est-à-partir de 2007-2008 que je me décidai à choisir la voie d'une reprise d'étude en sociologie, envisageant dès la première année un projet de thèse du fait de la rencontre avec des doctorants par le biais de Mathieu Uhel, géographe, et d'un compagnon de lutte sociologue. La rencontre avec un ancien sociologue lefebvrien, devenu documentaliste bourdieusien, fut également pour beaucoup. Mais cette reprise ajouta au boulot, à la musique et aux mouvements sociaux le temps des études. Cette multiactivité en situation de précarité, décrite par Patrick Cingolani¹, fut alors tout autant un frein qu'un moteur à ma formation académique : frein, elle m'empêcha d'assister à de nombreux cours ; moteur, elle me permit d'acquérir des lectures et une connaissance empirique de problèmes de notre temps. Mais surtout, c'est de cette situation particulière qu'allèrent naître les premières réflexions qui mèneraient au doctorat et qui me pousseraient, dès la L2 à penser le projet de master et de thèse.

En effet, le métier d'assistant d'éducation est présenté comme un travail d'accompagnement des études dans le prolongement de son ancien statut —

¹ Patrick CINGOLANI, *Le temps fractionné : multiactivité et création de soi*, Paris, Armand Colin, 2012.

celui de Maître d'Internat et Surveillant d'Externat. Rapidement, je me rendais compte qu'en réalité, plus que d'accompagner les études c'étaient les études qui accompagnaient le boulot. Dans un moment de ma vie où celles-ci, pour la première fois, m'étaient prioritaires, quelque chose qui m'échappait totalement venait les placer comme secondaires. La question qui trame l'expérience du chercheur en devenir est alors la suivante : qu'est-ce qui me fait obstacle ? Plus précisément, qu'est-ce qui fait obstacle à ma libre organisation, à mon autonomie ; c'est-à-dire : qu'est-ce qui détermine l'organisation de mon temps ?

Cette obsession allait me conduire à travailler cette question à la fois dans le cadre de mon parcours en sociologie, mais également dans le cadre de mon activité politique² — ces deux aspects n'étant au final jamais totalement séparés tant la question du temps peut passer du récit descriptif le plus concret au questionnement métaphysique le plus abstrait. Cette ligne de crête allait fonder la démarche de recherche. Aux lectures des philosophes sur le temps, connaissance générale qui me faisait défaut notamment du fait d'un baccalauréat technologique³, Salvador Juan allait m'opposer une exigence sociologique permettant d'avancer dans ces recherches sans jamais quitter le sol depuis lequel se fondent les représentations sociales : les rapports sociaux.

Au-delà des classiques de la sociologie auxquels cette thèse doit beaucoup, en particulier à Durkheim et Marx par l'intervention de Salvador Juan, deux rencontres, issues davantage de notre embarcation politique ont été fondamentales. La première, c'est celle de Lefebvre, rencontré grâce aux situationnistes et à Jean-François Delhommeau documentaliste au lycée Malherbe à Caen. La seconde, celle d'Agamben, rencontré grâce à des amis. On reconnaît aujourd'hui à nouveau l'importance de l'œuvre de Lefebvre, même si

² À cette question issue de l'expérience de la précarité s'ajoutait les répétitions tragiques de l'histoire. Chaque mouvement social donnait lieu à sa phase de bilan d'échec et au commun constat : le calendrier a été fixé par l'adversaire.

³ Je pense ici à la douleur ressentie face à *La Physique* d'Aristote quand Bachelard me soulageait. Mais aussi et surtout à ce cadeau de Noël, *Être et Temps* de Heidegger qui, chaque fois que je m'y plongeais, me ramenait au doute quant à ma capacité à mener ce travail, quand l'approche phénoménologique de Husserl allait aiguïser mon intérêt pour les plis des phénomènes les plus quotidiens. Ou encore à Jankélévitch et sa *Mort* qui me tomba des mains au moment où elle frappait mon père. ARISTOTE, *Physique*, Paris, Flammarion, 2000 ; Gaston BACHELARD, *Le droit de rêver*, Paris, Presses universitaires de France, 200 ; Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986 ; Edmund HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses universitaires de France, 1964 ; JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977.

celle-ci reste davantage admise en Amérique Latine et dans les pays Anglo-saxons⁴. Ce que Lefebvre m'a appris, c'est avant tout les liens à établir entre les dimensions spatiales et temporelles du mode de production. Agamben, lui, m'a conduit à travailler les concepts clés de la sociologie héritée de Durkheim : institution, institué, instituant, institutionnalisation et anomie.

Le dilemme de l'apprenti sociologue se résolvait ainsi dans cette querelle des méthodes et des disciplines. Mon imperméabilité chronique à choisir un camp tient, je crois, d'une inclinaison à prendre les choses à la manière de Lefebvre, c'est-à-dire au creux du quotidien. Si je devais reprendre le fil de ma trajectoire, il n'en aurait pas de meilleurs exemples : la poursuite d'études en situation de précarité conduit inlassablement à des adaptations, des « bricolages » au quotidien mettant au travail la volonté individuelle et les conditions objectives venant l'entraver. Il ressort de cette expérience quotidienne ni la pure expression de la volonté individuelle ni les pures contraintes sociales extérieures à l'individu. Ce qui en ressort, c'est une singularité. Ceci témoigne de ce que de nombreux autres ont montré avant moi : le quotidien n'est pas ni la pure expérience de l'aliénation ni le pur lieu de l'émancipation. Les dimensions sociales essentielles, qui ont tant marqué les deux grandes tendances de la sociologie, à savoir l'institué et le vécu, l'individu et la société, la conscience collective et l'action individuelle, se rencontrent et se travaillent.

Cette expérience singulière de la vie, au croisement des identités (étudiant, chômeur, salarié précaire, artiste, militant, etc.), a ainsi structuré l'identité plurielle du chercheur au point d'orienter la recherche elle-même sur la contradiction première intuitivement ressentie : la problématique du temps social.

De ces premières questions, il fallut alors avec Salvador Juan que nous en construisions un objet qui, dans des conditions de recherches non-financées, devrait me permettre de conserver un tant soit peu de passion que me procurait la théorie sociologique et philosophique sans abandonner la chronophagie d'un terrain souvent difficile à explorer dans la précarité *par faute de temps longs*

⁴ Un voyage au Mexique, dans le cadre d'une invitation en 2016 à parler de mes lectures de l'auteur m'a permis de m'en rendre compte, de même que la profusion des écrits de ce que l'on nomme la « radical geography » qui prend pour appui les travaux de Lefebvre sur l'espace.

disponibles. La première phase de ce travail, au sens de la principale, la plus importante à mes yeux, fut donc d'abord méthodologique et liée à la tension dans le travail avec mon directeur : un lefebvrien et un tourainien, voilà qui a fait sourire — ou douter — de nombreux collègues. Pourtant, l'imagination sociologique à laquelle tient Salvador Juan nous a conduits, je crois, à aboutir à une problématique classique abordée de façon originale. Et cette tension entre nos approches a également produit un dépassement de ma socialisation politique et sociologique.

En effet, je souhaitais au départ mener une enquête basée sur une sociologie critique pointant les dominations. À raison, et pour d'autres motifs que ceux qui finalement guideraient ce travail, Salvador Juan relevait dès la première année de thèse le risque fonctionnaliste lié à une telle entreprise : à étudier l'unique domination, les fonctions de domination, on en venait à oublier les capacités des acteurs à produire de la différence⁵. Et c'est ainsi en m'éloignant du marxisme qu'il me rapprocha plus encore de Lefebvre. Sur le plan politique, je souffrais déjà des analyses critiques de la domination. Chaque lutte, chaque assemblée, chaque expérience collective s'attachait perpétuellement à montrer ce qui entravait la possibilité révolutionnaire plutôt que de pointer les brèches ouvertes, les choses à creuser, les sentiers à défricher. Je souffrais que nous, cantonniers du possible, soyons réduits à entretenir des chemins tracés par d'autres plutôt que de les continuer ou de les faire bifurquer. L'étude des formes de domination a-t-elle un intérêt autre que celui de donner à voir les raisons, mais surtout les possibles déjà-là, de l'émancipation ?

Ce problème de l'émancipation allait donc prendre corps et déplacer mon enquête. Si la question de départ visait l'étude des obstacles à l'autonomie, en étudiant par exemple les nouveaux dispositifs managériaux visant l'affaiblissement des résistances collectives à l'exploitation, j'allais y articuler une étude de collectifs expérimentant des formes-de-vies autonomes censées produire un rapport différent au temps social. La problématique initiale cherchait

⁵ Il n'est en effet pas anodin, au moment où nous finissons la rédaction de cette thèse, que nous ayons été amené avec Renaud Lariagon, géographe et ami, et quelques autres à mener une lecture collective du *Manifeste différentialiste* de Lefebvre dans le cadre de l'Université Populaire du squat d'exilés Le Marais et que nous travillions à sa réédition. Henri LEFEBVRE, *Le manifeste différentialiste*, Paris, Gallimard, 1970.

à savoir *en quoi le temps social s'autonomise des activités pour au contraire les déterminer*. Au final, et au fil de cette enquête, la problématique allait évoluer, s'épaissir, à mesure que l'enquête ouvrirait de nouvelles questions.

Ma première hypothèse était donc que *le temps social s'institue en fonction de déterminations politiques, économiques et sociales et qu'il s'appuie sur la production d'un espace correspondant à ces déterminations*. Le premier geste fut donc assez classique. Il s'agissait de revenir sur les conditions historiques d'institution du temps social. En 1956, Henri Lefebvre avertissait que « le sociologue s'il veut connaître et comprendre, doit se doubler d'un historien »⁶, et Durkheim que la sociologie est la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement⁷. Cette partie historique révèle l'institution du temps social comme un produit et un moteur du mode de production dominant. Partant, la littérature a également montré qu'un phénomène similaire pouvait être observé concernant la production de l'espace, un espace « produit-producteur »⁸. En effet, les représentations du temps se fondent sur l'activité des hommes. Néanmoins, le pouvoir politique tend, à chaque époque, à capturer le temps des êtres pour homogénéiser le social et ainsi élargir l'exercice du pouvoir. La question de l'espace et la question du pouvoir ont donc été explorées pour saisir la façon dont se sont historiquement, pour chaque mode de production, construites les activités (le travail au sens de Marx) et leur organisation temporelle. De l'importance des mythes dans la production de l'espace et du temps dans l'Antiquité à la reformulation du travail sous l'influence de la pénitence chrétienne, de la Réforme protestante à la rationalisation capitaliste, chaque époque nous permet d'identifier comment le temps s'abstrait de l'activité concrète pour finir par la déterminer. Si la littérature sociologique et historique montre la domination du temps de travail sur les temps de la vie⁹, les nouveaux

⁶ Henri LEFEBVRE, *Du rural à l'urbain*, Paris, Éditions Anthropos, 1970, p. 80.

⁷ Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

⁸ Henri LEFEBVRE, *Le retour de la dialectique*, Paris, Messidor - Éditions sociales, 1986.

⁹ Roger SUE, *Temps et ordre social : sociologie des temps sociaux*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1994 ; Jonathan MARTINEAU, *L'ère du temps : modernité capitaliste et aliénation capitaliste*, Québec, Lux Éditeur, 2017 ; Thomas HIRSCH, *Le temps des sociétés : d'Émile Durkheim à Marc Bloch*, Éditions de l'EHESS, 2016 ; Hartmut ROSA, *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive*, traduit par Thomas CHAUMONT, Paris, la Découverte, 2012 ; Moishe POSTONE, *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, traduit par Olivier GALTIER et traduit par Luc MERCIER, Paris, Mille et une nuits, 2009.

modes d'organisation du travail semblent participer à faire pénétrer de plus en plus la vie quotidienne sur le travail, générant une porosité qui permet au travail de s'introduire dans la vie quotidienne¹⁰.

Les lois relatives au temps de travail tendent depuis les années 1980 à individualiser les temps de travail, à éclater les normes temporelles¹¹. Seulement, hors travail c'est également l'espace urbain qui est produit afin de projeter un emploi du temps que le phénomène de métropolisation qui touche les villes moyennes vient transformer¹². Les modes de gouvernements semblent régis aujourd'hui, tant dans le travail, la culture, l'urbanisme ou la politique par une gouvernementalité technocratique qui confère à l'encadrement un rôle particulier dans l'innovation, l'organisation, la gestion et l'évaluation — ces fonctions spécifiques organisant le temps des êtres et des choses en fonction des impératifs du capitalisme néolibéral¹³. L'accélération de l'innovation, du changement social et du rythme de vie produit une quotidienneté marquée par un paradoxal manque de temps entraînant des pathologies sociales et psychologiques¹⁴. Le spectre des villes ouvertes 24h/24h devient palpable¹⁵, modifiant à son tour les « désirs » des acteurs concernant l'organisation des temps de la vie que je définirai anthropologiquement avec Salvador Juan comme une « hétéronomie nécessaire »¹⁶.

Pour comprendre ces transformations macro-structurelles au plus proche du monde social, nous pourrions partir du travail d'abord pour rejoindre la vie quotidienne ensuite – ou inversement. Ce qui fut la première inclinaison méthodologique choisie. Le souci étant que, temporellement autant que spatialement, les acteurs ne donnent à voir ces dimensions que dans le « sous

¹⁰ Paul BOUFFARTIGUE et Jacques BOUTEILLER, *Temps de travail et temps de vie : les nouveaux visages de la disponibilité temporelle*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2012.

¹¹ Lionel JACQUOT, *Travail, gouvernementalité managériale et néolibéralisme*, Paris, L'Harmattan, 2016.

¹² CHRONIQUES DU DÉSERT, *Le Désert Urbain*, Caen, Éditions Grevis, 2019 ; Guillaume FABUREL, *Les métropoles barbares : démondialiser la ville, désurbaniser la terre*, 2018.

¹³ Simon LE ROULLEY et Mathieu UHEL, *Capitalisme ou Technocratie ? : sociologie des transformations sociales et politiques contemporaines*, 2019.

¹⁴ Hartmut ROSA, *Accélération : une critique sociale du temps*, traduit par Didier RENAULT, Paris, France, La Découverte, 2010 ; Christophe DEJOURS, *Souffrance en France : la banalisation de l'injustice sociale*, Paris, France, Seuil, coll. « L'Histoire immédiate », 1998.

¹⁵ Jonathan CRARY, *24 - 7 le capitalisme à l'assaut du sommeil*, traduit par Grégoire CHAMAYOU, Paris, Zones, 2014.

¹⁶ Salvador JUAN, « Le concept de routine dans la socio-anthropologie de la vie quotidienne », *Espace populations société*, 1 juillet 2015, 2015/1-2.

texte » qui privilégie l'interprétation du sociologue au discours des acteurs. C'est pourquoi je propose ici de partir des expériences critiques qui se heurtent à la démonstration socio-historique. Il s'agit d'interroger les formes traditionnelles et renouvelées qui portent un discours et des pratiques sur le temps et l'espace. Prendre ce qui résiste pour donner à voir ce qui s'impose¹⁷ mais surtout ce qui est déposé.

En effet, l'individualisation sur les lieux de travail, l'éclatement des normes temporelles, l'affaiblissement des résistances, le déplacement des mouvements sociaux au-delà des enjeux relatifs à l'organisation du travail ont été traités par une littérature abondante qui pose le temps et les espaces comme des modalités ou comme des portes d'entrée méthodologiques bien moins que comme des enjeux stratégiques pour les acteurs alors que, pourtant, « la société capitaliste existe dans et par cette institution explicite de son temps identitaire et de son temps imaginaire »¹⁸.

Philosophiquement, s'interrogent alors les notions de contrainte et de liberté ou, plus sociologiquement peut-être, d'autonomie et d'hétéronomie face au temps. Classiquement, pour le sociologue, deux choix alors s'imposent : partir des formes de domination (sociologie critique), partir des formes de résistances (sociologie de la critique).

Ainsi, interroger les expériences critiques qui pratiquement ou théoriquement questionnent les dimensions temporelle et spatiale de la vie sociale me paraît pertinent au regard de l'histoire récente des mouvements sociaux qui ont participé à construire notre seconde hypothèse à savoir que *le temps social est un enjeu des luttes sociales, à la fois en tant qu'enjeu (temps de travail et conditions matérielles d'existence) et en tant que moyen (agenda politique)*. Que l'on songe à des mouvements traditionnels comme le mouvement contre la loi « travaille ! » lors duquel la problématique des normes temporelles occupait une place centrale, jusqu'aux pratiques de résistances comme l'interruption de la production par la grève qui fut également questionnée, ou encore le fait de « prendre la rue » dans un contexte

¹⁷ Luc BOLTANSKI, *De la critique précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

¹⁸ Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

d'interdiction de manifestation inédit. Que l'on pense aussi aux assemblées interprofessionnelles qui ont tenté d'imposer aux centrales syndicales un calendrier et un rythme depuis les bases auto-organisées et à élargir les revendications au-delà du travail. Que l'on évoque, au travail, les effets du management par projet et la constitution de collectifs para-syndicaux luttant contre les impératifs temporels, comme ils peuvent exister dans le monde de la recherche, et qui tendent à créer du lien entre dominés là où les syndicats n'y arrivent plus, reformulant les modes d'organisation et d'action sur des temporalités propres.

Ces dynamiques qui, en 1998 lorsque Bourdieu¹⁹ allumait ses contre-feux, apparaissaient encore embryonnaires ont pourtant orienté les récents mouvements sociaux en faisant de la maîtrise du temps un enjeu central théoriquement et pratiquement dans un contexte où la grève apparaît de plus en plus « radicale »²⁰. Mais ces luttes ont également été possibles, car, en dehors des réactions aux mutations du travail, existent des *laboratoires de la révolution quotidienne*.

En effet, notre troisième hypothèse soutenait que *l'appropriation du temps n'est rendue possible que par la libération d'espaces où expérimenter d'autres rapports à l'activité*. Des espaces où s'inventent d'autres rapports au monde en tentant de relier temporellement et géographiquement, à partir d'un espace occupé qui devient place centrale de la contestation, des luttes que le sociologue rangerait soit dans la catégorie des mouvements sociaux traditionnels ou dans celle des nouveaux mouvements sociaux²¹. Ces catégories, si jamais elles ont été opérantes²², semblent de plus en plus fragilisées par un discours de la totalité qui s'affirme. Faire place, faire commun, mots d'ordre devenus langage commun des acteurs contestataires, peuvent sociologiquement se définir comme la production d'un espace, d'un temps et d'une sociabilité spécifiques en rupture avec le temps, l'espace et la sociabilité capitaliste²³. Des Nuits debout aux

¹⁹ Pierre BOURDIEU, *Contre-feux : propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Paris, Éditions Liber, 1998.

²⁰ Adrien BRAULT et Simon LE ROULLEY, *Pour la Grève*, Caen, Éditions Grevis, 2019.

²¹ Alain TOURAINE, *La conscience ouvrière*, Seuil, 1966.

²² Lilian MATHIEU, *L'espace des mouvements sociaux*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du croquant, 2012.

²³ Pascal NICOLAS-LE STRAT, *Le travail du commun*, Saint-Germain sur Ille, les éditions du commun, 2016, 308 p.

stratégies locatives d'appropriation de l'espace²⁴, on retrouve également des logiques de composition là où les acteurs anticapitalistes avançaient retranchés dans leurs camps respectifs. Il s'agit d'occuper un espace permettant de servir de support à la contestation, de « base arrière », mais également de sortir de l'éphémère « l'ambiance » de la lutte pour la « quotidienniser » comme disent certains activistes. Ces logiques s'amorcent dans différentes luttes qui, autrefois séparées, se retrouvent reliées par les acteurs qui les *composent* en ces « places » pour habiter la grève, grève du travail ou grève « humaine »²⁵ : loi « travaille ! », Nuit debout, réappropriation de l'espace public, luttes contre la métropolisation, luttes contre les projets technocratiques, lieu d'hébergement ou d'expérimentation quotidiennes alternatives, dessinent les contours de modes d'existence possibles autant que les lignes d'érosion d'un mode de production qui montre plus que jamais ses limites.

C'est donc de ce côté qu'avec Salvador nous nous sommes dirigés. Après avoir évalué la nécessité de construire une histoire de l'institution du temps social, et d'identifier les champs institutionnels sur lesquels elle s'appuie (religion, politique, travail, espace) afin de produire la vie quotidienne, nous avons décidé d'étudier des groupes tentant d'une part d'y échapper mais également de lutter contre elle. Ce double mouvement nous paraissait opportun, car il traduit deux tactiques pouvant s'articuler en une stratégie : d'un côté la désertion et la sécession, de l'autre l'affrontement.

Partant, une difficulté résidait donc dans l'identification des expériences partageant ces traits communs. L'étude des communautés autonomes rurales, qui désertent la société capitaliste, se situe sur des terrains éloignés des lieux de pouvoir concentrés en ville. Maxime Cordellier²⁶, avec lequel j'ai partagé un bureau mes premières années de thèse et de nombreuses discussions sur l'autonomie²⁷, avait justement choisi ces expériences communautaires en ce

²⁴ Simon LE ROULLEY, « La saturation du temps social. Éléments de réflexion sur les conditions de possibilité d'un droit au temps comme modalité d'un droit à la ville », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, 25 avril 2017, n° 20.

²⁵ ANONYME, *De la grève étudiante à la grève humaine*, Rennes, n.c, 2003.

²⁶ Maxime CORDELLIER, *Recherche d'autonomie et architecture du commun dans les styles de vie communautaires*, thèse, Université de Caen Normandie, 2018.

²⁷ Maxime CORDELLIER et Simon LE ROULLEY, « Imaginaire technocratique, management et vie quotidienne », in Isabelle GRAND, Salvador JUAN et Julien VIGNET (dirs.), *La technocratie en France : une nouvelle classe dirigeante ?*, Lormont, France, Le bord de l'eau, 2015, pp. 61-80.

qu'elles produisent une certaine autonomisation des déterminations sociales, c'est-à-dire que la communauté se montrait comme une possibilité pour les « communards » de déposer l'exercice du pouvoir sur leurs conditions de vie — même si cela n'évacue pas une reproduction relocalisée de rapports de domination. La force de ces expériences communautaires est qu'il n'existe pas, comme le montre Geneviève Pruvost à partir de la ZAD de Notre-Dame-Des-Landes, de discours politique « détaché d'une démonstration *in vivo* de sa validité ». Néanmoins, si la ZAD est un seuil entre le rural et l'urbain, ce que je montrerai dans cette thèse, le nombre de travaux portant sur ce territoire (soutenus ou en cours) et notre socio-histoire du temps social m'ont amené à chercher davantage dans les espaces urbains les groupes sociaux pouvant porter cette double qualité de lutter et désertier, tout en expérimentant au quotidien d'autres rapports à l'activité. Pourquoi ? Car il me paraissait intéressant de voir comment pouvait s'envisager une autre façon de vivre au cœur même de l'espace du capital et de l'État : La Métropole.

J'ai alors envisagé, après cette socio-histoire du temps social, une sociologie des mouvements sociaux. En m'intéressant à l'organisation du mouvement social²⁸, j'aurais pu chercher à identifier des organisations formelles et tenter d'élucider leur rapport au temps social dans l'élaboration stratégique. L'action collective menée par ces groupes aurait également pu nourrir ce travail, afin d'identifier où ils placent le centre de leur action afin de les classer dans telle ou telle catégorie²⁹. J'aurais également pu m'intéresser aux dispositions préalables des acteurs contestataires afin de voir comment ils se positionnent dans l'espace des mouvements sociaux³⁰. Mais si la sociologie des mouvements sociaux s'intéresse aux lieux quotidiens³¹ où s'élabore l'action collective, ces approches ne me semblaient pas les plus adaptées à mes hypothèses. En effet, l'action collective si elle présente une importance pour lutter contre le temps social institué n'inclut pas les formes de désertion et de sécession. Ce faisant, étudier

²⁸ Doug MCADAM, John D MCCARTHY et Mayer N ZALD, *Comparative perspectives on social movements : political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*, Cambridge, England; New York, Cambridge University Press, 1996.

²⁹ Alain. TOURAINE, *La société post-industrielle*, Paris, Denoël-Gonthier, 1969.

³⁰ Lilian MATHIEU, *L'espace des mouvements sociaux*, *op. cit.*

³¹ Charles TILLY, « The City and the Grassroots. A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements. By Manuel Castells », *Journal of Social History*, 1 décembre 1985, vol. 19, n° 2, pp. 373-374.

des groupes politiques, des partis ou des syndicats ne me semblait pas être la meilleure entrée.

C'est dans un petit monde politique que j'ai trouvé cette possibilité. Ce monde, c'est celui de l'autonomie politique. Située en dehors de l'échiquier politique, on l'apparente souvent à la catégorie d'ultra-gauche ou de gauche extra-parlementaire. La particularité des terrains choisis résidait dans l'utilisation du terme « communauté ». En effet, qu'est-ce qui peut le mieux échapper et lutter contre le temps institué de la société que celui de la communauté ? Nous nous sommes donc mis d'accord avec Salvador sur l'étude de trois communautés dans trois villes universitaires du Grand-Ouest : Caen, Rennes et Nantes. Ce choix correspondait à la congruence entre l'accessibilité au terrain lié à une certaine proximité géographique et aux facilités de se déplacer en autostop ou en bus, et à un point commun entre les trois terrains : le fait qu'ils se dotent d'espace commun en ayant recours à la location, ce qui suggère une volonté de se départir de la précarité temporelle des occupations illégales.

Par ailleurs, il est intéressant de noter que la qualité de la conflictualité fluctue entre les trois villes dans les différents cycles de contestation indépendamment des registres de mobilisation (lutttes de précaires, lutttes salariales, lutttes étudiantes) ce qui intuitivement m'a aiguillé sur l'idée que les causes de la mobilisation sont à chercher indépendamment des thèmes de mobilisation mais plutôt dans l'évolution des dispositifs répressifs d'une part, et dans la capacité de groupes minoritaires à être à l'initiative du débordement des organisations traditionnelles du mouvement social — la répression judiciaire déterminant conséquemment le quotidien des communautés. Enfin, dans ces trois villes se sont essayées des formes de composition avec les organisations syndicales afin de dépasser les clivages habituels et d'influer sur le calendrier des lutttes.

Si ce terrain a été rendu possible, c'est avant tout par une proximité avec ces communautés. Proximité théorique, mais également pratique. Leur rencontre autour de l'objet de cette thèse n'a d'ailleurs pas posé de problème. La question du temps, tous étaient d'accord pour se dire qu'ils ne la posaient qu'en creux et qu'elle présentait une aporie, là où les questions d'organisation et d'espace étaient déterminantes. Pour autant, il a fallu également donner des garanties de

sécurité tant ces acteurs sont sujets à la répression policière et judiciaire et sont une cible réelle des services de renseignement et de l'antiterrorisme français³².

Ces questions ont conduit à la construction d'une méthodologie adaptée et à de nouvelles discussions avec Salvador Juan. En m'intéressant à des « communautés », j'ai dû puiser davantage dans les techniques d'enquêtes de l'anthropologie à partir d'observations et de participation à la vie commune. D'un point de vue sociologique, des données manquent. Je ne donne aucun renseignement sociographique, si ce n'est en tendances, ni âge ni nom que l'anonymat n'aurait pas préservé tant ces communautés sont à la fois réduites et surveillées. J'ai procédé par entretien collectif pour anticiper même la restitution et éviter la personnalisation des réponses. J'ai par ailleurs pris en compte les référents culturels de la communauté. De la même manière qu'il serait problématique d'un point de vue anthropologique d'étudier une communauté exotique à partir de référents endotiques sauf à faire preuve d'ethnocentrisme, j'ai décidé d'utiliser leurs cadres théoriques comme marqueur de la façon dont la communauté se représente elle-même.

Du point de vue des techniques d'enquêtes mobilisées, et en dehors de l'enquête socio-historique, j'ai privilégié la pénétration « transparente » du milieu observé. Selon Salvador Juan, le degré d'immersion dans le milieu est constitutif du degré de *densité de sens* produit »³³. Ainsi j'ai au total trente-cinq jours accumulés à Nantes et vingt-deux à Rennes en trois ans, auxquelles s'ajoutent une insertion quasi-quotidienne à Caen. Salvador Juan rappelle qu'en fonction d'une immersion longue (observation transparente immergée) ou d'une immersion ponctuelle (immersion transparente flottante), le traitement des données diffère. Dans le cas de l'immersion caennaise, j'ai dû par la suite opérer un découpage analytique ultérieur des matériaux recueillis alors que pour les terrains Nantais et Rennais, j'ai capté, noté, des bribes d'observation en fonction des hypothèses. Si les terrains extérieurs n'ont pas été traité de la même façon que le terrain caennais, ce dernier a permis, chaque fois qu'une situation de

³² Simon LE ROULLEY et Julien LONG, « Terrorisme, violences politiques et maintien de l'ordre. L'ultragauche comme cible de la terreur instituée. », *Journal des Anthropologues*, 2018, n° 154-155, pp. 137-160.

³³ Salvador JUAN, *Méthodes de recherche en sciences sociohumaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 21

blocage apparaissait, d'aiguiller la prise d'information sur les premiers. Lors de ces phases d'observation, j'ai essayé de mener des entretiens individuels informels, la présence d'un micro rendant difficile la relation et, plus encore, affaiblissant la confiance tacite qui nous unissait. Je pense ainsi avoir retenu beaucoup plus d'éléments de cette manière par cet « off record » systématique. À Nantes, avec six personnes, à Rennes avec quatre, à Caen avec cinq. Dans chaque ville, j'ai maintenu un interlocuteur régulier qui me permettait de réactualiser des questions, de discuter de mes analyses de manière longitudinale.

J'ai également mené des entretiens collectifs de plus de trois heures, plus formalisés afin de confronter les bribes saisies dans les entretiens individuels aux observations et au regard collectif. Je me suis également rendu à différentes rencontres publiques (deux à Rennes, quatre à Nantes) dans lesquelles j'ai pu constater ou non une homologie entre le discours privé et le discours public. Dans le cas caennais, j'ai activement participé, longitudinalement depuis le début de l'enquête, à ces rencontres. Il pouvait s'agir de débats sur la répression policière (Rennes, Nantes), sur les transformations de la ville (Nantes), sur les luttes internationales (Nantes, Caen), sur la ZAD (Rennes). Mais j'ai également invité, à l'université de Caen, les acteurs enquêtés à venir produire un discours depuis une commande relative à cet objet de la thèse. Ainsi, le rennais sont venus parler de leur stratégie locative d'appropriation de l'espace et des effets temporels qu'elle pouvait avoir, séance de séminaire lors de laquelle un de mes enquêtés Nantais mais aussi des Caennais étaient présents dans la salle pour amener un contrepoint. Ces séjours de terrains ont aussi consisté en une collection d'archives (tracts, journaux, production littéraires des communautés, etc.) qui ont donné lieu à des analyses documentaires.

La surveillance et la répression policière et juridique qui s'abat sur mes enquêtés m'a donc conduit à opter pour des techniques d'enquêtes particulières, à un bricolage, depuis la méthodologie élaborée. Ces prises de parti méthodologique, j'en ai bien conscience, constituent une limite sociologique de ce travail. Mais il m'a semblé, en tant que scientifique, davantage éthique de privilégier la sécurité de mes terrains. Aussi, en partant de ces communautés et de leurs catégories, cela m'a permis de mettre à l'épreuve des catégories

classiques de la sociologie en tentant de dépasser un problème qui m'est apparu et qui a fondé la quatrième hypothèse : *la sociologie est très majoritairement une science de l'ordre visant le maintien des institutions et ne peut concourir qu'à la sauvegarde des institutions, qu'à interpréter le monde sans jamais le transformer*. C'est cette hypothèse qui tissa le fil rouge d'une première partie d'ordre méthodologique et épistémologique et qui, après le recueil des observations, donne lieu à l'écriture des parties suivantes. J'ai conscience du risque que pose cette hypothèse et des limites de cette partie. Mais en tant que science, la sociologie est prise dans des rapports sociaux, elle y est *engagée*. Se départir de l'engagement me semble être un voile qui masque mal ce que d'autres ont montré avant nous : l'inconscient étatique structure nos manières d'agir, de penser et de sentir. Mettre à l'épreuve les catégories du *penser* de la discipline m'a semblé alors la meilleure façon de faire preuve de scientificité : en les réfutant, principe scientifique premier, leur redonner leur caractère scientifique. Et si ce travail ne permet pas la révolution, s'assurer qu'*a minima* il fera penser et, dans le meilleur des cas qu'il engagera des discussions qui le dépassent. C'est pourquoi, à partir de maintenant, arrive le moment où la thèse commence à échapper au *je*, pour appartenir au *nous*.

Première partie :
Cadrage théorique et
méthodologique

« J'ai étudié, en dehors de tout système et sans parti pris, l'art des anciens et l'art des modernes. Je n'ai pas voulu plus imiter les uns que copier les autres. J'ai voulu tout simplement puiser dans l'entière connaissance de la tradition le sentiment raisonné et indépendant de ma propre individualité. »

Gustave Courbet

« Le refus a toujours constitué un rôle essentiel. Les saints, les ermites, mais aussi les intellectuels, le petit nombre d'hommes qui ont fait l'Histoire sont ceux qui ont dit non, et non les courtisans et les valets des cardinaux. »

Pier Paolo Pasolini

Chapitre 1 : Durkheim et Marx au fondement d'une sociologie de l'aliénation et de l'institution

La problématique du temps social intervient dès les origines de la sociologie. Cette thèse ne prétend donc pas au titre de championne de l'originalité. La question du temps social est en effet déjà présente dans les travaux de Marx et de Durkheim. Cette thèse s'y trouve donc en quelque sorte liée. Dans *Le temps des Sociétés*¹, Thomas Hirsch revient sur la façon dont les sociologues en France vont d'abord aborder l'étude du temps comme un phénomène institutionnel. Si nous reviendrons sur ces conceptions, nous ne les étayerons pas ici davantage : bien qu'il s'agissait au départ d'une entreprise que nous eussions espéré mener, la parution de cette étude fondamentale sur la question en 2016 nous a coupé l'herbe sous le pied.

Il y a, dans les sciences sociales et dans la science en général, une volonté d'innovation irréductible. Seulement, si ces innovations, ces découvertes sont rendues possibles, c'est qu'elles s'inscrivent dans une histoire, dans une épistémologie, qui offrent au jeune chercheur la possibilité de l'actualisation. Nombreuses sont les thèses, nombreux sont les ouvrages, à donner l'impression, en présentant les découvertes scientifiques, d'abolir l'histoire. Et on tombe parfois, à la lecture, dans le délire égotique du chercheur-missionnaire livrant sa découverte d'un nouveau monde. Et bien qu'il l'ait effectivement découvert, cette position demeure dominante et nie, en quelque sorte, la connaissance vécue, l'existence préalable à la découverte, bref : la raison d'être de la découverte.

Cette présentation de soi du chercheur, c'est le refus de s'inscrire dans une histoire. C'est le refus d'accepter qu'on n'existe en tant que chercheur qu'inscrit dans une histoire. Contre la fascination technocratique pour l'innovation, nous

¹ Thomas HIRSCH, *Le temps des sociétés*, op. cit.

préfèrons parler d'actualisation. Il s'agit donc, dans cette approche, d'inscrire la démarche scientifique dans l'histoire, l'histoire d'un champ – ce que l'on nomme l'état de l'art –, mais également l'histoire d'une discipline – la sociologie –, qui, comme toute histoire, est forgée de conflits entre des forces antagoniques.

C'est donc la première manière que nous aurons de questionner l'engagement. La façon dont le chercheur est engagé dans une histoire. Non pas passivement, mais en faisant des choix. Choix de cadrage théoriques, choix méthodologiques, choix d'objet, le chercheur est *pris* par l'histoire et, finalement, c'est une partie importante de ce qui déterminera sa perspective de recherche.

C'est pourquoi, dans ce chapitre, nous déroulerons, afin d'inscrire notre travail dans une histoire, les sociologies de Durkheim et de Marx en essayant de les présenter comme les fondements d'une sociologie de l'aliénation, ce qui nous permettra de préciser la façon dont nous avons choisi d'aborder le temps social qui, dans ces deux traditions se présente comme institué. Reprendre depuis cette racine, c'est aussi éclaircir le présent d'une guerre qui n'a pas totalement cessé : la liquidation du marxisme par les courants conservateurs de la sociologie auxquels le durkheimisme a pu servir de passerelle de gauche.

1.1 L'engagement sociologique.

Nous connaissons l'héritage de la pensée socialiste sur la constitution de la sociologie française². Plus généralement, elle s'inscrit dans le fil droit tracé par les Lumières. Dans son papier sur « La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale »³, Durkheim met en avant la base solide de la démarche scientifique de l'auteur : décrire les causes profondes qui établissent un système institutionnel, c'est-à-dire étudier la société telle qu'elle est, contre l'art qui se résout à penser abstraitement ce que la société devrait être.

² Salvador Juan le rappelle dans son dernier ouvrage sur la constitution de la sociologie durkheimienne et son héritage. Voir : Salvador JUAN, *L'école française de socioanthropologie*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2015, 304 p.

³ Émile DURKHEIM, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2002.

Montesquieu résout la synthèse entre science et art (attitude dont Durkheim se distanciera). C'est-à-dire qu'il assoit un certain jugement sur les systèmes institutionnels qui entrent le plus en harmonie avec une supposée nature humaine à partir de la description méthodique préalable des systèmes institutionnels existant.

Pour Durkheim, la science n'est donc pas affaire d'art politique. Néanmoins, elle peut produire des arguments qui permettent à la politique de s'en saisir. Tout comme le fera plus tard Max Weber, Durkheim oppose donc les deux termes de science et politique, *a priori*. Puisqu'au final, la science en révélant les « causes profondes qui échappent à la conscience »⁴ permet d'expliquer les déterminismes. N'en était-il pas de même du projet des Lumières ? La science n'avait-elle pas pour but, en approchant des faits naturels ou sociaux d'en déterminer les causes ? Et, finalement, n'a-t-elle pu permettre aux hommes de se défaire de prénotions attachant au divin le mouvement des êtres ? Faut-il oublier, également, que c'est cette même science qui par l'explication de faits que l'on croyait religieux, a permis aux hommes de délégitimer un pouvoir autoritaire fondé sur Dieu ; et de remettre ainsi en cause l'assignation des hommes à une position qui ne trouvait plus les fondements de sa légitimité ?

Durkheim n'est pas un être de raison pure. Il conçoit finalement la science sociale comme une méthode rigoureuse qui permet, dans les pas de Montesquieu, d'expliquer les causes des dérèglements institutionnels pour les régler et s'en prévenir. De ce point de vue, Durkheim prolonge l'idée de Comte qui cherchait à soigner les maux de la société, ce corps malade pour lequel il avait esquissé un *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*⁵.

Héritage teinté d'organicisme et d'évolutionnisme⁶, mais qui confirme la relation étroite qui unit, dans l'œuvre de Durkheim, la question scientifique et la question politique, relation consacrée par la sentence désormais célèbre :

« Mais de ce que nous nous proposons d'étudier la réalité, il ne s'ensuit pas que nous renoncions à l'améliorer : nous estimerions que nos

⁴ Émile DURKHEIM, « La conception matérialiste de l'histoire », *Revue philosophique*, 1897, XLIV, pp. 645-651.

⁵ Auguste COMTE, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.

⁶ Salvador JUAN, *Critique de la déraison évolutionniste: animalisation de l'homme et processus de « civilisation »*, Paris, Harmattan, 2006.

recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt purement spéculatif. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers : c'est, au contraire, pour nous mettre en état de mieux les résoudre »⁷.

Et c'est effectivement ce que Durkheim s'emploie à faire en exposant, dans la division du travail social, les ressorts sédimentés des inégalités économiques et la façon dont le droit contractuel les reproduit. La sociologie de Durkheim, si elle se revendique séparée de l'art, tient tout de même une fonction indirectement prescriptive. C'est ainsi que, dans son cours sur le socialisme, Durkheim réconcilie les deux termes opposés en expliquant que l'art politique fonctionne à l'instinct, ce qui est un allant de soi, mais que le problème survient quand l'instinct s'érige en méthode unique. Pour lui, « si la science est un moyen, elle n'est pas un but »⁸, mais en décrivant les causes profondes du désordre elle sert la politique, si tant est que la raison gouverne l'instinct, ou tout du moins que l'instinct fixe une fin en raison des analyses scientifiques.

Les choses sont beaucoup plus claires chez Karl Marx. Sa « sociologie »⁹ traverse différents champs. On y trouve une sociologie de la famille bourgeoise¹⁰, une sociologie du savoir et des idéologies¹¹, une sociologie du travail¹², une sociologie politique des institutions¹³, une sociologie des mouvements sociaux¹⁴ – voire même une géographie sociale –, une sociologie économique et de façon moins claire, une sociologie urbaine et une sociologie rurale¹⁵. On pourrait alourdir la liste révélant ainsi la tentation de l'absolu du matérialisme marxiste. « Marx n'est pas sociologue, mais il y a une sociologie

⁷ Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige. Grands textes », 2004, p. XXXVIII-XXXIX.

⁸ Émile DURKHEIM, *Le socialisme sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2002, p. 158.

⁹ Il est possible d'accepter l'utilisation anachronique du terme de sociologie pour parler d'une partie de l'approche philosophique de Marx, notamment de sa méthode, en se référant à ces deux ouvrages : Henri LEFEBVRE, *Sociologie de Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968. ; Jean-Pierre DURAND, *La Sociologie De Marx*, Paris, La Découverte, 1995.

¹⁰ Karl MARX, *Le Capital: critique de l'économie politique*, traduit par Joseph ROY, traduit par Erna COGNIOT, traduit par Catherine COHEN-SOLAL et traduit par Gilbert BADIA, Paris, France, Éditions Sociales, 1976, vol.3/, 871 p.

¹¹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968.

¹² Karl MARX, *Manuscrits de 1844 (économie politique et philosophie)*, Paris, Éditions Sociales, 1972 ; Karl MARX, *Le Capital, op. cit.*

¹³ Karl MARX, *La Guerre civile en France: 1871*, Paris, Éditions Sociales, 1972.

¹⁴ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Les luttes de classes en France (1848-1850) Suivi de Les journées de juin 1848*, Paris, Éditions sociales, 1946.

¹⁵ Voir à ce propos Henri LEFEBVRE, *La pensée marxiste et la ville.*, Tournai, Casterman, 1972.

dans le marxisme »¹⁶ bien qu'on ne puisse limiter cette œuvre à cette seule discipline. Il faut donc, pensons-nous, délimiter les contours de cette sociologie en mettant l'accent, comme pour la sociologie de Durkheim, sur la façon dont la démarche qui préside à la sociologie se fonde sur un engagement scientifique et politique.

Jeune hégélien de gauche, Marx a contribué à proposer une science – de l'histoire et de la société – qui rompt avec une philosophie métaphysique trop spéculative – comme Durkheim plus tard se proposera de le faire – et qui, comme il le formule dans ses *Thèses sur Feuerbach*¹⁷, vise non plus à interpréter, mais à transformer le monde. Les durkheimiens les plus orthodoxes y verraient là une contradiction fondamentale avec l'approche scientifique du père de la sociologie, à raison, si tant est qu'on limite l'étude à cette simple phrase. Car lorsque l'on étend l'analyse de la démarche marxiste aux autres travaux, c'est au final bien de science qu'il s'agit, et peut-être même d'une science capable de réflexivité sur la production scientifique. En s'intéressant à la division du travail manuel et intellectuel, Marx a démontré que la production des savoirs était accaparée par les dominants, et que ces derniers n'avaient pas d'intérêts à remettre en cause la division du travail qui leur permettait, parce que la science est le « pivot » de l'État moderne, de produire le seul savoir qui apparaît légitime. Marx ne nie pas que l'activité du scientifique, prise individuellement, puisse et doivent être désintéressée, mais la science pour lui n'est pas une fin, elle est un moyen visant une fin : l'application des résultats. En cela, elle devient politique, car l'orientation que l'on donne aux idées produites permet soit le tremblement du monde, soit sa paix religieuse. Pour lui ceci n'est pas un problème, bien au contraire. L'absence de motivation autre que les moyens pensés comme fins entraverait toute production de connaissances. Mais en montrant l'évidence – que toute science a des applications – il propose une sociologie du savoir et de l'idéologie qui permet de démystifier l'illusion de neutralité des producteurs d'idées en rendant visible les rapports de forces qui structurent le champ scientifique.

¹⁶ Henri LEFEBVRE, *Sociologie de Marx*, Seconde édition., Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 17.

¹⁷ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit.

Lorsque, par exemple, Marx explique le phénomène d'aliénation, il décrit l'expérience de l'écrasement des travailleurs¹⁸. Cette démarche descriptive et explicative est objective en ce sens où Marx isole des faits en dehors de ses propres intérêts, c'est-à-dire se distance d'une simple interprétation d'un phénomène pour peindre le vécu du travail ouvrier afin d'en déterminer, dans une méthode régressive-progressive¹⁹, les causes profondes qu'il trouve dans les rapports sociaux de production. La méthode de Marx part de ce qui est (analyse horizontale : le synchronique), rupture avec la métaphysique, et tente en remontant l'histoire de trouver les éléments explicatifs de cet état (analyse verticale : le diachronique). En la redescendant, il décrit les rapports de force en des moments historiques afin d'expliquer le présent (croisement des deux axes). Néanmoins, si la méthode est désintéressée, la démarche scientifique ne l'est pas, puisqu'elle vise à montrer les formes dissimulées d'une domination qui apparaît naturelle, mais qui se fonde sociohistoriquement. La science rejoint alors l'action, bien qu'initialement séparées. En révélant les contradictions du présent par l'histoire des antagonismes du passé, Marx propose *in fine* une théorie, appuyée empiriquement, de l'injustice sociale à des fins de mise en acte.

Les deux approches se fondent donc sur l'exigence de scientificité. Elles s'engagent contre la philosophie en s'armant d'analyses factuelles explicatives. Mais elles s'engagent également en ce qu'elles montrent historiquement les fondements d'une domination qui s'établit, lorsque l'on se débarrasse de nos prénotions, non pas de façon naturelle, mais socialement.

L'engagement des deux auteurs en science et par la science peut donc s'entendre comme une forme de commun. Et ce commun est thématique (division du travail, la propriété et le droit, les solidarités, la religion, l'économie, les besoins), mais, comme il a été déjà esquissé, également méthodologique. Nous avons évoqué la méthode régressive-progressive rebaptisée par Lefebvre, mais qu'en est-il de Durkheim ? Rappelons d'abord que Marx s'intéressait à l'activité humaine dans le capitalisme concurrentiel, la façon dont l'homme se

¹⁸ Karl MARX, *Manuscrits de 1844 (économie politique et philosophie)*, *op. cit.*

¹⁹ Publicisée par Sartre, la méthode régressive-progressive doit sa paternité à Henri Lefebvre. Mais Lefebvre lui-même maintient que, contre ceux qui ne voient pas l'aspect sociologique de l'œuvre de Marx, c'est bien celui-ci qui mis en place en premier lieu cette méthode. Voir : Henri LEFEBVRE, « Perspectives de la Sociologie Rurale », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1953, vol. 14, pp. 122-140.

réalise dans cette activité et s'y perd et comment le produit semble se retourner contre lui comme quelque chose d'extérieur :

« La puissance sociale, c'est-à-dire la force productive décuplée qui naît de la coopération des divers individus conditionnée par la division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme leur propre puissance conjuguée, parce que cette coopération elle-même n'est pas volontaire, mais naturelle ; elle leur apparaît au contraire comme une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent ni d'où elle vient ni où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer et qui, à l'inverse, parcourt maintenant une série particulière de phases et de stades de développement, si indépendante de la volonté et de la marche de l'humanité qu'elle dirige en vérité cette volonté et cette marche de l'humanité »²⁰.

Ce déterminisme fondé sur l'histoire des sociétés nous le retrouvons également chez Durkheim. Pour lui nous devons nécessairement trouver « la cause déterminante d'un fait social [...] parmi les faits sociaux antécédents, et non parmi les états de la conscience individuelle »²¹. Car à la manière de Marx et d'Auguste Comte, Durkheim repère cette illusion d'un ordre naturel qui reproduirait les déterminismes sociaux en laissant des produits humains, les institutions, s'autonomiser :

« On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler institution, toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité ; la sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement »²².

« Or, si cette puissance de coercition externe s'affirme avec netteté dans les cas des résistances, c'est qu'elle existe, quoique inconsciente, dans les cas contraires. Nous sommes alors dupes d'une illusion qui nous fait croire que nous avons élaboré nous-mêmes ce qui s'est imposé à nous du dehors. Mais, si la complaisance avec laquelle nous nous y laissons aller masque la poussée subie, elle ne la supprime pas. C'est ainsi que l'air ne laisse pas d'être pesant quoique nous n'en sentions plus le poids. Alors même que nous avons spontanément collaboré, pour notre part, à l'émotion commune, l'impression que nous avons ressentie est tout autre que celle que nous eussions éprouvée si nous avions été seul »²³.

On peut donc admettre que Durkheim serait tombé en accord avec la proposition de Marx lorsque celui-ci explique que « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience »²⁴. Pourtant, Durkheim ne semble pas trouver

²⁰ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 6-7.

²¹ Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 109.

²² *Ibid.*, p. XXII.

²³ *Ibid.*, p. 6-7.

²⁴ Karl MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1957, p. 4.

satisfaisante la sociologie de Marx malgré ces quelques points communs que nous avons soulevés. La contradiction est-elle méthodologique ou s'ancre-t-elle ailleurs ? Marx n'ayant pas connu Durkheim, seul ce dernier peut nous répondre. Dans une note critique sur un ouvrage de Labriola qu'il intitule « Sur la conception matérialiste de l'histoire », Durkheim affirme son accord partiel avec la méthode marxiste :

« Nous croyons féconde cette idée que la vie sociale doit s'expliquer, non par la conception que s'en font ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent à la conscience : et nous pensons aussi que ces causes doivent être recherchées principalement dans la manière dont sont groupés les individus associés. C'est même, nous semble-t-il, à cette condition, et à cette condition seulement, que l'histoire peut devenir une science et que la sociologie, par conséquent, peut exister »²⁵.

Plus loin dans le texte, Durkheim rejette à la fois les conclusions de Marx, mais plus encore son influence, expliquant être arrivé à ces conclusions avant d'avoir connu Marx²⁶, car pour lui le conflit de classe, bien que Durkheim reconnaisse les inégalités sociales, n'a rien à voir avec la dynamique des structures sociales. On pourrait imaginer que Durkheim rejette ici la sociologie de Marx comme science de l'action si on ne tenait pas compte des liens établis par ce premier entre la science et l'art politique. C'est qu'au fond, ce qui dérange Durkheim n'est point d'ordre scientifique. Et c'est peut-être ce qui explique aussi son déni déclaré concernant sa connaissance de l'auteur allemand.

C'est effectivement que, d'après moi, les limites du commun entre Durkheim et Marx sont essentiellement présentes dans les fins que la science comme moyen pourraient permettre d'ouvrir et qui tiennent, non pas uniquement à ces virtualités, mais bien plutôt aux fins morales, politiques et extrascientifiques, qui président même à la démarche scientifique.

Jean Duvignaud²⁷, durkheimien, rappelait que le concept d'anomie de Durkheim était piégé dans une froideur qui empêchait le sociologue de voir son

²⁵ Émile DURKHEIM, « La conception matérialiste de l'histoire », *op. cit.*

²⁶ Il faudrait creuser, mais on peut émettre l'hypothèse qu'à ce moment Durkheim n'est pas tout à fait sincère étant donné qu'il est parti dès 1886 en Allemagne, qu'il a fréquenté Jaurès, qu'il s'est très tôt intéressé aux écrits sur le socialisme, et que le Manifeste avait déjà fait grand bruit dans les milieux socialistes. D'après moi il s'agit bien plus d'une façon de se distancier de ce que ces analyses issues de la sociologie de Marx impliquent politiquement.

²⁷ Jean DUVIGNAUD, *L'anomie: hérésie et subversion*, Paris, France, Éditions Anthropos, 1973, 184 p.

potentiel vivant et créateur. Pour lui, le sociologue qui aura les yeux rivés sur l'ordre social n'y verra que des irrégularités statistiques, tandis que celui qui s'intéressera au changement y verra un moment critique permettant, peut-être, dans une suspension historique, d'incarner le passage d'un type de société à un autre²⁸. Et il est alors étrange d'apercevoir le conflit d'analyses qui jaillit de cette proposition : Durkheim comme Marx se sont intéressés aux révolutions de 1848 et 1871, mais leurs analyses diffèrent alors largement.

Durkheim rejette de façon virulente les inégalités héréditaires inscrites dans le droit contractuel. Il est socialiste. Néanmoins, il maintient l'idée d'une hiérarchie sociale qui serait, en quelque sorte, soumise à l'adage socialiste « de chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins ». Pour lui, nous ne naissons pas tous égaux, et cette inégalité est en grande partie produite par la propriété privée qui se reproduit par le droit et maintient les inégalités, notamment en matière d'éducation²⁹.

Pour autant, et paradoxalement, alors que Durkheim offre une pensée du fait social qui guide nos manières d'agir, de penser et de sentir, il conserve, lorsque cela sert ses fins politiques, une approche quelque peu naturaliste du social :

« Certains, il est vrai, ont pensé que cette pression morale deviendrait inutile du jour où la situation économique cesserait d'être transmise héréditairement. [...]. Tout le monde sentira spontanément que les choses sont comme elles doivent être. Il n'est effectivement pas douteux que, plus on se rapprochera de cette égalité idéale, moins aussi la contrainte sociale sera nécessaire. Mais ce n'est qu'une question de degré. Car il y aura toujours une hérédité qui subsistera, c'est celle des dons naturels. L'intelligence, le goût, la valeur scientifique, artistique, littéraire, industrielle, le courage, l'habileté manuelle sont des forces que chacun de nous reçoit en naissant, comme le propriétaire-né reçoit son capital, comme le noble, autrefois, recevait son titre et sa fonction. Il faudra donc encore une discipline morale pour faire accepter de ceux que la nature a le moins

²⁸ Nous avons discuté de ce point lors d'un débat avec Salvador Juan durant le Festival International de Sociologie de 2015 à Epinal. Certes, chez Durkheim, la transgression joue un rôle dans le changement social. Mais d'après moi, il s'agit d'un changement en ordre, qui suggère que les institutions s'adaptent, mais jamais elles ne doivent chuter pour être remplacées par des nouvelles. La critique durkheimienne s'appuie sur une conception inégalitaire des capacités des acteurs qui confèrent aux « médecins de la société » le rôle historique du changement social. Voir : Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 70-75.

²⁹ Émile DURKHEIM, *Education et sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

favorisés la moindre situation qu'ils doivent au hasard de leur naissance »³⁰.

C'est ce qui conduit Durkheim à produire une pensée qui, contre l'idéal révolutionnaire de Marx qui souhaite défaire les institutions et faire dépérir l'État pour lui substituer des institutions décentralisées³¹, cherche au contraire le maintien des institutions garantes de la morale qui permettent de contenir les désirs et de restreindre les aspirations des plus basses classes tout en régulant les inégalités pour ne pas qu'elles deviennent insupportables : c'est-à-dire que la coercition doit être respectée et non crainte, être juste moralement même si elle ne l'est pas économiquement. L'analyse de Durkheim conduit donc à un tout autre art que celui de Marx. Pour ce dernier, les révolutions de 1848 et 1871 étaient les signes d'une conscience de classe qui laissait présager la fin prochaine de la domination et l'avènement du communisme. Pour Durkheim, ces soulèvements furent au contraire des moments anoniques, des dérèglements institutionnels ne permettant plus à la société d'exercer son action coercitive, bien que désirable³² :

« Seulement, quand la société est troublée, que ce soit par une crise douloureuse ou par d'heureuses, mais trop soudaines transformations, elle est provisoirement incapable d'exercer cette action ; et voilà d'où viennent ces brusques ascensions de la courbe des suicides dont nous avons, plus haut, établi l'existence »³³.

La limite au commun entre Durkheim et Marx tient donc d'après moi plus aux caractères extrascientifiques de leurs travaux qu'aux fondements méthodologiques³⁴. Et il nous semble que c'est justement parce que l'on peut trouver un commun, tant dans la nécessaire approche historique des faits que dans la relation entre science et art (politique) ou encore dans la méfiance vis-à-vis des idéologies, que l'on peut expliquer comment d'anciens marxistes vont trouver dans la sociologie durkheimienne et contre le dogmatisme du parti une nouvelle approche politique et scientifique de l'État et du *Capital*, en intégrant

³⁰ Émile DURKHEIM, *Le suicide*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1991.

³¹ Karl MARX, *La Guerre civile en France*, *op. cit.*

³² Il faut rappeler peut-être à nouveau que pour Durkheim, « en même temps que les institutions s'imposent à nous, nous y tenons ; elles nous obligent et nous les aimons » Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. XX-XXI.

³³ Émile DURKHEIM, *Le suicide*, *op. cit.*, p. 280.

³⁴ Si Marx ne produit d'analyses proprement empirique que dans le *Capital*, il pose des principes qui guident la recherche, c'est-à-dire des règles de la méthode.

leur engagement politique aux dimensions d'un engagement constitutif de la sociologie.

1.2 Du temps comme institution chez Durkheim et ses continuateurs

La question du temps social, chez les deux auteurs, est liée à l'importance qu'ils accordent au travail, à sa division, et à l'organisation sociale. Pour autant, il ne s'agira pas ici de montrer les différences entre les conceptions de la division du travail, mais plutôt la façon dont on peut tirer une communauté d'approche quant à l'explication de l'institution du temps social à partir de deux entrées pourtant antagoniques.

La division du travail, pour Durkheim comme pour Marx, peut générer des solidarités. Pour Durkheim, on le sait, la modernité est caractérisée par le passage des solidarités mécaniques aux solidarités organiques. La spécialisation permet de créer une interdépendance entre les individus. La cohésion sociale est rendue possible par cette interdépendance sur le plan matériel, et par les institutions et la morale sur le plan immatériel. Ainsi pour Durkheim, la densité morale d'une société est ce qui témoigne de sa richesse. Les représentations collectives traduisent donc l'état d'une société. Pour Durkheim, si la division du travail permet effectivement de garantir sur le plan matériel l'unité entre les individus, elle n'est pas le fait premier, celui qui expliquerait les autres phénomènes. Cette perspective l'éloigne du marxisme. Nombreux sont les sociologues à s'y joindre pour critiquer la perspective marxiste en rejetant la détermination du social par les rapports de production. Qu'est-ce qui détermine donc en première instance le rapprochement des hommes ? Et si les liens entre les hommes semblent pouvoir être expliquée par l'extériorité du social et son influence directe sur l'individu, quel est « le caractère des liens qui existent entre les membres du

groupe social, les causes qui les poussent à se rapprocher »³⁵, nous demandons-nous avec Georges Kagan ?

Car c'est bien l'histoire de la poule ou de l'œuf qui interroge la discipline naissante au XIXe siècle. Par quoi peut-on expliquer le social ? Rappelons-nous que pour Rousseau, ce sont les passions qui ont poussé des individus esseulés à se faire êtres sociaux, communauté de vie et de sens : « Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère, qui leur ont arraché les premières voix »³⁶. Quand pour Marx, c'est la nécessité à dominer la nature, puis à s'émanciper de ses contraintes, par le travail de la matière et la domination de l'environnement naturel, qui a conduit à la formation de groupes sociaux.

C'est contre le matérialisme historique que Durkheim installera la sociologie dans l'étude des faits religieux³⁷. Durkheim voit dans la société – et plus particulièrement dans la socialisation – une double fonction : la régulation et l'intégration³⁸. S'intéressant aux faits de nature institutionnelle, Durkheim va étendre la définition classique de l'institution entendue comme une forme juridique et politique organisée et spatialisée garantissant l'ordre à une définition dynamique par laquelle l'institution correspond tout à la fois à cette définition classique mais également à l'ensemble des habitudes, des normes, des conduites marquées par une fréquence statistique d'apparition et cristallisée dans les représentations collectives. La société, par l'intermédiaire des institutions et des groupes sociaux intègre les individus par une mise en cohérence des passions permettant, dans l'hétérogénéité sociale liée à la modernité et à la montée de l'individualisme, de lier des individus par un tissu de pratiques et de valeurs communément partagées au sein d'un même genre de vie. La société doit également réguler les passions infinies des êtres humains puisque, selon Durkheim, l'être humain comme être de besoins ne saurait trouver en lui-même

³⁵ M. Georges KAGAN, « DURKHEIM ET MARX », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1938, vol. 24, n° 3, pp. 233-244.

³⁶ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2002, p. 11.

³⁷ Emile DURKHEIM, *Lettres à Marcel Mauss*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 71.

³⁸ Philippe BESNARD, *L'anomie: ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

suffisamment de ressources subjectives pour raisonner son désir inextinguible. Alors, il faut bien que cette raison s'impose à lui de l'extérieur et régule ses passions afin que celles-ci ne se révèlent morbides. Pour Durkheim en effet, l'illimitation des désirs entraînerait les individus dans l'éternelle insatisfaction générant ainsi frustrations et peines pouvant les conduire au suicide : « la régulation passe par l'existence de passions socialement adaptées pour chacun suivant la place occupée dans cette hiérarchie »³⁹ explique Philippe Steiner. L'institution première serait donc pour lui le symbolique et c'est dans ce qu'il établit être la forme la plus simple de religion, le totémisme, qu'il tentera de montrer la complexité du social : « En effet, de plus en plus, les travaux des historiens et des sociologues ont tendance à se rencontrer sur ce point : les principales manifestations sociales ont commencé par être de nature religieuse »⁴⁰.

Si le contenu des études de Durkheim sur les phénomènes religieux n'a pas de rapport direct à notre objet, il est important en ce que ces travaux commencés par Durkheim et son équipe dans *l'Année Sociologique* posent un geste sociologique et philosophique déterminant pour l'histoire des sciences humaines. L'étude du religieux permet en effet à Durkheim d'affirmer l'autonomie du social sur les individus d'une part, et d'autre part d'affirmer par la suite que les sociétés sont porteuses d'un temps qui s'impose de manière extérieure et impérative aux individus et dont la racine serait religieuse⁴¹. À partir de ses recherches sur l'affaiblissement et la permanence de la conscience collective, il ouvrira des pistes de travail sur la fonction sociale des fêtes comme traduction religieuse des rythmes dont se dote une société. Pour Durkheim on le sait, « ce n'est pas mon temps qui est ainsi organisé » mais « c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation » – et « cela seul suffit déjà à faire entrevoir qu'une telle organisation doit être collective »⁴². La dimension sacrée des rythmes sociaux permettrait ainsi de percevoir le temps comme un phénomène collectif loin des conceptions

³⁹ Philippe STEINER, *L'école Durkheimienne et l'économie: sociologie, religion et connaissance*, Genève, Droz librairie, 2005, p. 42.

⁴⁰ Émile DURKHEIM, « Ce que devrait être la sociologie générale », *L'année sociologique*, 1998, vol. 48, n° 1, p. 74.

⁴¹ Thomas HIRSCH, *Le temps des sociétés*, op. cit., p. 50.

⁴² Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.

philosophiques bergsonniennes du phénomène temporel. Le temps pris comme une institution a donc une fonction d'intégration sociale. Néanmoins, appuyé par les travaux fondamentaux d'Henri Hubert sur les rythmes dans les sociétés primitives, Durkheim et ses continuateurs vont établir que les sociétés se dotent de dispositifs afin de « régler » les comportements, les fêtes, les mœurs sur cette représentation du temps, permettant à cette institution de se reproduire : « Un calendrier exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité »⁴³. Si Durkheim aborde la question des rythmes et du temps depuis l'étude du sacré, c'est davantage Hubert et Mauss qui creuseront l'hypothèse du temps institué, c'est-à-dire d'une origine sociale de la représentation du temps : « En religion et en magie, constate H. Hubert, le calendrier n'est pas un instrument de mesure. C'est lui qui, à l'inverse, rythme le temps »⁴⁴.

Henri Hubert abordera la représentation du temps par l'étude du rituel en pointant la fonction reproductive du sacré des fêtes et cérémonies. En remarquant que ces rituels s'articulent sur un espace et un temps sacré, il présentera le temps religieux comme « une sorte de système de rangement du monde »⁴⁵. Hubert part d'une opposition première entre le temps « normal » et le temps sacré. Si cette opposition fonde la démarche du chercheur, c'est qu'il repère des « anomalies, que présente, en général, le décompte du temps dans la religion »⁴⁶. Les fêtes ont donc pour effet d'après lui de briser les durées abstraites en introduisant dans le continu (temps normal) du discontinu en permettant, par la temporalité du sacré, de reproduire cette continuité. Plus encore, ces « dates critiques » encadrent des séquences du temps les rendant imperméables. Le temps sacré décrit par Hubert serait donc le négatif du temps normal lui permettant de se fonder ne positivité structurante. Remarquant que les calendriers se fondent sur des conventions sociales, il en vient alors à affirmer que le temps ne se limite donc pas à une durée, c'est-à-dire ne peut s'étudier sous le signe du quantitatif mais qu'il est finalement plein de qualités et, que celle-ci

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Michel LALLEMENT, « Une antinomie durkheimienne... et au-delà », *Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines*, 2 juin 2008, n° 8.

⁴⁵ Gilles PRONOVOST (dir.), *Sociologie du temps*, Bruxelles / Paris, De Boeck Université, 1996.

⁴⁶ Henri HUBERT, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, Paris, Imprimerie Nationale, 1905.

sont sociales. Ceci le conduit dans un premier temps à valider son hypothèse d'une distinction entre le temps « normal » et le sacré, le second venant intervenir qualitativement sur le premier. Pourtant, prenant à rebours cette hypothèse, Hubert insistera par la suite dans son texte sur l'origine proprement sociale de la notion de temps qui apparaîtrait par agrégation des individus comme un phénomène irréductible à la somme des parties.

Le temps existerait donc d'abord comme un produit social produit par effervescence collective, comme le sacré chez Durkheim. Les discontinuités calendaires seraient ainsi la marque de cette origine sociale du temps et, finalement, ce qui apparaît à la conscience comme le temps « normal », quantitatif, ne serait que « le produit historique d'un travail d'abstraction » qui se fonderait « à partir de cette notion qualitative »⁴⁷. Le temps apparaît alors comme la mise en ordonnancement du monde selon des exigences sociales et non l'inverse, comme il en est de l'espace : « Pour qui s'occupe de la magie et de la religion, celles des catégories qui s'imposent le plus à l'attention, sont celles de temps et d'espace »⁴⁸. Si le temps « normal » est produit collectivement et historiquement, reste à interroger les séquences temporelles particulières qui viennent briser la continuité et créer *des catégories de temps*. En effet, l'étude de ces séquences particulières a permis aux durkheimiens de montrer la dimension proprement sociale du temps, en partant des particularismes. Seulement, ils ne les ont pas pour autant abandonné au nom d'une étude uniquement focalisée sur le plan général. En effet, si le temps est l'institution permettant l'ordonnancement d'un monde, il peut exister en elle des représentations différentes en fonction des groupes sociaux.

C'est ce qu'entreprend Maurice Halbwachs sans pour autant sortir de l'étude des consciences collectives « puisque c'est le seul moyen, pour nous, de rester dans un temps réel, assez continu pour qu'une pensée puisse en parcourir toutes les parties »⁴⁹.

⁴⁷ Thomas HIRSCH, *Le temps des sociétés*, op. cit., p. 59.

⁴⁸ Marcel MAUSS, *Œuvres*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 29.

⁴⁹ Maurice HALBWACHS, *La mémoire collective et le temps*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2006, p. 5.

Marchant dans les traces de Durkheim, Hubert et Mauss, Halbwachs interroge alors les conflits temporels en fonction des groupes et de leurs intérêts respectifs en contrevenant à l'idée d'un temps universel neutre :

« Nous avons dit qu'il faut distinguer un certain nombre de temps collectifs, autant qu'il y a de groupes séparés. Nous ne pouvons méconnaître cependant que la vie sociale dans son ensemble et dans toutes ses parties s'écoule dans un temps qui est divisé en années, mois, jours, heures. [...] Or, précisément, parce que ces groupes sont séparés l'un de l'autre, que chacun d'eux a son mouvement propre, et que les hommes individuels passent cependant de l'un à l'autre, les divisions du temps doivent être partout assez uniformes. Il doit toujours être possible, quand on est dans un premier groupe, de prévoir à quel moment on entrera dans un second, ce moment se référant bien entendu au temps du second. Mais quand on est dans le premier, on est dans le temps du premier, non dans le temps du second. C'est le problème qui se pose à un voyageur qui doit aller à l'étranger et qui ne dispose pour mesurer le temps que des horloges de son pays. Il sera assuré cependant de ne pas manquer son train, si l'heure est la même dans tous les pays, ou s'il y a entre les heures des divers pays un tableau de correspondance.

Dirons-nous, alors, qu'il y a bien un temps unique et universel auquel se réfèrent toutes les sociétés, dont les divisions s'imposent à tous les groupes et que ce branle commun, transmis à toutes les régions du monde social, rétablit entre elles les communications et rapports que leurs barrières mutuelles tendraient à empêcher ? Mais d'abord la correspondance entre les divisions du temps dans plusieurs sociétés voisines est beaucoup moins exacte que lorsqu'il s'agit d'horaires internationaux de chemins de fer. Cela s'explique d'ailleurs par le fait que les exigences des divers groupes à cet égard ne sont pas les mêmes »⁵⁰.

Cette position de Halbwachs témoigne de ce que Michel Lallement présente comme une « antinomie durkheimienne » qui se fonde d'une part sur la tendance à appréhender le temps sous l'angle de sa dimension collective et de l'autre sur la pluralité des « temps sociaux »⁵¹. En montrant la façon dont le temps institué se reproduit non depuis une institution unique mais depuis des institutions multiples (Famille, École, Travail, etc.), la sociologie de Halbwachs offre à la discipline la possibilité d'un raisonnement dialectique sur le problème du temps mais également un regard stratégique sur les institutions productrices de temps.

C'est depuis cette antinomie que la dialectique sociologique de Georges Gurvitch installe ses recherches sur le phénomène temporel. Si la qualité première de Gurvitch ne fut pas la limpidité de ses écrits, on retiendra néanmoins

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Michel LALLEMENT, « Une antinomie durkheimienne... et au-delà », *op. cit.*

qu'il a tenté de complexifier la question du temps en sociologie en l'abordant dans une sociologie différentielle qui révèle une hétérogénéité de temps sociaux. Pour lui il n'y a pas du temps, mais des temps. Une première différence s'établit alors entre les temps macrosociaux et microsociaux permettant d'aborder les dynamiques sociales globales et les comportements individuels. Si, avouons-le, nous avons encore du mal à intégrer la multiplicité des temps sociaux de Gurvitch à notre cadre théorique, c'est qu'elle nous semble difficilement opérante méthodologiquement tant les « paliers en profondeur »⁵² offrent de portes d'entrées au phénomènes temporels. Mais l'intérêt que l'on y trouvera réside dans l'importation à la problématique macrosociologique du temps des dynamiques révolutionnaires, des ruptures et des conflits dans les rôles sociaux ; et d'une réflexion sur les temps propres à des « groupements particuliers (bandes, manifestations, équipes sportives, groupements de parenté, associations, etc.), dans leur durée, leurs rythmes, les dispersion et leur orientation »⁵³. Par ailleurs, Gurvitch n'abandonne pas non plus le poids des classes sociales et de leurs représentations et vécus du temps. Il faudra cependant attendre un nouveau dépassement pour que la question du temps soit prise à bras le corps par la tradition française grâce aux travaux de William Grossin qui permettra à la sociologie des temps sociaux de se doter d'une méthodologie et de techniques d'enquêtes, faisant passer la question du temps d'un aspect-d'un-objet à un objet en soi.

William Grossin mènera en ce sens deux études majeures, la première, plus classique sur le temps de travail⁵⁴, la seconde sur les temps de la vie quotidienne⁵⁵. Ses travaux se prolongeront dans des initiatives collectives comme la revue *Temporalistes* qui aura pour suite une autre revue : *Temporalités*. Pour le sociologie, « toute classification scientifique regroupe en catégorie des êtres spécifiques par références à des caractéristiques communes. Les temps en ont une, c'est leur irréversibilité. Ajoutons, pour bon nombre d'entre eux, la fugacité. À partir de là, il faudrait les différencier, ce qu'on ne fait

⁵² Georges GURVITCH, *La multiplicité de temps sociaux*, Paris, France, Centre de documentation universitaire, 1958.

⁵³ Gilles PRONOVOST (dir.), *Sociologie du temps*, op. cit., p. 23.

⁵⁴ William GROSSIN, *Le Travail et le temps*, Paris, Anthropos, 1969.

⁵⁵ William. GROSSIN, *Les temps de la vie quotidienne*, Paris - La Haye, Mouton, 1974.

pas d'ordinaire »⁵⁶. Poursuivant les brèches ouvertes par les durkheimiens et Georges Gurvitch sur la multiplicité des temps sociaux, il ne perd pas de vue pour autant la façon dont le temps *apparaît comme homogène aux individus* :

« puisque le temps reconnu est produit par un phénomène physique, ou du moins, puisque le phénomène physique manifeste la réalité, l'hypothèse selon laquelle d'autres phénomènes produisent aussi des temps dont les qualités sont différentes, est au moins soutenable »⁵⁷.

La question du temps « physique » ou tout du moins mesuré comme temps objectif est ainsi directement questionné depuis d'une part le temps vécu, d'autre part le temps institué par la collectivité. Les travaux de Grossin sur le monde du travail vont par exemple le conduire à interroger de façon radicale la dimension coercitive du temps, en montrant comment, au sein du travail, le temps peut à la fois être enfermé (circonscrit à un espace et donc à des usages du temps dans cet espace), enfermant (organisé de manière à circonscrire et mesurer les usages du temps dans le temps) mais également un « milieu » de ruses, de perruques dirait De Certeau⁵⁸, permettant aux travailleurs de travailler ces catégories ou, dans une moindre mesure, de subjectiver l'objectivité du temps contraint en valorisant le temps libre. La dialectique de Grossin le conduit en outre à parler de cultures temporelles (propres à des milieux temporels) pouvant entrer en lutte pour l'hégémonie.

La tradition sociologique française s'est ainsi saisie de la question du temps (social) en la confrontant dialectiquement à la question des temps (sociaux). Forte de son métissage épistémologique (sciences des religions, sociologie durkheimienne, sociologie américaine) elle a progressivement développé un champ de recherche spécifique qui, s'il est relativement dominé dans le champ des études en sciences sociales, a conduit à quelques ouvrages de synthèse désormais classiques⁵⁹. L'idée selon laquelle le temps social, force impérative et coercitive, s'imposerait à travers d'autres institutions permet en outre de déterminer un plan d'étude. Néanmoins, comme souvent dans la sociologie durkheimienne – mis-à-part peut-être chez Gurvitch – il manque pensons-nous

⁵⁶ William GROSSIN, « Le temps, c'est la vie », *Temporalistes*, 1992, n° 21, pp. 7-11.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. Les arts de faire*, Paris, France, Gallimard, 1990.

⁵⁹ Gilles PRONOVOST (dir.), *Sociologie du temps, op. cit.* ; Roger SUE, *Temps et ordre social, op. cit.*

l'analyse des antagonismes sociaux qui sont à l'origine de ces phénomènes. Par ailleurs, si Hallwachs a largement contribué à l'étude du temps social en décentralisant l'objet temps au prisme d'autres institutions, il a également ouvert un champ de possibilité tellement vaste qu'il apparaît difficile d'aborder le temps social sur un plan général devant l'ampleur des études possibles sur la production temporelle de telle ou telle institution. En contrepoint, la tradition marxiste semble avoir apporté des éléments à la fois théoriques et méthodologiques permettant d'articuler à l'étude des formes figées les résistances à l'institutionnalisation en privilégiant des champs « englobants » en fonction des périodes historiques (modes de production). Mais avant d'aller plus loin dans cette voie, et dans l'optique de rendre recevable cette proposition, il convient à présent d'établir les articulations épistémologiques entre la tradition institutionnaliste des durkheimiens et la tradition marxiste.

1.3 Dialectique matérialiste et institutionnalisme

Nous avons, au début de ce chapitre, tenté préalablement d'établir des liens entre Durkheim et Marx du point de vue d'un geste de l'engagement contre une philosophie spéculative – ce geste nous ayant conduit par la suite à dessiner des rapports entre la conception du social chez les deux auteurs et son extériorité aux consciences individuelles. S'il est vrai que Marx eut baigné dans sa jeunesse dans une conception hégélienne de l'aliénation (*Entfremdung*) comme extériorisation (*Entäusserung*)⁶⁰, les travaux de Feuerbach⁶¹ selon lesquels la religion serait le monde abstrait et illusoire dans lequel l'homme projette son essence vont modifier ce concept chez l'auteur du *Capital* qui va l'étendre à l'étude de l'ensemble des abstractions, religieuses ou non. En effet, pour lui la religion comme image inversée du monde, c'est-à-dire comme phénomène humain apparaissant sous une forme extra-humaine et guidant par la suite les conduites fonctionne de manière identique à toute idéologie. L'idéologie est alors comprise comme un ensemble de représentations abstraites par lesquelles

⁶⁰ Franck FISCHBACH, « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *Revue germanique internationale*, 30 octobre 2008, n° 8, pp. 93-112.

⁶¹ Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1992.

les hommes se donnent à voir leur activité. À l'inverse de Feuerbach, il proposera avec Engels que l'homme produit le religieux, et non l'inverse. La tâche de la critique sociale doit alors être de mettre à jour les mystifications, les fétiches, depuis leur lieu d'apparition, c'est-à-dire depuis l'activité humaine au moment où elle apparaît. N'est-ce pas là cette idée selon laquelle Durkheim a mené ses recherches sur les formes élémentaires de la vie religieuse ? Oui. Et Non.

En effet, on accuse souvent Marx d'avoir une conception évolutionniste de l'histoire en ce que pour lui l'histoire permet d'établir la vérité, la philosophie de rétablir la conscience de la vérité. Néanmoins, la perspective marxiste, si elle est historique, nous semble moins évolutionniste que la perspective durkheimienne. La démarche durkheimienne en cherchant l'origine de la religion intimait l'idée que les suivantes y soient liées, sans doute sous l'influence de l'idée de dynamique sociale chère à Comte. Marx, au contraire, identifie des bifurcations, des discontinuités liées aux rapports antagoniques qu'entretiennent les groupements d'individus en des périodes historiques (ou des contextes géographiques) données. Il s'agit donc d'étudier ces stades de développement situés des groupements humains pour comprendre, depuis leurs antagonismes, la succession de ces stades non comme un processus évolutif « naturel » mais bien comme expression de rapports de productions. C'est en cela qu'intervient, pour déterminer ces stades particuliers, la notion de mode de production permettant d'identifier des types de sociétés depuis les activités humaines. En effet, pour Marx, si l'étude des abstractions est inévitable en ce qu'elles conditionnent, quoique d'une manière paradoxale, les consciences individuelles, elles sont d'abord produites par les hommes eux-mêmes depuis les rapports qu'ils entretiennent entre eux et avec la nature. Le mode de production est alors à considérer comme le résultat de la relation entre les forces productives et les rapports de production. Les forces productives, n'en déplaisent au marxisme stalinisé, n'ont rien à voir conceptuellement avec le prolétariat mais désignent les capacités des individus, à une époque donnée, de produire – c'est-à-dire de transformer la nature. Les rapports de production sont quant eux à définir comme le positionnement de groupes d'individus par rapport aux moyens de production – c'est-à-dire comme le rapport depuis lequel des individus se représentent des intérêts communs et font classe sociale. Le mode de production enfin ne doit pas être considéré comme l'homogénéité des forces productives et

des rapports de production, car plusieurs rapports de production peuvent y exister et entrer en lutte depuis les classes sociales qui les supportent. C'est depuis l'étude des modes de production (communisme primitif, patriarcal, esclavagiste, féodal, capitaliste, socialiste) que Marx décide d'étudier les formes d'exploitation et d'aliénation particulières, mais également les formes de socialisation spécifiques et leurs effets.

En étudiant cette activité des hommes, leur lutte dans, avec et contre la nature par le travail, la dialectique matérialiste analyse donc à la fois l'activité humaine, son organisation, mais également l'environnement modifié que produisent les hommes. La dimension spatiale devient alors primordiale. L'analyse doit ensuite prendre en compte les instruments techniques. Seulement, elle ne peut l'atteindre en profondeur qu'en étudiant non seulement les objets mais également l'emploi qui en est fait, c'est-à-dire la division du travail comme condition d'usage des techniques qui peut à la fois être directement liée à ces techniques mais également s'en autonomiser. Les trois termes espaces, techniques et division du travail social établissent les bases de l'étude pour la dialectique matérialiste. Mais ces trois facteurs étant dynamiques, ils ne peuvent s'étudier autrement qu'en les appréhendant de manière diachronique.

La dimension historique, comme chez Durkheim, est donc essentielle afin de saisir les enjeux de ces transformations. En effet, partant de l'activité humaine, Marx identifie ces transformations des forces productives à des besoins nouveaux. Néanmoins, au cours de l'histoire, il observera des transformations qui ne sont pas directement liées à *la recherche collective du bonheur* mais à des intérêts particuliers. C'est alors que l'on retrouve l'intérêt d'étudier les rapports de production et la façon dont le besoin général va se trouver capturé et travesti par des intérêts particuliers, entraînant du même coup une étude approfondie des valeurs spécifiques à chaque groupe social afin d'identifier la façon dont *un besoin particulier* s'institue comme *le besoin général*. Les institutions juridiques et politiques, de même que les idéologies et les fétiches, Marx les désigne sous le nom de superstructure – le terme « institution » renvoyant à une philosophie du Droit qu'il tente de dépasser.

La philosophie de l'Histoire de Marx s'appuie sur une critique de la philosophie du Droit de Hegel. Mais elle produit pourtant une sociologie

institutionnaliste. En critiquant la définition de l'État comme concept séparé et autonomisé des causes sociales qui concourent à sa production, il montre la façon dont l'institution des rapports de production a conduit à la stabilisation d'une forme sociale servant leur reproduction et apparaissant comme objective. La critique de la religion mène en effet Marx à une critique des formes sociales abstraites aux effets concrets – et en particulier à la critique de l'État dans le mode de production capitaliste. Notons tout de même qu'il y relie, notamment dans *L'Idéologie Allemande*, une série d'institutions nommées comme telles (la famille, l'école, le mariage). En effet, n'étudier que les rapports de production et les forces productives ne permettrait que d'établir un tableau synchronique. La profondeur diachronique de la dialectique matérialiste intervient par l'étude de la superstructure qui codifie et travesti les activités et les rapports humains, notamment en transposant les *appropriations* dans le régime de la propriété privée ou de la loi, c'est-à-dire en légalisant un tour de force. En un sens, pourrait-on dire avec Lefebvre, ce que Marx établit c'est une lecture synchronique des rapports de production et des forces productives qui s'énonce toujours au passé là où l'idéologie et les institutions actualisent le mode de production et par là, en déterminent le devenir – notamment par la capacité de la classe dominante à objectiver par le droit sa subjectivité de classe. La science marxienne vise donc à appréhender les idéologies et les institutions juridico-politique depuis les conditions matérielles de leur apparition.

À proprement parler donc, chez Marx, la définition de l'institution l'ancre dans la superstructure comme déterminée en première instance par l'infrastructure avant d'agir sur celle-ci. C'est que l'institution reste définitoirement entendue au sens de la philosophie du droit et peine à s'entendre dans un sens appréhendable par la sociologie. On ne pourrait en vouloir à Marx qui n'a pu lire Durkheim ou Mauss. En effet, le terme institution apparaît principalement avec l'État moderne et se rattache d'abord à l'État et ses fonctions spécialisées. Les sociologues vont alors lui donner une définition extensive selon laquelle l'institution serait relative aux produits de la régulation sociale d'une part (normes, habitudes, droit) et aux instances spécialisées de normalisation (famille, éducation, travail, etc.). En ce cas, une attention socioanthropologique à l'institution dans l'œuvre de Marx, à partir d'une définition sociologique de l'institution, nous conduirait aisément à la repérer là

où elle n'est pas énoncée comme telle. Les descriptions sociohistoriques minutieuses dans *Le Capital* par exemple donnent à voir non seulement le processus par lequel se transforme la division du travail dans le passage de la manufacture à l'usine, mais la façon dont elle est instituée par la bourgeoisie et depuis l'État par un appareillage juridico-politique. La dialectique marxiste peut donc conduire à une dynamique de l'institution comme passage d'une forme non encore stabilisée à une forme instituée. Mais il montre également l'institution de représentations sociales, depuis l'activité qui se reproduit à partir d'elle. Toujours dans *Le Capital*, Marx montre également la façon dont l'École s'institue à partir de (contre-)maîtres aux fonctions disciplinaires bien plus que pédagogiques et dont l'objectif est de se soustraire à la socialisation familiale par le modèle entrepreneurial permettant de déterminer les conduites des enfants en fonction des impératifs de la fabrique.

Nous avons montré la façon dont la puissance extérieure du social apparaissait chez Durkheim et chez Marx dans la première section de ce chapitre. Mais à définition proche d'un même phénomène, que Durkheim nomme institution, un autre terme est employé par Marx. Ce concept c'est celui d'aliénation, rejeté par le structuralisme et le marxisme stalinisé. Il est pourtant intéressant pour le sociologue tant il permet, chez Marx, de pointer la façon dont s'instituent, c'est-à-dire s'extraient de la pratique sociale, des formes sociales participant à la configuration des représentations sociales. En quoi ? Car ce concept donne à voir une mise en acte de la dialectique matérialiste sur l'étude des processus d'institution :

« La division du travail donne lieu aux illusions idéologiques. C'est en effet à partir du moment où, dans la division du travail, apparaît le travail intellectuel en voie de spécialisation, que la conscience (l'individu conscient) s'affranchit du réel, s'imagine qu'elle est autre chose que la conscience du monde humain (de la pratique sociale) et s'élance vers les nuées idéologiques. Cette illusion accompagne les autres phénomènes sociaux ; elle s'en distingue, mais ne peut s'en séparer. Elle agit sur eux. Les fétiches idéologiques, les abstractions réalisées, prennent aussi une sorte de vie indépendante et objective, notamment dans les religions, dans les morales, dans les métaphysiques. Les fétiches interviennent dans l'histoire, dans la vie de la formation économique-sociale ; ils en deviennent, à travers l'action des individus et des classes, des facteurs actifs, essentiels en apparence, subordonnés en fait. Ainsi se détermine

sociologiquement, en tant que processus humain échappant aux hommes, ce que nous avons nommé philosophiquement l'aliénation »⁶².

Cette synthèse sociologique opérée par Lefebvre nous semble particulièrement intéressante en ce qu'elle vise à ouvrir au sociologue l'étude de l'aliénation comme phénomène social, c'est-à-dire comme dynamique institutionnelle. Le problème qui demeure alors pour nous, fondés au durkheimisme, reste l'incompatibilité apparente entre deux présupposés scientifiques : l'institution comme fait conditionnant la division du travail, la division du travail comme fait déterminant l'institution. En réalité, nous pensons que cette incompatibilité repose essentiellement sur le problème « définitoire » de l'institution dans la tradition durkheimienne et dans la tradition marxiste. La définition dynamique de l'institution conduirait en revanche à considérer la division du travail elle-même comme une institution, au sens où l'activité combinée des êtres générerait un ensemble d'habitudes, de conduites, de normes sociales (définition large de l'institution) qui par la suite seraient codifiées, règlementée par une puissance extérieure (institutions juridico-politiques). Par ailleurs, l'aliénation comme processus également dynamique trouvant sa nature par et dans l'activité mais également au-delà⁶³ conduirait à l'étudier par la sociologie de Marx de la même manière que l'institutionnalisme durkheimien conduirait à étudier l'institution. C'est peut-être d'ailleurs ce qui conduit Marx à comparer le modèle de la fabrique et son organisation au modèle étatique de l'armée et du commandement militaire. Ou comment lire institutionnellement un processus que d'autres ont présenté économiquement. Enfin, s'écharper sur le « fait premier » comme l'ont longtemps fait les sociologues empêche selon nous d'aborder pleinement le problème du temps social. Si, à la manière des durkheimiens, on établit que le temps social s'institue en fonction d'un ensemble de croyances venant réguler les usages, nous avons finalement chez Marx la même intuition à partir de la division du travail social qui réglerait les rythmes. La question méthodologique n'est donc pas tant de savoir si la religion est première ou non, mais de considérer depuis des faits observables (pratiques) et des données recevables (discours) le processus par lequel une forme sociale stabilisée se cristallise et participe de la reproduction des pratiques et discours.

⁶² Henri LEFEBVRE, *Le marxisme...*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1965, p. 72.

⁶³ Karl MARX, *Manuscrits de 1844 (économie politique et philosophie)*, op. cit.

Partant, l'apport principal de Marx concernant l'étude de l'institution du temps social tient en sa méthode historique permettant d'identifier les conflits d'*appropriations* depuis lesquels s'affrontent des représentations de l'activité humaine, son espace et son rythme. D'abord, l'étude de la succession des modes de production va conduire Marx à identifier une spécificité du mode de production capitaliste. La révolution opérée par la bourgeoisie va modifier les modes de reproduction sociale. À la reproduction traditionnelle de l'aristocratie, la position économique du bourgeois l'oblige continuellement, pour assurer sa position, à maintenir ou accroître son capital. Ce qui se traduit sur le marché par la capacité d'innovation – c'est-à-dire de spéculation sur le devenir – en termes de matériaux, de conditions d'exploitation et d'organisation des forces productives, et de production d'idées et de cadres juridiques venant valider ces intérêts. Là où le changement était l'ennemi de la reproduction, c'est au contraire le changement et la maîtrise de ce changement qui reproduit les rapports de production au sein du capitalisme. L'appropriation, par laquelle une classe a extrait de la communauté les moyens de production, produit cependant une invariance structurelle entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas la propriété des moyens de production. Les seconds étant dépendant des premiers, se voient contraint de vendre leur force de travail, ou plutôt, pour respecter les mots de Marx, leur temps de force de travail en l'échange d'un salaire. Ce rapport de dépossession, depuis lequel se fonde l'aliénation de soi, en soi et au monde, s'étend au-delà du travail et parcourt l'ensemble de la vie, celle-ci devenant tributaire des impératifs économiques⁶⁴. La mesure de la valeur repose donc sur la mesure du temps de travail nécessaire à la production. Les appareils juridico-politiques participent de la normalisation de ce rapport de dépossession de l'activité et des conditions de son accomplissement, et conduit la bourgeoisie à s'appropriier également les moyens de production des connaissances et des règles de la vie sociale. L'étude des aliénations et de leur institution comme « apparence naturelle » qui vient guider « la marche de l'humanité » s'inscrit donc dans une étude de différents champs d'activités humaines en gardant comme point nodal la division du travail social, celle-ci devant être entendue aussi bien comme le rapport qui lie antagoniquement les propriétaires et les ouvriers, mais également les producteurs intellectuels et les autres. La

⁶⁴ Nous reviendrons plus précisément sur ce point dans le chapitre 5.

dépendance au rapport salarial conduit les prolétaires dès lors à organiser leur vie en fonction du travail, depuis le temps de travail. Ils acquièrent par l'aliénation au travail ce que d'autres ont attribué à la rationalisation⁶⁵ : un emploi du temps.

C'est ainsi que l'Etat moderne, depuis la nécessité économique pour la bourgeoisie de mesurer le temps de travail de l'ouvrier transformera le temps en outil de mesure. Sans entrer dans le détail de cette séquence de l'histoire du temps social que nous traiterons dans la seconde partie, notons que l'apport de Marx fut également de montrer comment la mesure de l'activité, la division technique du travail et son encadrement temporel légal par l'appareil juridique-politique, ont fait de l'horloge l'invention technique qui a permis, avec le moulin, le plein développement de l'industrialisation capitaliste⁶⁶.

Enfin, la nécessaire circulation des marchandises, vise à homogénéiser le temps sur le territoire. Le capital vise donc à tendre à la circulation des capitaux sans temps dédié proprement à cette circulation, comme il est rappelé dans Le Manifeste du Parti Communiste, tant et si bien que l'économie vise à mettre en place une domination de l'espace sur le temps.

La dialectique matérialiste appelle donc à considérer l'institution du temps social par une étude sociohistorique de la division du travail social, des conditions juridico-politiques et de l'organisation spatiale de la production. Mise en tension avec l'institutionnalisme durkheimien, cela nous conduira nécessairement à présenter dans l'histoire sociale les procès d'institution du temps social à partir d'une lecture à la fois des formes sociales abstraites qui déterminent la conscience, mais également des activités concrètes et des rapports conflictuels qui explique les transformations du temps social. Il s'agira donc, partant de notre question de départ, d'établir une problématisation sociohistorique selon une méthode régressive-progressive en essayant, à chaque période, de décrire ensemble des processus institutionnels et la distribution des activités qui déterminent l'émergence d'un temps social spécifique aux périodes étudiées. Cette approche génétique, si elle ne vise pas à établir des lois, cherchera

⁶⁵ Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme: suivi d'autres essais*, Paris, Gallimard, 2004.

⁶⁶ Karl MARX, « Lettre à Friedrich Engels, 18 Janvier 1863. ».

à *expliquer* le présent. Depuis la question du temps social, c'est un prisme de champs qui s'ouvrira et qui visera à ne pas cantonner le traitement de la question uniquement au travail ou au loisir.

On pourrait alors reprocher à cette approche durkheim-marxiste d'ouvrir des perspectives trop larges ou d'avoir une vocation totalisante. Nous considérons qu'il s'agit plutôt d'évoquer historiquement et sociologiquement les conditions de transformation du temps social afin de saisir au mieux, à partir de nos différentes enquêtes, les transformations en cours. Si nous ne chercherons pas à reproduire dans le contexte actuel des analyses qui furent efficaces en d'autres périodes, nous préférons *comprendre* le geste méthodologique qui a rendu les analyses des deux auteurs si importantes en leurs temps tout en mesurant ce qui peut nous sembler aporétique.

Chapitre 2 : Une sociologie de la destitution

Si l'approche durkheim-marxiste défendue précédemment nous permet, historiquement, de situer l'institution du temps social et ses transformations, une telle étude, seule et isolée, n'aurait que peu d'intérêt pour la science d'une part, pour la société civile d'autre part. Pour la science, car quoique d'une autre manière, elle fut déjà réalisée. Que l'on songe aux travaux d'Edward P. Thompson à qui l'on doit l'intuition de ce travail, mais plus récemment à Jonathan Martineau qui, durant la rédaction de cette thèse nous a fait la mauvaise surprise de publier un ouvrage sur l'aliénation temporelle en régime capitaliste⁶⁷. Sans épuiser cet objet, Martineau nous a tout à la fois contenté – il est toujours appréciable de voir qu'une idée que l'on porte soit défendue brillamment par un autre – et dans le même temps relativement déprimé – il est de ces moments où l'on se dit que le travail que l'on mène depuis plusieurs années n'a dès lors plus de sens... Il nous a donc fallu d'une part assumer que la lecture historique et les références théoriques n'étaient pas directement les mêmes, et que les prismes par lequel nous tentons de cerner le problème étaient eux aussi différents. Surtout, et sans doute du fait de l'engagement du chercheur, il n'a pour nous jamais été question de produire un travail se focalisant uniquement sur la dimension instituée du temps social. Si cette histoire nous semble pertinente, avons-nous dit précédemment, c'est qu'elle permet de fixer le cadre actuel propice à l'étude synchronique.

En effet, ce qui nous intéresse, au-delà d'une démonstration de l'aliénation au temps institué, c'est d'établir les conditions de possibilité présente d'un dépassement de cette aliénation depuis nos terrains de recherche. Prenant acte qu'une sociologie de l'institué trouverait ses limites dans la négation de l'instituant, fut-il minoritaire, nous essaierons ensuite dans cette construction d'une perspective et d'une approche méthodologique d'y articuler une

⁶⁷ Jonathan MARTINEAU, *L'ère du temps*, *op. cit.*

sociologie de la destitution qu'il nous faudra définir, de l'émancipation qu'il nous faudra assumer.

De la même manière que la notion d'institution n'appartenait pas au vocabulaire de Marx, le concept de destitution semble étranger à la sociologie. C'est que ce concept est d'abord philosophique, et l'on connaît l'attitude que les sociologues sont fondés à avoir face à la philosophie. Dans ce chapitre nous essaierons de défendre ce concept de destitution. Non pas en tant que concept, mais en tant qu'objet. Il s'agira de montrer en quoi, pour penser l'institution de manière dynamique il est intéressant au-delà des trois termes instituant-institutionnalisation-institué, de penser la destitution comme le mouvement par lequel des individus désertent, et cherchent à produire du sens non nécessairement contre l'institué, mais en dehors.

Cette sociologie de la destitution puise donc nécessairement dans la philosophie et cherche à participer de la construction d'une sociologie de l'émancipation. Nous commencerons donc d'abord par présenter ce concept philosophique afin de le cerner et de le penser comme un concept applicable à la sociologie à partir d'une critique de la dialectique institué-instituant-institutionnalisation formulée dans les travaux de René Lourau, Cornelius Castoriadis et Toni Negri. Nous présenterons ensuite en quoi il nous semble intéressant pour construire une sociologie de l'émancipation. Enfin, nous essaierons de repérer, toujours au regard de la sociologie de l'institué de Marx et Durkheim, les traces potentielles d'une sociologie de la destitution à partir de l'œuvre philosophique de Giorgio Agamben.

2.1 La dialectique institué/instituant et le temps

Si la sociologie de Durkheim s'est d'abord construite comme une science des institutions, le durkheimisme tendit à n'être principalement jusqu'à l'après-guerre qu'une science de l'institué. S'il est vrai comme le montre Salvador Juan que le père de la sociologie française témoigne d'un intérêt pour la négativité de cet ordre – s'intéressant notamment aux mouvements sociaux au sein de

l'enseignement⁶⁸ –, reste que le concept d'institution, demeure cerné entre d'une part une définition de l'institution comme la contrainte extérieure des sédimentations historiques, faisant disparaître les acteurs et leur rôle dans le changement social puisqu'ils recevraient ces institutions toutes faites, et d'autre part une approche anglo-saxonne confinant l'institution à une structure juridique sociétale à étudier en décortiquant sa trame organisationnelle et la façon dont elles seraient le produit d'interactions. Dans ces débats, l'institutionnalisme durkheimien orientera largement la sociologie française. À l'institution entendue comme la forme sociale abstraite s'imposant concrètement aux individus par la socialisation visant à intégrer les individus et par les dispositifs de régulation (les deux fonctions de l'institution pour Durkheim), Mauss étendra le concept en pointant la fonction symbolique productrice et reproductrice de représentations sociale. Après-guerre, ce qui sera reproché au concept, notamment par Georges Gurvitch, c'est d'être devenu trop large et trop étroit, rendant la notion confuse – confusion imputée au glissement de sens opéré par les anglo-saxons confondant institution, structure, organisation, etc⁶⁹. Il faudra attendre que la pensée révolutionnaire s'emploie à considérer la notion pour qu'elle soit à nouveau mise au travail dans le monde académique. Ces penseurs révolutionnaires du milieu de XXe siècle vont opposer à la définition statique et extérieure de l'institution une approche dynamique et conflictuelle. Le premier travail important fut celui de Paul Cardan⁷⁰, autrement connu sous le nom de Cornélius Castoriadis.

Pour Castoriadis en effet, l'institution doit être entendue comme la dynamique opposant sa forme cristallisée (l'institué) et sa négation en mouvement (l'instituant). Contre une orthodoxie marxiste identifiant la dynamogénie des sociétés à la lutte des classes, Castoriadis caractérise ce mouvement – le *social-historique* – comme le conflit entre l'institué et l'instituant les mettant en lutte pour l'institution d'un imaginaire social. En effet, pour Castoriadis, c'est dans cet imaginaire social qu'une « société doit chercher

⁶⁸ Salvador JUAN, « Durkheim, pères de la sociologie des mouvements sociaux », in *Engagements et Sciences Sociales. Histoires, paradigmes et formes d'engagement*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2017.

⁶⁹ Georges GURVITCH, *La Vocation actuelle de la sociologie. Tome 2*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

⁷⁰ Paul CARDAN, « Marxisme et théorie révolutionnaire », *Socialisme ou Barbarie*, 1964, n° 36, pp. 1-25.

le complément essentiel à son ordre »⁷¹. L'opération consiste à inverser la dialectique marxiste selon laquelle les facteurs réels acquerraient une dimension imaginaire permettant leur reproduction en partant du principe selon lequel, au contraire, l'imaginaire social serait « un investissement initial du monde et de soi-même par la société avec un sens qui n'est pas discuté par les facteurs réels puisque c'est plutôt lui qui confère à ces facteurs réels telle importance et telle place dans l'univers que se constitue la société »⁷². Ce que Castoriadis pointe, ce n'est pas uniquement la téléologie marxiste, mais également la réduction sociologique de l'institution à sa fonction réelle. L'institution en ce sens n'a pas uniquement pour fonction de réguler par punition ou d'intégrer par le droit, elle a également vocation à imposer une communauté de sens, à lier les individus, à totaliser les fragments socio-humains *i.e* les « brouillards de singularités » pour user d'un vocabulaire deleuzien.

Si l'imaginaire social est alors le principe au cœur de la dynamogénie des sociétés, ce n'est pas tant une lutte entre des classes – bien qu'elle existe et soit essentielle pour Castoriadis – ni une lutte *pour* le pouvoir *par* l'occupation de fonctions instituées – qu'elles soient conservatrices, réformistes ou révolutionnaires – mais *d'abord* une lutte pour instituer l'imaginaire social, pour produire le sens. Cette lutte, c'est celle entre un imaginaire social institué et un imaginaire social instituant. Ce dernier peut être considéré comme larvaire ou comme « surgissement », produit d'un collectif anonyme créant de nouvelles significations. En ce sens le mouvement de l'instituant contraint l'institué (ordre établi) à s'altérer pour se reproduire, quand il ne s'auto-altère pas dans une forme d'inertie. Si ce conflit est inépuisable c'est qu'il existe un imaginaire radical, au sens d'un imaginaire premier à dimension individuelle (psychologique) et à dimension collective (social). Ceci renvoie à la définition que Castoriadis peut donner de l'autonomie non comme autogouvernement des sujets par eux même (imaginaire radical individuel) mais comme capacité des sociétés à déterminer elles-mêmes leur hétéronomie en *gardant prise* sur leurs institutions.

⁷¹ Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 179.

⁷² *Ibid.*

Le social-historique doit donc être pris comme un « flux perpétuel d'auto-altération – et ne peut être qu'en se donnant des figures « stables » par où il se rend visible, et visible pour lui-même aussi [...] ; la figure stable est ici l'institution »⁷³. S'attaquant à la problématique du temps, Castoriadis nous indique que l'institution du temps est double : institution explicite et institution implicite du temps. Prenant l'exemple du capitalisme, l'institution explicite du temps pourrait s'identifier à la mesure, à un temps arithmétisé, et l'institution implicite (imaginaire) à l'idée d'un progrès infini, c'est-à-dire capturé par la science. Ces deux dimensions indissociables ne traduisent pas directement selon lui l'effectivité de la temporalité capitaliste. Il convient donc de préciser deux dimensions permettant de saisir le temps social institué : le temps identitaire qui est « le temps comme temps de repérage, ou temps-repère et des repères » et le temps institué comme imaginaire qui « est le temps de la signification, ou temps significatif »⁷⁴. Ce que Castoriadis nous aide à penser, c'est donc que le temps doit être abordé de la même manière que l'institution, en tant qu'institution, en se référant à sa fonction régulatrice mais également en étudiant ce qu'il produit de sens *en* fonction des modes d'être de la société. Se pose alors la question, si nous percevons assez bien la façon dont le temps institué peut s'aborder, de savoir comment nous pourrions interroger les instituants temporels ?

Pour ce faire, nous pourrions reprendre le principe d'auto-altération. Nous nous dirions alors que la temporalité d'une société s'altère avec l'ensemble de la trame institutionnelle. Mais il nous semble manquer quelque chose dans cette approche de l'instituant proposée par Castoriadis. En effet, il ne faut pas oublier que ce qu'essaie de théoriser Castoriadis, c'est une nouvelle approche de la question révolutionnaire : « Une activité révolutionnaire ne redeviendra possible que lorsqu'une reconstruction idéologique radicale pourra rencontrer un mouvement social réel », disait-il déjà en 1967 dans une circulaire adressée aux abonnés de *Socialisme ou Barbarie*. Cette conception nouvelle qu'il rassemble dans les pages de *l'institution imaginaire de la société* semble être conçue comme une rupture avec l'idée de rupture. Lorsqu'il développe l'idée d'instituant et d'imagination radicale, il ne la présente positivement qu'en ce

⁷³ *Ibid.*, p. 283.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 288.

qu'elle altère l'institué par son mouvement d'intégration. Ceci nous semble-t-il occulter un principe fondamental : bien que Castoriadis le regrette, il y a des imaginaires instituant incompatibles avec l'institué, punis, bannis, exclus, comme un rejet organique pour filer la métaphore durkheimienne. Si le social-historique est ce processus d'auto-altération, la science sociale en l'étudiant ne rencontre-t-elle pas le risque d'oublier les « collectifs anonymes » qui n'ont pu altérer l'institué sinon à coup de pierre face à des chars ? Bien que Castoriadis aient ouvert des voies nouvelles pour aborder la question de l'institution en général, et l'institution du temps en particulier, nous nous trouvons ici dans une impasse qu'un autre cantonnier nous aidera à débayer.

Reprenant la dialectique de l'institué et de l'instituant, René Lourau *sociologisera* davantage cette conception de l'institution en s'intéressant plus profondément à l'instituant. Dans sa thèse, publiée sous forme d'ouvrage, Lourau part des écrits de Paul Cardan (alias Castoriadis) et tente de résorber l'opposition entre Marx et le philosophe. Si pour lui l'institution est un concept dynamique reposant sur le conflit de l'institué et de l'instituant, il proposera de parler d'institutionnalisation plutôt que d'auto-altération pour décrire le phénomène par lequel l'instituant est digéré par l'institué. L'institution, toute institution, peut donc être considérée, dans sa dynamique interne institué/instituant, comme la distance qui sépare la division technique du travail et la division sociale du travail⁷⁵. Ainsi, ces deux secteurs qui sont étudiés par le marxisme ne deviennent pertinent dans les relations qui les unissent que par la mise en place de l'étude de cette « distance » qui trouve sa forme dans l'imaginaire social.

Partant de la dialectique hégélienne, Lourau définit l'institué comme l'ordre établi, le système normatif, c'est-à-dire le moment de l'universel, ce qui, déjà-là, s'impose aux sujets comme un donné naturel. La négation de cet ordre, c'est l'instituant qui correspond aux forces motrices, au moment du particulier. La lutte entre ces deux aspects débouche sur le dépassement des oppositions et

⁷⁵ René LOURAU, *L'analyse institutionnelle*, Paris, France, Éditions de Minuit, impr. 1970, 1970, p. 93.

René LOURAU, « Analyse institutionnelle et question politique », *L'Homme et la société*, 1973, vol. 29, no 1, p. 32-33.

1-Mode d'action institutionnelles : toute pratique dont les effets, sinon les intentions ou l'accompagnement idéologique, s'intègrent dans le fonctionnement de l'institué ou le renforcent tout en s'opposant apparemment à lui ; aussi bien les actions « légales » que les actions tolérées selon la conjoncture politique générale, même s'il s'agit du programme d'une organisation oppositionnelle, ou de la fondation d'une association nouvelle sous le signe du changement.

[...]

2 - mode d'action anti-institutionnelle : ce mode recouvre au moins deux modes stratégiquement convergents mais tactiquement différents (stratégie et tactique : encore une distinction à verser au dossier du vocabulaire politique institué, en compagnie des distinctions entre centre et périphérie, ou entre réformisme et révolutionarisme)

3 - mode d'action non-institutionnelle v. de l'illégalité clandestine à l'illégalité manifeste, et des manifestations violentes à la lutte armée. Mais aussi des formes de lutte officiellement institutionnalisées, mais en fait débordant des limites juridiques - ou quasi-juridiques imposées par l'institutionnalisation. Exemple : la grève dite « sauvage », par rapport à la grève institutionnelle déclarée par un syndicat « responsable » et terminée sur l'ordre de ce même syndicat. Ou encore, l'autre cas de grève « sauvage », non seulement déclenchée sans mot-d'ordre syndical, mais aussi en dehors de la législation du travail, lorsque les syndicats sont interdits et, avec eux, le droit de grève.

[...] L'illégalité clandestine (par exemple les avortements clandestins) et la lutte armée sont plus nettement non-institutionnelles que l'illégalité manifeste (par exemple, la propagande par le fait, ou les avortements publics sous une législation anti-avortement) ou que les manifestations de rue violentes : l'illégalité manifeste et les manifestations violentes font partie des actions exemplaires ou symboliques, plus proches de l'action contre-institutionnelle.

Mais ici aussi, la frontière est parfois difficile à établir, entre la violence exemplaire d'une occupation des lieux de travail par les travailleurs, et la violence symbolique de la guérilla urbaine non armée, destinée à « révéler » la « répression policière ».

Enfin, on peut inclure dans le mode d'action non-institutionnelle un phénomène aussi massif que massivement négligé par les sociologues : la non-participation, l'absentéisme, la défection, la désertion et toutes les autres formes de refus de l'institution qui consistent à la nier en l'abandonnant d'une manière ou d'une autre, en affaiblissant par conséquent le consensus sans lequel, littéralement, elle se vide.

[...]

4 - mode d'action contre-institutionnelle : à partir de la notion relativement récente de contre-institution, apparue dans le vocabulaire de la contre-culture, des mouvements communautaires modernes (héritiers de mouvements beaucoup plus anciens et d'une tendance révolutionnaire proche du millénarisme), l'idée d'action contre-institutionnelle s'introduit dans l'analyse institutionnelle pour caractériser des expériences de vie collective qui sont une critique en acte du système. À la différence de l'action non-institutionnelle qui rejette non seulement la voie institutionnelle officielle mais ne pose pas directement le problème d'une pratique nouvelle (« anticipatrice », ou « critique » ou « utopique »), l'action contre-institutionnelle pose une alternative pratique, une exigence de désertion des institutions actuelles et de mise à l'épreuve *hic et nunc* des idées qui alimentent la critique révolutionnaire. En ce sens, il y a toujours un ailleurs pour le déserteur.

donne lieu à l'institutionnalisation, c'est-à-dire à une altération singulière, ce qu'il nomme l'effet Mühlmann :

« L'effet Mühlmann, habituellement décrit en termes de « récupération » ou « d'intégration », désigne le processus par lequel des forces sociales ou marginales, ou minoritaires, ou anomiques (ou les trois à la fois) prennent forme, sont reconnues par l'ensemble du système des formes sociales déjà là. L'institué accepte l'instituant lorsqu'il peut l'intégrer, *c'est-à-dire le rendre équivalent aux formes déjà existantes* »⁷⁶.

Jusque-là, rien de bien plus original que chez Castoriadis. Mais Lourau tente de préciser les modes d'action instituants et la façon dont ils se définissent négativement par rapport à l'institué (voir encadré).

Lourau classe ces modes d'action en quatre types. Néanmoins, le deuxième type (mode d'action anti-institutionnelle) englobe le troisième (mode d'action non-institutionnelle) et le quatrième (mode d'action contre-institutionnelle). Le premier type correspond au mode d'action toléré par l'institué, opérant dans les voies légales juridiquement et admises moralement. Pour ce qui est des modes d'action anti-institutionnelles, ces actions se déclineront soit en action non-

⁷⁶ René LOURAU, « Analyse institutionnelle et question politique », *L'Homme et la société*, 1973, vol. 29, n° 1, p. 25.

institutionnelles, soit en action contre-institutionnelles en fonction des choix tactiques ou stratégiques. Si ces deux modes d'action nous intéressent, c'est que l'on a montré la façon dont le temps social était institué et correspondait à l'institué. Se pose alors la question de l'action des forces instituant sur la temporalité. En effet, on pourrait situer temporellement l'action contre-institutionnelle comme l'institution d'une temporalité nouvelle, celle de l'en-dehors, cherchant depuis ces expériences de ceux qu'il appelle des « déserteurs » à s'éprouver de façon périphérique. L'action non-institutionnelle serait alors le recours à la voie illégale et rencontrerait son impasse dans son inscription dans la temporalité instituée et son incapacité à se décaler de celle-ci. L'hypothèse que nous pouvons construire à partir de cette typologie, c'est que la transformation radicale de la société doit s'appuyer sur ces trois perspectives, ce que nous développerons dans la troisième partie à partir de notre terrain de recherche.

Mais Lourau s'il pose le problème du point de vue de l'action, de l'instituant, ne précise pas les types d'individus ni les mécanismes permettant la compréhension du recours à ces modes d'action et nous pourrions, par provocation, lui reprocher un certain durkheimisme : il pense encore depuis l'institué. De la même manière, ne peut-on se poser la question de la pertinence de la catégorie « non-institutionnelle » ? En effet, dans la dialectique louraldienne, l'instituant est le négatif de l'institué mais s'il y a désertion, quelle est nature de cette désertion ? Doit-on la confondre avec l'absentéisme (passivité) ou est-ce un geste individuel ou collectif ? En d'autres termes, pour parler comme les sociologues de l'ordre, doit-on admettre que ces pratiques anti-institutionnelles sont le fait d'individus anomique, redonnant aux subjectivités humaines l'épaisseur d'une crêpe ? N'y a-t-il pas quelque chose d'un geste, d'une construction théorico-pratique qui ne soit pas seulement en butte à l'institué, ni son rejet, mais plutôt son désaveu volontaire, le désir de se défaire de son emprise non comme une condamnation mais comme un changement de plan, un décalage de la question du changement social ?

C'est ce que nous souhaitons opposer à cette sociologie de l'instituant et que nous nommerons une sociologie de la destitution.

2.2 Limites de l'instituant : impasses de la sociologie des mouvements sociaux et socioanthropologie des formes de vies destituantes

Étudier les forces instituanes conduirait intuitivement à enquêter sur les mouvements sociaux entendus, au sens de Lilian Mathieu, comme « des phénomènes réunissant des dimensions collectives, conflictuelles et orientées vers le changement social »⁷⁷. En effet, si nous considérons les modalités d'action de l'instituant comme d'une part la voie institutionnelle et d'autre part anti-institutionnelle, nous pourrions donc être en mesure de trouver, dans le spectre des mouvements sociaux, des cas empiriques en butte au temps social institué. Cependant, si nous reprenons la typologie de René Lourau, il semble difficile de faire entrer dans l'espace des mouvements sociaux l'action contre-institutionnelle telle qu'il la définit par le concept de « désertion » en ce que cette pratique ne semble pas directement conflictuelle. Pourtant si la question du temps social peut être, dans une étude dynamique de l'institution entendue comme la lutte pour sa maîtrise et donc ouvrir l'enquête sur les formes de conflictualités sociales et les organisations du mouvement social, il nous semblerait aporétique de ne pas interroger ce qui se joue également de mise à distance de cet institué, de ce donné, dans la quotidienneté. Car le quotidien est le lieu de rencontre de la domination mais également du possible, lieu des marges de manœuvres, de l'aliénation et de l'appropriation ; car il est aussi le lieu où se lit dans le vécu, dans les pratiques sociales *a priori* banales, la force impérative et coercitive du social autant que la résistance à cette force. Mais le quotidien fait-il partie du champ de la sociologie des mouvements sociaux ?

Lilian Mathieu rappelle que les structures partie prenante de l'espace des mouvements sociaux peuvent, dans le cadre du recours à certains répertoires d'action collective, participer de cet espace, et à d'autres moments auront recours

⁷⁷ Lilian MATHIEU, *L'espace des mouvements sociaux*, *op. cit.*, p. 12.

à d'autres moyens qui ne correspondent pas à ces critères (comme le recours au biais politique). Nous intéressent à ce qui entretient un rapport antagoniste au temps social institué, nous aurions alors difficulté à trouver quelques cas empiriques tangibles en nous en tenant à l'espace des mouvements sociaux, celui-ci écartant de l'étude les tactiques de résistances individuels, le quotidien, bref les désertions et les sécessions. En contrepoint cependant, toute expérience visant à mettre au travail le temps social ne pourrait éviter d'entrer en butte à la nécessité de recourir à l'action collective et d'agir directement *en contre* des institutions qui structurent le temps des sociétés. Il nous faudrait alors, contre l'hétéronomie du temps institué, définir non pas un espace des mouvements sociaux, mais plutôt un « espace de l'autonomie » dans lequel coexisteraient les pratiques anti-institutionnelles (non institutionnelles et contre-institutionnelles), c'est-à-dire un espace social opérant sur deux plans : l'action collective conflictuelle visant le changement social (plan de transcendance) et le déploiement dans le quotidien de formes de vie tenant à distance la contrainte institutionnelle et la contrainte économique (plan de consistance) – c'est-à-dire considérant que dans l'expérience de la vie quotidienne existe un *déjà-là* d'une politique antagonique à la politique qui oriente l'institution du temps social.

Cette disposition présentiste que nous cherchons est radicalement différente nous semble-t-il de ce que proposent les mouvements sociaux. Certes, le syndicalisme par exemple, au-delà des objectifs de transformation sociale, vise l'amélioration immédiate des conditions d'existence. Seulement, il situe les lieux de l'action dans l'extra-quotidien, comme un sursaut hors du temps linéaire. À revers, la disposition présentiste considèrerait le quotidien comme le lieu d'expérimentation des devenirs utopiques les dotant alors d'un lieu, d'un *topos*, et les faisant advenir comme hétérotopiques⁷⁸. Si nous considérons alors avec Lefebvre le temps social institué comme le temps social d'un mode de production, il nous faut chercher quelle(s) communauté(s) politique(s) combat(tent) ce mode de production à la fois sur le terrain des mouvements sociaux et sur celui du quotidien, sur le terrain du social et sur celui de l'individu, sur celui du projet abstrait et sur celui de l'expérience concrète. Et si les dimensions collectives, conflictuelles et les objectifs portés vers le changement

⁷⁸ Michel FOUCAULT, « « Des espaces autres » », *Empan*, 2004, vol. no54, n° 2, pp. 12-19.

font partie de l'espace de l'autonomie et constituent la participation à l'espace des mouvements sociaux, la dimension quotidienne (socialisation, fête, tactiques de résistances, communisation) n'est pas à considérer comme un à-côté, comme un surplus de l'organisation venant guider l'action de « sujets ».

On pourrait alors nous proposer, dans les sillages de la sociologie des mouvements sociaux, de qualifier ce rapport entre l'action conflictuelle et le quotidien comme une nouvelle forme du mouvement social, comme quelque chose des « nouveaux mouvements sociaux ». Alain Touraine⁷⁹, en 1973, a tenté de redéfinir les contours des mouvements sociaux à l'aune de la transformation des rapports de production et de ce déplacement de la conflictualité sociale. Pour lui ce ne sont plus les antagonismes de classe qui produisent l'historicité, mais une lutte pour la maîtrise du savoir et de l'information qui sont, dans la société programmée ou post-industrielle, au mains des grands appareils. Dans son sillage, Ronald Inglehart⁸⁰ soutient en 1977 que les objectifs des mouvements sociaux se seraient recentrés sur le cadre de vie, la culture, la participation à la vie politique et l'autonomie, augurant d'une conflictualité sociale qu'il qualifie de post-matérialiste. Mais si ces « nouveaux mouvements sociaux » interrogent le quotidien et brisent les « grands récits » il ne nous semble que trop peu satisfaisant empiriquement et méthodologiquement. Méthodologiquement, car même lorsqu'ils questionnent le quotidien, ils le font davantage en orientant un discours *sur* le quotidien et en fondant l'action sur des registres d'action institutionnels (pétition, mobilisation collective, boycott, etc.), c'est-à-dire sans quitter ni la temporalité des institutions ni leur recours comme média de la solution au problème, perdant donc l'autonomie relative que Touraine prête à ces mobilisations. Empiriquement pour trois motifs. D'abord car ce glissement supposé de la centralité du conflit social est remis en cause par Olivier Filleule⁸¹ qui a montré que les mouvements sociaux, statistiquement, restent davantage des mobilisations matérialistes. Aussi, la lutte pour le savoir, nous pensons l'avoir montré avec Marx précédemment, est une des composantes essentielles de la révolution capitaliste et de sa division du travail. Ensuite, car il nous apparaît

⁷⁹ Alain TOURAINE, *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.

⁸⁰ Ronald INGLEHART, *The silent revolution: changing values and political styles among western publics*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1977.

⁸¹ Olivier FILLIEULE, *Stratégies de la rue: les manifestations en France*, Paris, Presses de Sciences po, 1997.

que si le quotidien est trop instable pour être central, il est le lieu d'agencement d'un rapport dynamique et polycentrique à la conflictualité où les capacités créatrices des individus, leur dispositions critiques et leurs représentations sont déterminantes. Ce qui a changé néanmoins, et nous le montrerons dans la Deuxième Partie de cette thèse, c'est effectivement l'anéantissement du temps par l'espace du fait du post-colonialisme (les ouvriers n'ont pas disparu, ils ont été restitués ailleurs, l'industrie n'a pas été dépassé, elle s'est reterritorialisée) et la fragilisation des collectifs ouvriers pour peser dans le rapport de force⁸². Ce qui a changé, c'est aussi l'anéantissement, au nom d'un libéralisme qui glorifie la liberté individuelle, des cadres temporels collectifs au travail⁸³. Ce qui a changé, enfin, c'est une représentation de l'institution qui n'est plus tant perçue comme le point d'appui de la politique de l'économie, mais comme son rempart, faisant passer l'État et les institutions d'adversaires légitimes à des alliés potentiels rendant de fait les luttes anti-institutionnelles violentes et irresponsables⁸⁴.

L'expression d'antagonismes au temps institué ne peut donc se résoudre uniquement à l'étude de mouvements sociaux, qu'ils soient nouveaux ou non. Nous devons chercher celles et ceux qui, dans l'espace des mouvements sociaux, luttent contre le temps institué et qui dans le même temps le tiennent à distance dans le quotidien. Cette disposition critique dans la quotidienneté doit être prise non comme un modalité d'action mais comme un « plan de consistance » au sens de Deleuze, c'est-à-dire comme une disposition, dans le vécu, à se faire perméable au situationnel, à la conjoncture. Cette disposition *dé*-fige les sujets, les fait subjectivations de telle manière que « vivre (ou penser) ne signifie pas suivre les épisodes ordonnés d'une histoire préétablie, mais sélectionner des rencontres et des vitesses, construire un plan et consister sur sa surface [...] ». Ce que suggère Deleuze, c'est donc une sortie du logiciel déterministe sans pour autant plonger dans le système d'acteurs rationnels. Il s'agit, pensons-nous, de déplacer la focale du sociologue, de l'orienter non plus depuis le haut ni le bas,

⁸² Anne Catherine WAGNER, « II. Transformations économiques et recompositions sociales », *Repères*, 2007, pp. 23-40.

⁸³ Simon LE ROULLEY, « Temps saturé et critique de la vie quotidienne », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 2015, vol. 10, n° 2, pp. 23-56.

⁸⁴ Annie COLLOVALD, « Pour une sociologie des carrières morales des dévouements militants », in Annie COLLOVALD (dir.), *L'humanitaire ou le management des dévouements*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002, pp. 177-229.

mais de manière latérale en observant, à ce moment, non plus l'institué, ni l'instituant, ni la société dans son ensemble ni les individus atomisés, ni les classes ni autres catégories sociographiques, mais des formes de vies spécifiques qui s'affrontent autant qu'elles fuient l'institué.

L'entreprise peut paraître abstraite. Deux choses restent alors à essentielles à l'argumentation. D'une part, il nous faut définir ce que nous entendrons par formes de vie. D'autre part, et nous nous y emploierons dans la prochaine section, il nous faut identifier ces formes de vie, dans le réel, qui nous semblent pouvoir correspondre empiriquement à ce que nous proposons théorico-méthodologiquement, c'est-à-dire participer d'une recherche originale au-delà d'une sociologie des mouvements sociaux et d'une sociologie de la vie quotidienne.

Le syntagme « formes de vie » apparaît de manière assez abondante dans la sociologie en particulier et dans les sciences sociales en général. Ce terme peut parfois se confondre ou se distinguer d'avec d'autres associations de mots telles que mode de vie, style de vie ou genre de vie. Salvador Juan a consacré un

Salvador JUAN, *Actionnalisme institutionnaliste*, texte pour habilitation à diriger des recherches, Paris Nanterre, France, 1998, p. 83-84.

Le **mode de vie** est indissociable de la mesure⁷¹, et donc de l'explication. Il désigne finalement **un agrégat nominal à partir de l'attribut : tous ceux qui réalisent une activité donnée** ou un (nécessairement petit) ensemble d'activités. Il délimite et sépare donc un groupe, une quantité de personnes, par un (ou des) attribut(s), par une qualité analytiquement distinguée des autres et réservée au domaine de l'action routinière. Le mode de vie « regarde » (en extension) les individus du point de vue de l'activité et donc de ce qui l'institutionnalise, du système.

Inversement, **le style de vie regarde les activités du point de vue de la personne**. Il désigne l'ensemble des pratiques et conduites dont l'individu est la réunion; il est donc spécifiant de l'acteur car il n'existe pas deux structures d'usages identiques rigoureusement. Il atomise ou sépare, tout aussi analytiquement, – les individus cette fois – mais doit être approché par un regard compréhensif, aux deux sens, sociologique et mathématique, du terme (selon la technique de recherche utilisée).

La forme de vie, qui désigne une entité culturelle générale chez Simmel et, en tant que *Lebenswelt*, la totalité du monde vécu, est de nature synthétique. Nous conservons cette signification usuelle mais définissons la forme, comme un ensemble d'attributs de l'acteur. Comme le style, **la forme souligne le point de vue du vécu, mais à partir des histoires de vie**, plus ou moins singulières, des biographies. Une forme de vie se comprend à partir des récits de vie, des attributs rétrospectifs de la trajectoire et des parcours vitaux.

large travail définitoire à ces notions⁸⁵. En effet, travaillant à préciser les contours d'une socioanthropologie de la vie quotidienne, Salvador Juan a présenté la généalogie de ce champ de recherche qui ne se développe

⁸⁵ Salvador JUAN, *Sociologie des genres de vie: morphologie culturelle et dynamique des positions sociales*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.

véritablement qu'à partir de l'après-guerre de la rencontre entre la tradition sociologique européenne et la sociologie étatsunienne. Posant la focale sur ces quatre notions confuses, il propose de les définir pour déterminer les concepts fondamentaux de l'analyse sociologique de la vie quotidienne depuis une étude des usages au croisement des mœurs et des pratiques (voir encadré). Le problème de la définition de la forme de vie par Salvador Juan n'est pas tant dans l'usage conceptuel qu'il en fait que dans la réduction de l'expression « forme de vie » à une entité culturelle générale ou au *Lebenswelt* des phénoménologues. Aussi, après avoir proposé une autre définition de la forme de vie et nous en être défendu, nous nous distinguerons également de sa définition un certain écart par les « usages » entre le respect du droit et la transgression des normes qui, nous semble-t-il, se précise au point d'en devenir floue.

Si la notion de forme de vie peuple en effet la littérature, c'est qu'elle est effectivement bien ancienne. Nous pourrions nous contenter de travailler cette notion depuis son utilisation par les sociologues pour en déterminer la genèse. Mais cela reviendrait à dire qu'elle n'a existé que depuis la naissance de la discipline, comme si la sociologie déterminait que la vie sociale n'existât qu'au moment où elle se décidât à la faire voir. En réalité, il faut remonter jusqu'au moins le premier siècle av. J-C pour lire chez Cicéron un usage de cette expression. Au premier siècle ap. J-C, apparaît le syntagme *forma vitae* chez Quintilien. De Quintilien à François d'Assises, le terme signifiera « exemple » ou « modèle » et désignera effectivement « un mode de vie qui, en tant qu'il adhère étroitement à une forme ou à un modèle dont il n'est possible de la séparer, se constitue par là même comme exemple »⁸⁶. François et les franciscains vont réinterpréter les textes sacrés et pousser plus loin la définition de la forme de vie. Ils montreront la façon dont l'Évangile témoigne non d'une règle mais d'une vie. François distingue ainsi la façon dont les prêtres vivent selon la forme de l'Église (ordonnée, réglée, organisée) et la vie selon la forme de l'Évangile qui n'est pas réductible à un code normatif, mais la coïncidence de la vie et de l'exemple. L'Évangile, ce qui a été écrit, est une vie plus qu'une règle si bien que la forme de vie, telle que la conçoivent les franciscains peut être

⁸⁶ Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer: l'intégrale : 1997-2015*, Paris, Seuil, 2016, p. 1009.

définie comme « la tentative de réaliser une vie et une pratique humaine absolument en dehors des déterminations du droit »⁸⁷.

Suivant la définition d'Agamben, nous pouvons ainsi distinguer la forme de vie des autres syntagmes sociologiques comme une quotidienneté hétérogène au mode de vie (universel), ne pouvant se résoudre ni aux styles de vie (singularité) ni s'étudier sur un plan analogue au genre de vie (particulier), tenant à distance les institutions (normes) et les représentations sociales dominante d'une société : la forme de vie est par conséquent la vie se rendant étrangère au droit, à l'institué, non prophétiquement mais quotidiennement.

Cette définition appelle donc à la critique sociologique : les sociologues ont depuis Durkheim abordé ce que nous nommons forme de vie comme la conséquence d'un dérèglement social conduisant les acteurs, par l'absence de régulation, c'est-à-dire d'exercice du pouvoir sur eux, à se défaire de l'emprise des normes permettant la stabilisation de la société. La perspective déterministe durkheimienne en ce sens présente l'anomie comme une responsabilité du social et les anomiques comme des êtres isolés. Ce que nous nommons formes de vie dans ce cas participe davantage d'une subversion des normes ou plutôt d'un primat de l'usage, et d'un ensemble de valeurs distanciés de l'institué. En ce sens, si nous nous accordons sur la définition extensive de l'institution comme elle fut portée par la socioanthropologie française, c'est-à-dire comme toutes les manières d'être instituées par la collectivité, reste qu'Agamben montre bien la façon dont ces institutions sont capturées par le droit et finissent dans des tables de lois. Nous dirons alors qu'il ne peut exister de vie sociale sans institutions, mais qu'il peut exister une vie sociale qui tient à distance toute capture par le droit, c'est-à-dire toute séparation entre l'institué et l'instituant. La forme de vie correspond alors une forme collective d'individus qui ne s'accordent pas *sur* mais *dans*, dirait Wittengstein⁸⁸, qui ne lutte pas pour ce qu'ils visent mais vivent comme ce qu'ils visent. Bien plus que passif, les individus se rendraient ainsi acteurs de cette distanciation et jugerait l'usage juste si nécessaire ou désirable plutôt que bon si toléré ou tolérable. Reste alors à explorer ce qui, face au temps

⁸⁷ *Ibid.*, p. 1021.

⁸⁸ Ludwig WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005.

institué, désertent le mode de vie pour développer des formes de vies en négatif de l'institué.

2.3 Destitution et anomie

L'anomie est en ce sens ce qui se rapproche le plus en sociologie de ce que nous nommons, avec Agamben, la destitution. Le recours à ce concept d'anomie peut d'ailleurs être varié. En fonction que l'on interroge les structures sociales ou les acteurs, on usera différemment du concept. La perspective Durkheimienne aurait ainsi tendance à suggérer que l'anomie est une conséquence de changements structurels profonds venant déstabiliser les institutions qui, par défaut de régulation, laisseraient les individus en proie à l'illimitation pathologique des passions humaines. À l'inverse, on pourra lire l'anomie à la manière de Robert K. Merton⁸⁹, comme l'incapacité des acteurs à trouver leur place, ou encore, comme le souligne Caroline Guibet-Lafaye, à user de « moyens parfois illégitimes ou illicites pour y parvenir »⁹⁰. Ces deux approches partent du même postulat que les sociologues peinent à interroger : la société comme unité sociale souhaitable, juste et nécessaire⁹¹. En ce sens, l'anomie est une notion péjorative appelant soit à plus de régulation à droite, soit à plus d'intégration à gauche, soit à plus de répression à droite, soit à plus de responsabilisation des individus à gauche.

⁸⁹ Robert K. MERTON, « Social Structure and Anomie », *American Sociological Review*, 1938, vol. 3, n° 5, pp. 672-682.

⁹⁰ Caroline GUIBET-LAFAYE, « Anomie, exclusion, désaffiliation : dissolution de la cohésion sociale ou du lien social ?, Anomy, exclusion, disaffiliation: dissolution of social cohesion or dissolution of social link? », *Pensée plurielle*, 1 août 2012, n° 29, pp. 11-35.

⁹¹ En effet, l'opposition société vs communauté qui fut de celle ayant animé tant de débats sociologiques tend à défendre l'idée de société, idée moderne, comme l'unité sociale privilégiée, ouverte et dynamique contre la communauté pathologique, close et inerte – et ce au moins depuis Durkheim. Pourtant, ce qu'a montré la sociologie, c'est que les sociétés, aussi polysegmentaires soient-elles, produisent de l'entre-soi et se reproduisent économiquement, culturellement et socialement. Par ailleurs, la communauté serait caractérisée par un fort contrôle social contrairement à la société, ce que le déploiement de la surveillance, du fichage et de la traçabilité, rend relativement plus flou. Enfin, la politique communautaire serait caractérisée davantage par une forme d'autoritarisme que la société moderne aurait enterrée ce que la normalisation de l'état d'exception comme état normal interroge également.

Ce qui, dans l'étude du temps social et des formes-de-vie nous a intéressé, c'est de tenir à distance toutes pré-notions eu égard à la société comme abstraction conceptuelle suggérant une unité ou du moins une *unitarisation* des formations sociales spécifiques. Ce geste, nous le tenons de l'observation de l'affaiblissement des cadres normatifs relatifs au travail qui, de réformes en réformes, conduit à l'inflation du précaire et à l'éclatement des normes temporelles au travail⁹². Ce phénomène, Salvador Juan l'avait identifié sur d'autres champs de recherche en montrant « que les domaines institutionnels de l'économique, du politique, du social, du religieux, de l'associatif, tels qu'ils apparaissent dans leur organisation interne et leurs œuvres, se morcellent »⁹³ entraînant ce qu'il appelle une surnomie ou hypernomie. Ces phénomènes de prolifération des normes engendrent une contradiction entre la multiplication des quêtes existentielles et le maintien d'un ordre social institué. Cette hypernomie, nous dit Salvador Juan, est synonyme, au plan des acteurs, d'anomie en ce que ceux-ci peinent à intégrer les normes. Dans une direction plus foucauldienne, Béatrice Hibou quant à elle identifie le même processus en insistant sur les causes de cette surproduction de normes qu'elle attribue à une gouvernementalité néolibérale, c'est-à-dire à un mode de « conduire les conduites » spécifiques à l'ère néolibérale reposant sur les logiques procédurale et comptable du travail à la vie quotidienne⁹⁴. L'auteure suggère ainsi que cette prolifération des normes correspondrait à une homologie entre le fonctionnement de l'Économie et celui de l'État. En d'autres termes donc, la prolifération des normes peut être interprétée comme un dispositif visant à défaire les collectifs et isoler les individus par la mise en concurrence comme cela put être observé dans le monde du travail⁹⁵ ou dans le quotidien⁹⁶.

⁹² Lionel JACQUOT, *Travail, gouvernementalité managériale et néolibéralisme*, op. cit.

⁹³ Salvador JUAN, *Actionnalisme institutionnaliste*, texte pour habilitation à diriger des recherches, Paris Nanterre, France, 1998, p. 98.

⁹⁴ Béatrice HIBOU, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, France, La Découverte, 2012.

⁹⁵ Voir à ce propos l'ouvrage de Lionel Jacquot qui montre la façon dont la transformation des cadres temporels au travail a permis de faire jaillir de nouvelles hiérarchies et des enjeux de distinction dans les entreprises. Cf. Lionel JACQUOT, *Travail, gouvernementalité managériale et néolibéralisme*, op. cit.

⁹⁶ Béatrice Hibou décrit la façon dont, par exemple, le puçage des déchets permet la mesure et un contrôle des individus et favorise des rapports de méfiance ou de compétition entre eux. Cf. Béatrice HIBOU, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, op. cit.

Ce phénomène doit donc être interrogé comme le produit d'un ordre institué. L'étude rejoindrait alors à nouveau la perspective d'une sociologie institutionnaliste rendant peu lisible les lignes de fuite et les formes-de-vie échappant à cette gouvernementalité. Pourtant, les situations d'anomie peuvent, en d'autres perspectives moins attristantes que celle de Durkheim, être interrogées en ce qu'elles produisent un imaginaire radical suggérant de nouveaux modes d'être au monde pour reprendre les mots de Castoriadis. L'anomie peut alors être entrevue comme un facteur de création niché dans les béances et de l'institué et de l'instituant. C'est en voulant opposer une anthropologie ouverte à une sociologie close que Jean Duvignaud a conceptualisé l'anomie comme phénomène créateur, rompant avec les définitions de Durkheim ou Merton. Pour lui, l'anomie produit de la subversion et nécessite donc, pour le sociologue, de changer de focale. Il ne peut se contenter de l'observer depuis l'institué mais pour ce que les individus anomiques (hérétiques) formulent d'énoncés nouveaux ou participent de formes-de-vie nouvelles :

« Et cela explique probablement que Durkheim ou Merton aient eu peur de tirer du concept qu'ils découvraient tous les sens possibles. Si toutes les combinaisons qui définissent la vie collective supposent une attitude logique commune (informulée) qui implique la conservation des sociétés ou des cultures, les manifestations anomiques postulent tout le contraire : elles apparaissent comme indifférentes à la survie des communautés et, le plus souvent, semblent inciter à leur destruction »⁹⁷.

Duvignaud va ainsi concevoir l'anomie comme une subversion des rapports sociaux présents et l'anticipation, dans la production d'un système de valeur (imaginaire social) et dans le vécu de nouveaux modes d'être-au-monde. Alain Pessin, ami de Duvignaud, dira ainsi que « l'anomie n'est pas une utopie au sens où elle instituerait imaginairement une contre société » mais serait davantage une « vacance de l'instituant comme de l'institué social »⁹⁸. Ce décalage de perspective sociologique permet de saisir en quoi les formes-de-vies incarnent une indifférence à l'institué et à l'instituant et permettent de redonner aux sujets l'épreuve d'une intentionnalité, d'une puissance d'agir au-delà de leur assignation sociale ou de la simple réaction aux transformations structurelles. Si cette perspective nous intéresse en ce qu'elle témoigne de cette puissance de

⁹⁷ Jean DUVIGNAUD, *L'anomie, op. cit.*, p. 22.

⁹⁸ Alain PESSIN, « Anarchie et Anomie », *Réfractations*, Hiver 1997, n° 1.

mise à distance de l'institué, c'est que le geste sociologique de Duvignaud nous semble en tout point remarquable. Mais le choix du concept apparaît plutôt maladroit en ce que lui-même peine à se défaire de sa consonance péjorative. Cela tient pensons-nous aux objets privilégiés de Duvignaud que sont la littérature et le théâtre, dont les figures sont extraites de leurs contexte social, économique, politique. Et si nous renouons aux causes actuelles de l'anomie/hypernomie, nous pourrions lire quelque chose d'une politique, d'un mode de gouverner des sujets. En ce sens l'anomie/hypernomie ne serait pas tant l'exception – c'est-à-dire ce qui diffère de la norme – mais au contraire un produit du système institutionnel, un état normal. En effet, l'État se fonde sur l'exception. Durkheim le montrait avec le crime, Agamben en fait la généalogie : L'État, l'institué, se fonde sur ce qu'il exclut.

« En vérité, l'état d'exception n'est ni extérieur ni intérieur à l'ordre juridique et le problème de sa définition concerne un seuil ou une zone d'indistinction, où intérieur et extérieur ne s'excluent pas, mais s'indéterminent. La suspension de la norme ne signifie pas son abolition et la zone d'anomie qu'elle instaure n'est pas (ou du moins prétend n'être pas) sans relation avec l'ordre juridique »⁹⁹.

Alors que Jean Duvignaud nous suggérait de trouver le négatif de l'institué dans l'anomie, nous nous retrouverions donc coincés à nouveau, comme avec l'instituant, dans cette relation étroite et indéfectible à l'institué. C'est là le tragique de l'anomie, toujours rattrapée par la mort ou le comique quand elle échappe réellement à l'institué. Mais également le tragique de l'instituant qui, lorsqu'il atteint le seuil de la Révolution, se cristallise à son tour selon le même procédé : instuant / constituant → constitué / institué. C'est pourquoi, pour saisir la vacance de l'institué et de l'instituant dont parlait Duvignaud *via* Pessin, c'est-à-dire le négatif réel de l'institué, il nous faut définir les contours de ce que nous appelons les formes de vies destituant.

Pour cela, rappelons avec Henri Lefebvre que chaque société produit un temps et un espace qui lui est propre. Si nous partageons cette thèse, il faut donc en tirer l'idée selon laquelle chaque changement de société engendre une transformation de l'espace et du temps. En ce sens, la forme la plus contradictoire au temps institué sera incarnée par l'hypothèse révolutionnaire en

⁹⁹ Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer, op. cit.*, p. 196.

tant que processus d'abolition des structures garantissant la reproduction de l'institué. Agamben révèle cependant que les échecs des Révolutions tiennent dans leurs réussites. Elles fondent, depuis un pouvoir constituant, un pouvoir constitué isomorphe à celui qu'elles abattent. Le référentiel à l'institué, fut-il négatif, est donc déjà échec de la Révolution en ce qu'elle se résoudrait à créer des formes instituées comparables à celles qu'elle condamne. Le débat éternel entre Réforme et Révolution semble ainsi se résoudre dans une isomorphie institutionnelle qui interroge en réalité les « gradients » de réformes. À l'inverse, et c'est souvent ce qui effraie l'ordre, un soulèvement qui ne porte pas de revendications, c'est-à-dire de doléances permettant de dialoguer avec l'institué, est alors disqualifié. Et il l'est justement parce que dans sa forme même il dépose l'institué. Que l'on songe aux émeutes de 2005 que les sociologues se sont efforcés à définir et les gouvernants à renvoyer à une violence immorale, ou encore aux nouvelles techniques de management relationnel et « convivial » qui relèguent celles et ceux qui refusent de se résoudre à dialoguer en tête-à-tête avec un chef à l'état d'immaturation. Ce qui se heurte le plus à l'institué n'est pas tant ce qui le combat que ce qui l'affronte en le fuyant. La destitution peut alors avec Agamben être définie comme « la capacité de désactiver et de rendre inopérant quelque chose – un pouvoir, une fonction, une opération humaine – sans simplement le détruire mais en libérant les potentialités qui étaient restées en lui inactivées pour en permettre un usage différent »¹⁰⁰. On reconnaîtra alors une forme-de-vie destituante non plus dans sa négativité mais dans son affirmation d'étrangeté à l'institué.

« Au moment où la forme-de-vie se constitue, elle destitue et rend inopérantes toutes les formes de vie particulières. [...] La constitution d'une forme-de-vie coïncide donc intégralement avec la destitution des conditions sociales et biologiques où elle se trouve jetée »¹⁰¹.

Pour questionner le temps social, il nous apparaît donc nécessaire, au-delà d'une étude des mécanismes socio-historiques d'institution, de repérer son opérativité sur les sujets politiques, c'est-à-dire de voir si le temps social institué peut ou non être destitué. Pour cela il faut alors représenter de manière plus précise les formes-de-vie qui nous semblent revêtir les traits de la destitution. En

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 1328.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 1332.

effet, et nous nous sommes accordé partiellement avec Castoriadis et Lourau sur ce point : l'institué ne peut être pensé sans l'instituant ; et l'instituant recouvre toute une gamme de pratiques. Nous avons donc expliqué qu'il était essentiel d'interroger des expériences qui, sur le terrain de la conflictualité, imposent des contretemps, des suspensions, mais qui soient également, dans le quotidien des formes-de-vie qui fassent désertion et sécession d'avec le temps institué, qui soient donc, des contre-temps. Il nous serait pour autant vain d'aller puiser dans le registre des résistances ordinaires ou de l'infra-politique. La destitution est justement ce que ces classifications ne donnent pas à voir. Maxime Cordellier, dans sa thèse sur les communautés autonomes en milieu rural a par exemple cherché à rendre compte des résistances ordinaires depuis ces interstices entre l'espace public politique et la sphère privé. Ce long chantier de recherche qui a beaucoup apporté à notre définition de la communauté se concentre essentiellement sur des désertions ne cherchant pas nécessairement la sécession, c'est-à-dire qui ne promeuvent pas forcément une opposition « physique » à l'ordre institué. À l'inverse, les formes-de-vie que nous cherchons à interroger, en mêlant l'action conflictuelle – qui s'enracine dans un espace public oppositionnel –, au style de vie – qui s'éprouve dans la sphère privée – destituent la séparation entre public et privé, entre extra-ordinaire (conflictualité sociale) et ordinaire (vie quotidienne), entre stratégie (espace) et tactique (temps)¹⁰², entre communauté intentionnelle (affinités électives) et communauté situationnelle (affinités réactives).

La sociologie, en tout cas l'École française de socioanthropologie, s'est longtemps focalisée sur l'opposition entre communauté et société depuis une autre opposition, celle de la tradition et de la modernité. Née dans le sillage de l'État moderne, la sociologie comme le socialisme qui l'a précédé ont été mus par un certain progressisme plaçant la société au statut de mode d'organisation de la vie sociale le plus souhaitable, la communauté comme un archaïsme ou une persistance d'un autre temps et donc, une forme anormale du progrès social¹⁰³.

¹⁰² Pour De Certeau en effet, « les stratégies misent sur la résistance que *l'établissement d'un lieu* offre à l'usure du temps ; les tactiques misent sur une habile utilisation du temps, des occasions qu'il présente et aussi des jeux qu'il introduit dans les fondations d'un pouvoir ». Voir Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, op. cit., p. 63.

¹⁰³ Sur la critique de l'évolutionnisme en sciences sociales, voir : Salvador JUAN, *Critique de la déraison évolutionniste*, op. cit.

Cela tient selon nous à une difficulté à percevoir le désordre autrement que comme une modalité de l'ordre, modalité momentanée permettant un retour à la normale. Durkheim, nous l'avons vu précédemment, voit dans les institutions une source de stabilité des sociétés. Ceci est imparable. Mais ce faisant, il ne semble jamais mettre en cause que la société ne puisse être la forme d'organisation la plus juste ou la plus désirable. Faisant reposer son travail sur une définition pessimiste de la communauté, il réduit celle-ci à des formes de socialisation familiale, au contrôle social et à une individuation limitée au profit d'une société rationnelle, voire fonctionnelle, conférant à la société – à l'État ? – le rôle d'appareil régulateur des inégalités provoquées par la spécialisation et la division du travail. L'indistinction relative entre la société et l'État, mêlée aux positions politiques libéral-conservatrices du socialisme durkheimien génère alors le doute sur sa définition de la société et de la communauté.

De la même manière que la philosophie de l'histoire occidentale héritée des Lumières a vu dans l'État la forme politique la plus aboutie et la plus rationnelle, la société apparaît comme le mode d'organisation sociale le plus abouti et le plus rationnel. Le rationalisme des Lumières qui culmine de la moitié du XVIIIe siècle et qui continue son ascension par la stabilisation de l'État moderne le long du XIXe siècle¹⁰⁴ soutient en ce sens la garantie de l'émancipation sociale par l'organisation rationnelle, et donc en l'espèce étatique, de la « société ». Durkheim assume cette position dans *Le Suicide*, comme nous l'avons montré précédemment, insistant sur la nécessité d'un changement *par* les institutions, c'est-à-dire par l'exercice du pouvoir centralisé. En ce sens il est intéressant de noter, à partir d'une recherche dans un corpus de 800 000 livres français via *Ngram Viewer*, que le mot société prend l'ascendant sur celui de communauté avec la naissance de l'État moderne au milieu du XVIIIe siècle.

¹⁰⁴ Henri LEFEBVRE, *De l'Etat. 1, L'Etat dans le monde moderne*, Paris, Union générale d'éditions, 1976.

Tout ce qui s'érige comme mode d'organisation faiblement institutionnalisé apparaît alors comme un échec et se trouve condamné par la raison instrumentale et les défenseurs de la société. Pourtant, Geneviève Pruvost rappelle qu' :

« Il importe tout d'abord de ne pas évaluer ce type d'expérience [communautaires] sur le mode « réussite-échec » comme a pu le faire Bernard Lacroix dans *L'utopie communautaire* (Lacroix, 1981) quand les tentatives d'institutionnalisation ne se pérennisent pas – suivant le présupposé que la seule diffusion possible des modes de vie et des engagements politiques serait celle qui suivrait la voie idéaltypique de l'incarnation dans des lieux, des institutions et des événements. Interpréter les alternatives écologiques faiblement institutionnalisées comme des tentatives inabouties, c'est en effet poser l'horizon du cadrage institutionnel comme l'unique critère de reconnaissance des initiatives pérennes et, du même coup, placer hors champ toute une série d'expérimentations dont le principe politique est précisément de ne pas proposer de cadres ou de les défaire dès qu'ils se cristallisent, sans pour autant que le groupe ne se disloque »¹⁰⁵.

Ainsi tout ce qui ne vise pas à être intégré par la société est renvoyé compulsivement à de l'anomie, sans jamais que le regard scientifique ne se décentre vers une hypothèse qui remettrait, momentanément, le métier de sociologue en jeu : la société n'est pas le seul mode d'organisation de la vie sociale, ni nécessairement le plus juste et désirable. Le classement dans l'échec ou dans l'anomie condamne alors le regard de l'expert à se détourner des formes de vies qui se décalent du cadre institutionnel et donc sociétaire ; à se décaler aussi d'une histoire des conditions matérielles de production des concepts à laquelle, depuis *L'idéologie allemande*, nous sommes censés travailler. Non qu'il n'y ait pas d'institution dans la communauté, mais qu'elles puissent exister depuis des formes de vies admettant la possibilité de destituer ce qui est institué, de révoquer les acquis, non en proposant nécessairement une alternative mais en invalidant la légitimité d'un ordre par sa reproduction mécanique. Alors que Durkheim nous enjoignait à garder à l'esprit que le tout est supérieur à la somme des parties qui le compose, il oublie que la société se fonde aussi en excluant, mais également qu'elle ne réussit pas nécessairement à institutionnaliser certaines expériences ; qu'alors, la société peut être définie non comme un tout, mais *comme un reste*.

¹⁰⁵ Geneviève PRUVOST, « Faire village autrement. Des communautés introuvables aux réseaux d'habitats légers », *Socio-anthropologie*, 1 décembre 2015, n° 32, pp. 21-39.

Cette perspective de recherche peut, pensons-nous, étendre le registre des approches empiriques de la critique de la vie quotidienne telle qu'elle fut définie par Lefebvre. Ce que nous avons défini avec Agamben comme « formes-de-vie destituant » permettrait de révéler à la fois ce qu'elles désertent, mais également ce qu'elles libèrent de possibilités. Ce n'est donc pas en s'attardant sur des « militants » dont l'activité (militance) s'intègre dans le quotidien, ni en s'intéressant aux « alternatifs » dont le quotidien s'intègre dans la militance, mais bien dans la critique en acte de la vie quotidienne qu'il nous faut creuser comme nous y appelait Lefebvre.

Nous devons, pour cela, aborder ces zones d'indétermination à la fois comme des objets, en étudiant la production sociale des systèmes de contraintes depuis lesquels s'élaborent ces formes-de-vies, mais également comme des sujets, comme des puissance réactive et créative contrevenant à ces contraintes ou les déposant de toute autorité par la désertion :

« Objet, car le quotidien représente le site où l'existence prend le plus immédiatement la forme aliénée de la répétition conformiste et de la méconnaissance des possibilités d'auto-expression dont est virtuellement porteur l'individu. Sujet, car le quotidien est aussi et par là même, le point de vue depuis lequel l'aliénation est identifiable dans ses caractéristiques générales ainsi que l'espace où se font jour les aptitudes à l'invention de formes de vie individuelles et collectives qui tendent à contredire l'aliénation »¹⁰⁶.

L'étude des formes-de-vie destituante ainsi définies en ouvrant un terrain empirique que nous définirons dans le Chapitre 7 s'ancre pleinement dans la critique de la vie quotidienne qui :

« vise à renverser ce monde à l'envers où les déterminismes et contraintes passent pour rationnels alors que la raison a toujours eu pour sens et pour fin la domination sur les déterminismes. Dégager les virtualités du quotidien, n'est-ce pas rétablir les droits de l'appropriation, ce trait caractéristique de l'activité créative par laquelle ce qui vient de la nature et de la nécessité se change en œuvre, en "bien", pour et par l'activité humaine, en liberté ? »

Au final, si la sociologie institutionnaliste nous invite à *expliquer diversement le monde*, la critique de la vie quotidienne par l'étude empirique des formes-de-vie destituant invite à *le transformer*.

¹⁰⁶ Frédéric MONFERRAND, *Marx: Ontologie sociale et critique du capitalisme.*, Thèse de doctorat en philosophie, Paris Ouest, Nanterre - La Défense, 2016, p. 362-363.

Chapitre 3 : Pour une sociologie critique radicale et impliquée

Dans le troisième chapitre de cette partie, nous interrogerons réflexivement cette construction théorique et méthodologique afin de montrer la dimension scientifique nécessaire à l'élaboration de toute enquête ; d'établir plus précisément en fait ce que nous nommerons une sociologie critique, radicale et impliquée. En effet, nous avons exposé dans les deux précédents chapitres en quoi il nous apparaissait, pour construire cette étude, nécessaire de recourir à une sociologie institutionnaliste à dimension explicative et historique afin d'établir la généalogie de notre objet. Il nous est ensuite apparu que cette étude ne saurait être satisfaisante si elle se contentait de tracer les lignes par lesquelles s'est institué le temps social et selon quelle politique. C'est pourquoi, après avoir présenté ce que nous retenions du débat entre Durkheim et Marx, nous ne pouvons nous limiter à étudier le système des contraintes sans donner à voir la part d'ingouvernabilité, le possible déjà-là. À rebours de la sociologie des mouvements sociaux qui se focalise sur l'étude de l'instituant et de la conflictualité, à côté d'une sociologie des résistances ordinaires ou des alternatives qui donne à voir ce qui fuit sans s'affronter, nous avons proposé, depuis le concept d'anomie soumis à l'examen critique, une sociologie des formes-de-vie destituant pour appréhender à la fois les dimensions conflictuelles et les désertions, la négation et l'affirmation, énoncée depuis les mêmes personnes. Nous verrons plus tard dans cette thèse que les groupes étudiés sont, aussi bien par l'État que par cette nébuleuse que l'on nomme parfois « opinion publique », cartographiés, catégorisés, de manière péjorative.

Le geste sociologique esquissé dans ces deux premiers chapitres visait à présenter les principes qui guident la méthode mais il a également consisté à signifier certains décalages avec quelques approches sociologiques. Nous avons évoqué une certaine distance à considérer la société comme l'unité sociale non

seulement juste mais désirable. La chose, nous l'assumions, pouvait choquer. C'est qu'en effet la sociologie s'institue comme science depuis ce concept qui a partie liée à la modernité et, dirons-nous, à l'apparition de l'État moderne. Émettre une distance avec le concept de société pourrait alors revenir à émettre une distance avec la sociologie. En réalité, ce n'est pas tant avec la science sociologique comme ensemble de méthodes et d'outils que nous sommes distant, mais plutôt avec l'idée même de science comme institution de production des connaissances.

Ces inclinaisons théoriques, qui guident le propos théorico-méthodologique, nous les tenons pour récentes dans notre formation de notre sociologie. C'est depuis le terrain que les lignes ont bougé, que les doutes ont émergé, qu'une pensée s'est construite avec et contre quelques grands concepts de la discipline. Il est coutume d'assumer aujourd'hui en sciences sociales que le chercheur est travaillé par son objet. Moins que son objet a conduit le chercheur à se penser non seulement par rapport au dit objet, mais plus encore à interroger la nature même du travail de chercheur.

Ce chapitre a donc vocation à présenter ce que le terrain a produit d'inclinaisons méthodologiques particulières et a façonné d'une identité du chercheur. Dans celui-ci, nous reviendrons donc de manière critique sur le rapport science/société, sur la question de la neutralité et sur la façon dont pourrait se matérialiser une vocation sociologique qui, comme dit plus haut, assume de vouloir participer à la transformation du monde tout en s'ancrant dans les exigences scientifiques. Si l'on observe aujourd'hui une réflexion critique en marche sur les sciences¹⁰⁷, nous ne pouvons que constater la liquidation d'une position révolutionnaire dans l'académisme qui, pourtant il y a quarante ans, était incarné par des chercheurs en sciences humaines aujourd'hui reconnus parmi les plus brillants du XXe siècle. Ceux-ci sont aujourd'hui célébrés par des collègues qui, au projet de changer la société, ont préféré repeindre leur salle de bain.

¹⁰⁷ Voir à ce propos la marche pour les sciences : *Marche pour les sciences / March For Science - France*, <http://www.marchepourlessciences.fr/>, consulté le 6 juillet 2018.

3.1 Science, société et neutralité

Mener à bien un travail sociologique, comme Salvador Juan nous l'a enseigné, commence par déterminer un cadre, une approche et une perspective. Cette dernière est sûrement la plus importante car elle témoigne de la capacité du sociologue à forger son identité de chercheur. Mais opérer une analyse de ces prises de parti épistémologiques conduit à s'analyser dans l'espace académique, à se positionner par rapport à des courants et donc à justifier d'une position singulière en se mesurant à d'autres. C'est de ce processus que jaillit souvent une forme de malaise à la lecture, produit d'une mise en avant de l'ego de l'auteur pouvant être interprétée comme de l'arrogance ou de la distinction. Edgar Morin à ce propos nous invitait à nous prévenir de la position de surplomb :

« Jusqu'alors, l'intellectuel qui écrit sur les intellectuels se pose automatiquement en sur-intellectuel. Il décrit, juge, condamne, comme s'il était affranchi de tous les déterminismes qu'il voit peser sur ses pairs. Tel nous explique pourquoi les intellectuels sont des petits-bourgeois aliénés, mais ne nous démontre jamais comme il a pu, lui, fils de bourgeois, échapper miraculeusement au déterminisme de classe. Tel universitaire typique nous montre comment les universitaires sont adonnés à la reproduction culturelle, mais sans pouvoir nous faire comprendre quelle bourde divine l'a affranchi de cette fatalité »¹⁰⁸.

Ce conseil nous conduit donc pour éviter ce piège, à choisir une autre voie que celle de la critique de la critique. En effet, il nous apparaît plus pertinent de présenter non pas dans quelle mesure notre positionnement serait préférable à d'autres, mais plutôt en quoi il est tout aussi recevable que d'autres. En soi, sa recevabilité pourrait être évaluée simplement par rapport aux conditions de réalisation de l'enquête. Mais la perspective que nous défendons, dans le paysage universitaire actuel, mérite d'être défendue : proposer une sociologie assumant une implication révolutionnaire. Si l'université fut marquée par des chercheurs en sciences humaines prenant part aux mouvements contestataires, allant jusqu'à assumer une position révolutionnaire (Lefebvre, Althusser, Lourau,

¹⁰⁸ Edgar MORIN, *Pour sortir du XXe siècle.*, Paris, Seuil, 1984, p. 255-256.

Lefort, Clastres, etc.) cette position est souvent renvoyée dans un passé révolu et c'est jusqu'à la critique sociologique elle-même qui se trouve visée¹⁰⁹.

Pourtant, la science, même positive, fut instituée par sa puissance négative. La dynamique de la science n'a-t-elle pas pour principe moteur la négation de tout idée reçue et la réfutabilité de tout énoncé ? En effet, contre l'obscurantisme religieux, on connaît l'émergence de la Raison¹¹⁰ qui tenait, par le développement des sciences de la nature, à invalider l'assise d'un ordre naturel qui reposait sur la mythologie et conditionnait un exercice du pouvoir et une structure sociale inébranlable. Partir de ce que l'on pouvait directement observer pour découvrir les causes profondes de la vie était alors une arme puissante contre le mythe. L'objectivité était alors un principe méthodologique permettant d'évacuer les prénotions, mais était tout de même conduite par des principes philosophiques que les auteurs de l'Encyclopédie ont toujours assumé et qui ont, à terme, posé les premières pierres de l'État moderne : « L'État s'établit autour de l'axe du savoir et le consolide en l'institutionnalisant pour en faire son pivot »¹¹¹.

La relation étroite entre science et pouvoir a largement été explorée par la philosophie et la sociologie. Le capitalisme en tant qu'organisation sociale, en tant que politique du capital qui s'appuie sur le principe d'accumulation, trouvera dans la science un outil de promotion de la production grâce à l'innovation technique comme source d'un progrès inépuisable, donnant à la science un caractère linéaire, c'est-à-dire mimant la dynamique cumulative du capital et se mettant au service de sa reproduction¹¹². La science appliquée au travail¹¹³ est un cas tout aussi manifeste de cette dynamique que la recherche appliquée à la guerre¹¹⁴. La relation qui unit l'État moderne, son économie politique et la science les font entrer dans une relation d'interdépendance qui

¹⁰⁹ Gérald BRONNER et Étienne GÉHIN, *Le danger sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.

¹¹⁰ Max HORKHEIMER et Theodor Wiesengrund ADORNO, *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*, traduit par Éliane KAUFHOLZ-MESSMER, Paris, France, Gallimard 1974.

¹¹¹ Henri LEFEBVRE, *De l'Etat. 1, L'Etat dans le monde moderne, op. cit.*, p. 171.

¹¹² Jean-Marc LÉVY-LEBLOND, « Mais ta physique? », in Hilary ROSE et Steven ROSE (dirs.), *L'idéologie de/dans la science*, Paris, Seuil, 1977, pp. 112-165.

¹¹³ Pierre NAVILLE, *Vers l'automatisme social ? : problèmes du travail et de l'automation*, Paris, Gallimard, 1963, 258 p.

¹¹⁴ Céline PESSIS, *Une autre histoire des « Trente Glorieuses »: modernisation, contestations et pollutions dans la France d'après-guerre*, Paris, La Découverte, 2013.

oriente la science sur deux domaines : la production et le contrôle social¹¹⁵. En effet, l'institutionnalisation de la science a fait naître la dichotomie entre le savoir et le non-savoir¹¹⁶, faisant ainsi tomber toute production théorique et toute expérimentation extra-académique dans la sphère du non-savoir : tout produit intellectuel n'est de l'ordre du savoir que si la communauté scientifique le juge vrai selon ses critères de production.

Le métier de chercheur n'existe *in fine* que dans la sphère académique où il consiste à appliquer des protocoles objectifs, détachés de toute prénotion et de toute dimension affective, et ces principes sont à la fois les conditions de réalisation de ce travail autant que les fins de ce travail. Mais qui sont les scientifiques ? Sont-ils les hérétiques d'autrefois ? Non, ils sont des salariés qui, comme les autres, sont soumis à des formes d'aliénation qui viennent masquer la poussée subie de l'institution. Produits de l'institution scolaire et œuvrant à sa reproduction, les chercheurs produisent à leur tour une « grammaire normative » qui par l'intériorisation de schèmes, de catégorie d'analyses, en reproduisent de nouvelles qui sont légitimées par la forme similaire aux précédentes¹¹⁷. Si bien que les travailleurs scientifiques sont, par leur fonction d'inculcation et de reproduction des rapports sociaux du côté des dominants, membres de la classe de l'encadrement capitaliste, agissant à la reproduction de l'institution et des rapports de domination, qui leur confère leur rôle de détenteur du savoir légitime¹¹⁸. Le domaine de la production des connaissances n'échappe donc pas aux transformations de la division du travail puisqu'il n'est pas autonome du mode de production capitaliste. Aussi, cela signifie qu'à une échelle plus large, le chercheur est lui aussi partie prenante de la lutte des classes, même lorsqu'il tend à se distancier, il n'est jamais extérieur à la société, mais participe à la mécanique de reproduction des rapports sociaux de production quand bien même il travaillerait à ouvrir des pistes pour l'émancipation.

¹¹⁵ Hilary ROSE et Steven ROSE, « L'enrôlement de la science », in Hilary ROSE et Steven ROSE (dirs.), *L'idéologie de/dans la science*, Paris, Seuil, 1977, pp. 37-63.

¹¹⁶ Louis MOREAU DE BELLAING, *L'autoritarisme du savoir*, Caen, Centre de Recherche en Travail Social, 1987.

¹¹⁷ Pierre BOURDIEU, « Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée », *Revue internationale des sciences sociales*, 1966, XIX, n° 3, pp. 367-388.

¹¹⁸ Alain BIHR, *Entre bourgeoisie et prolétariat: l'encadrement capitaliste*, Paris, L'Harmattan, 1989.

La sociologie critique s'efforce de porter un regard sur les formes de domination qui structurent la vie sociale. Souvent inspirée de l'héritage marxiste et parfois renforcé des théories de Weber, elle étudie les ressorts de la domination et sa reproduction tant en étudiant la trame institutionnelle (relative à l'État) qu'économique. Cette perspective de recherche, dont Bourdieu est l'un des plus éminents représentants, rend visible ces processus de reproduction de la domination qui peuvent ne pas être vécus et perçus comme des formes de violence par les acteurs¹¹⁹. Cette « *illusio* » correspond dans le langage marxiste à l'aliénation. Le sociologue critique peut alors, à travers une combinaison de critères objectifs rendre compte de cette action extérieure des déterminants sociaux. Il n'est pas question de nier l'importance de cette démarche, car, le lecteur l'aura compris, nous y sommes attachés. Néanmoins, il faut admettre qu'il est intéressant de voir que le sociologue est capable de rendre visible des processus qui échappent aux acteurs, mais que lui, parce qu'il est distancié et objectif, interroge rarement les déterminants qui conditionnent les catégories qu'il utilise, héritées d'une science attachée au système de domination, ou encore plus rarement son rôle dans la reproduction des rapports de domination. Intellectuel séparé, son travail est jugé par sa classe, non par les dominés et ce même s'il se positionne comme critique de la domination.

Cette position de surplomb est courante dans la sociologie et l'ensemble des sciences sociales. Mais si la science est liée au mode de production, comment la doter de protocole pouvant l'autonomiser pratiquement ? N'est-ce pas alors, non dans la distanciation, mais dans la proximité aux résistances que peut émerger une critique détachée de ce que René Lourau ou Félix Guattari nommaient la « transversalité étatique », c'est-à-dire la façon dont l'institution nous traverse et nous agit jusque dans les relations à nos objets et aux autres ?

Bourdieu a formulé un discours critique sur la façon dont les universitaires reproduisent leur domination, il a proposé à la fois une méthode réflexive sur la place qu'occupe le chercheur tout en l'appelant à l'engagement. Les pistes ouvertes par l'ancien chef de file de la sociologie française sont bien connues et présentent, à moult égards des pistes méthodologiques intéressantes.

¹¹⁹ Luc BOLTANSKI, *De la critique précis de sociologie de l'émancipation*, *op. cit.*

Les prises de position de Bourdieu sont désormais célèbres. Portant un discours critique sur la façon dont les universitaires reproduisent leur domination, il a proposé à la fois une méthode réflexive sur la place qu'occupe le chercheur tout en l'appelant à l'engagement. Pour Bourdieu l'objectivation passe par un travail réflexif à trois niveaux :

« Pour récapituler, ce qu'il s'agit d'objectiver, ce n'est pas l'expérience vécue du sujet connaissant, mais les conditions sociales de possibilité, donc les effets et les limites, de cette expérience et, entre autres, de l'acte d'objectivation. [...] Ce travail d'objectivation du sujet de l'objectivation doit être mené à trois niveaux : il faut d'abord objectiver la position dans l'espace social global du sujet de l'objectivation [...] ; il faut objectiver ensuite la position occupée dans le champ des spécialistes [...] ; troisièmement, il faut objectiver tout ce qui est lié à l'appartenance à l'univers scolastique, en portant une attention particulière à l'illusion de l'absence d'illusion, du point de vue pur, absolu, "désintéressé" »¹²⁰.

Considérant que l'acte d'objectivation est une étape de la recherche, Pierre Bourdieu propose donc d'appliquer ces principes dans les protocoles d'enquêtes. Si le but de la démarche scientifique est bien d'objectiver (traiter des faits sociaux comme des choses), le chercheur en tant qu'il entre en relation avec l'objet observé *intervient* nécessairement dans l'observation¹²¹, que ce soit dans les relations avec les enquêtés quand il choisit l'entretien, comme dans la construction de variables qui conditionnent l'architecture du questionnaire quand il choisit les méthodes quantitatives. Mais l'objectivation participante de Bourdieu contient ses limites. Bien qu'elle s'appuie sur une réflexivité dont la nécessité est difficilement contestable d'un point de vue scientifique même par les sociologues aux postérieurs les plus soudés à leur chaire, il reste qu'en première analyse l'enquête se structure autour d'hypothèses apparentées à la fois à des connaissances théoriques et des intuitions, et en dernière instance s'interprète en fonction de ce cadre théorique. Salvador Juan rappelle que chaque chercheur a une perspective qui lui est propre, bricolage d'un corpus de références théoriques qui marque son identité : « La perspective est une posture théorique du chercheur singulier qui exprime son identité institutionnelle scientifique. À cet égard, l'appartenance, permanente ou ponctuelle, à une tradition théorique tient de l'emboîtement : paradigme, modèle théorique,

¹²⁰ Pierre BOURDIEU, « Objectiver le sujet de l'objectivation », in *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, Paris, Raisons d'agir, 2001.

¹²¹ Georges DEVEREUX, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Aubier, 1980.

hypothèse »¹²². On sait au moins depuis Friedmann et Lefebvre que les travailleurs ramènent leurs affects du travail vers le hors-travail et inversement. Est-ce différent pour le sociologue ? Notre aspiration à l'émancipation du salariat, à la lutte contre les dominations capitalistes et patriarcales, notre vécu de la précarité et des violences policières, notre engagement dans des luttes collectives, avant, pendant et après des études de licence, n'ont-ils pas influencé la construction de notre perspective ? L'amour du même, les intérêts de classe, le *greenwashing*, n'ont-ils pas orienté le cadre théorique d'autres de nos collègues ? Le structuralisme génétique de Bourdieu n'a pas plus de légitimité à exister comme perspective théorique que la nôtre. Nous pouvons discuter de leur pertinence en fonction de leurs champs d'application, mais c'est la communion des affects et de la raison qui conditionne cette construction du cadre théorique qui fonctionne sur le principe de l'adhésion. Et c'est fondamental pour comprendre la critique que nous pouvons faire de la méthode de Bourdieu – dans son aspect limitatif, car elle nous semble pertinente à bien des égards.

3.2 L'implication du sociologue

Dans son ouvrage *De la critique*¹²³, Luc Boltanski revient sur la position du surplomb de la sociologie bourdieusienne qui entretiendrait une relation asymétrique entre l'intellectuel, montreur des dominations, et le naïf qui les subit. L'accusé s'en défendait pourtant dès 1987 dans *Choses dites* : « comment ne pas voir qu'en énonçant les déterminants sociaux des pratiques, des pratiques intellectuelles notamment, le sociologue donne les chances d'une certaine liberté par rapport à ces déterminants »¹²⁴. Est-ce suffisant ? Nous ne le pensons pas. L'erreur principale de Bourdieu ne réside pas tant dans l'aspect « technique » du travail réflexif que dans la façon dont il limite le rôle du sociologue et même de la connaissance à l'espace de la production intellectuelle. Dans la sociologie

¹²² Salvador JUAN, « Méthodologie de la démarche de recherche en sociologie : didactique du projet de recherche », *Bulletin de Méthodologie Sociologique*, 6 janvier 1995, vol. 47, n° 1, pp. 78-98.

¹²³ Luc BOLTANSKI, *De la critique Précis de sociologie de l'émancipation*, op. cit.

¹²⁴ Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 26.

bourdieusienne se maintient la légitimation de la fonction de l'intellectuel que nous avons identifiée à une division de classe. En maintenant l'assignation du travailleur scientifique à la simple production idéelle, le théoricien de la reproduction oublie que, dans le capitalisme, « quiconque nourrit un homme en est son maître », et que donner des idées à digérer à la « plèbe » ne fait que reproduire la domination symbolique qu'il a tant critiquée. Si la sociologie bourdieusienne a le mérite de montrer les dominations, elle n'entérine pas pour autant la domination symbolique de la figure de l'intellectuel, ni même la domination de classe exposée dans *L'idéologie allemande*. Alors qu'il fonde une théorie remettant en cause la domination des élites et sa reproduction, Bourdieu voit en l'État le rempart de l'économie capitaliste là où notre lecture socio-historique y découvrit avec Lefebvre un pivot¹²⁵. Même lorsqu'il allume ses *contre-feux*, la figure de l'intellectuel engagé semble bien pâle, invitant les sociologues à travailler avec les organisations syndicales, l'instituant-institutionnalisé, reproduisant de fait l'image de la tour du palais royal depuis laquelle le sociologue peut parler à la plèbe, sans jamais s'y mêler.

La critique bourdieusienne fait donc face aux mêmes apories que la critique durkheimienne : elle expose les fondements des déterminismes institutionnels, mais cherche en finalité à réduire les inégalités tout en maintenant la trame institutionnelle qui les engendre. Est-ce à croire que la sociologie, en tant que science se constituant au sein de l'État moderne, dans un système capitaliste, contient en elle les limites de sa portée critique ? Que les sociologues sont piégés, condamnés à reproduire les dominations qu'ils exposent ? Qu'ils seraient, encore, pris dans une socialisation professionnelle les poussant à limiter leur critique aux garants méta-sociaux qui leurs garantissent leur position de dominants ? D'une certaine manière, oui. La critique sociologique, Nisbet le disait, se situe au carrefour des trois formes de critique libérale, conservatrice et radicale – que la sociologie de Bourdieu couvre d'ailleurs élégamment. Et en tant qu'elle se forme depuis l'institution universitaire elle tend à se reproduire en reproduisant les dominations institutionnelles et symbolique. Néanmoins, la

¹²⁵ Henri LEFEBVRE, *De l'Etat. 1, L'Etat dans le monde moderne, op. cit.* ; David HARVEY, *Le capitalisme contre le droit à la ville: néolibéralisme, urbanisation, résistances*, traduit par Cyril LE ROY, traduit par Nicolas VIEILLESCEZES et traduit par Clémence GARROT, Paris, France, Éd. Amsterdam, 2011.

critique radicale n'est pas impossible. Nous pensons même que les conditions matérielles de la recherche, de plus en plus difficile pour les étudiants, les conduisent à se distancier de l'institution et à *prendre parti* plus facilement, augurant d'une nouvelle critique sociologique.

Le retour d'un marxisme ouvert dans les sciences humaines pourrait d'ailleurs en être un signe. En témoigne en France, chez les géographes, le regain d'intérêt pour les travaux d'Henri Lefebvre, de Neil Brenner, de David Harvey, etc. Et si l'on regarde chez les historiens, il est intéressant de noter le déploiement d'une histoire populaire ou d'une histoire auto-biographique qui acquiert de plus en plus de légitimité. En sociologie pour autant, les horizons semblent plus incertains, cette science souffrant peut-être plus qu'ailleurs des dérives relativistes du post-modernisme que même des courants qui s'en réclament critiques participe à faire exister en produisant des théories politiques compatibles au néolibéralisme¹²⁶ évacuant toute existence des rapports sociaux de classe au profit d'approches relationnelles.

Pourtant, sur le plan méthodologique, un courant particulier de la sociologie permet d'apporter des éléments de méthodes visant la constitution d'une perspective et d'une approche critiques et radicales qui se fonde par « l'insertion dans l'action collective émancipatrice »¹²⁷. Ces approches et perspectives n'écartent pas les écueils des « vociférations arrogantes »¹²⁸ des intellectuels, et contiennent le risque de glisser vers un messianisme douteux conférant aux intellectuels le rôle historique du pâtre guidant les moutons que leur reproche parfois ces relativistes post-modernistes. Mais si nous pensons que les sciences sociales ont vraiment « quelque chose à offrir au monde »¹²⁹, ce n'est pas tant en s'exprimant dans les espaces institutionnels dans lesquels elles confèreraient à l'intellectuel sa posture séparée, mais plutôt dans une double démarche institutionnelle et extra-institutionnelle qui fonctionnerait en aller-retour.

¹²⁶ Alain CAILLÉ et Jean-Édouard GRÉSY, *La révolution du don: le management repensé à la lumière de l'anthropologie*, Paris, Éditions Points, 2017.

¹²⁷ Daniel Bensaïd et Philippe Corcuff, « Le travail intellectuel au risque de l'engagement », *Neutralité & engagement du savoir*, Revue Agone, 1998, n° 18-19, p. 25.

¹²⁸ Immanuel Wallerstein, « Sciences sociales et société contemporaine : l'éclipse des garanties de la neutralité », *Neutralité & engagement du savoir*, Revue Agone, 1998, n° 18-19, p. 85.

¹²⁹ *Ibid.*

Il s'agit alors bien évidemment de rompre avec le monopole étatique du savoir légitime, critique radicale déjà formulée depuis longtemps par les acteurs anti-institutionnels. En ce sens, la nécessité de continuer à agir au sein de l'institution pourrait être perçue comme un pas en arrière, posture de sauvegarde des intérêts de classe du chercheur qui, en sortant une ou deux fois mener des recherches, sauve sa bonne conscience tout en conservant une chambre au palais, permanence de l'inconscient étatique. En fait, il s'agit plutôt d'assumer au-delà de la querelle « réforme et révolution » une réalité douloureuse qui se résout dans le poids des institutions et leur rôle dans la socialisation. L'institution, en tant que champ de bataille¹³⁰, doit être un terrain de lutte permettant de maintenir une production et une diffusion de savoirs critiques. Le combat, nous objecteront quelques compagnons, est perdu d'avance, car ce serait jouer le jeu d'un ennemi qui décide des règles.

Comment agir dans l'institution universitaire pourrait-on se demander ? Peut-être à la manière de l'analyse institutionnelle qui propose d'intégrer les implications du chercheur plutôt que de s'en distancier, d'intégrer dans la perspective de recherche l'interférence entre la position sociale du chercheur et la critique de la vie quotidienne :

« L'interférence permanente (et non ponctuelle, à la façon d'un devoir de distanciation éthique ou déontologique) entre le monde de la recherche et le monde de la vie est ce qui produit l'*implication* du chercheur dans l'*institutionnalisation* de la recherche comme force sociale (asociale) séparée de la recherche *collective* du bonheur »¹³¹. La radicalité de la démarche passe notamment par son terrain et sa méthode, c'est-à-dire par l'intervention en dehors de l'espace de production académique et ses conditions de déroulement. Si l'analyse institutionnelle vise à montrer les dominations, les déterminismes institutionnels, elle le fait par ce qui leur échappe, en concentrant ses recherches sur des terrains critiques : « grèves non institutionnelles (non programmés et/ou acceptées par les syndicats) ; occupation de lieux administratifs [...], contre-institutions de lutte dans l'éducation et dans la psychiatrie, prises de paroles et passages à l'acte chez les paysans et les commerçants ; désertion de la famille, de l'école et du

¹³⁰ Quand bien même on partagerait une définition large de l'institution, à la manière de l'école durkheimienne, toute institution est un champ de bataille. En témoigne le langage qui, encore aujourd'hui, est un terrain de luttes sociales et politiques (argots, langues régionales, écriture inclusive).

¹³¹ René LOURAU, « Chercheur surimpliqué », *L'Homme et la société*, 1995, Les passions de la recherche, n° 115, p. 43.

travail par les adolescents et les jeunes ; revendications de plus en plus audacieuses des minorités ethniques ou sexuelles... »¹³².

Parce que ces terrains échappent à l'institution, ils ont une double valeur qu'il s'agit de prendre en considération : d'une part ils permettent de révéler la violence des déterminismes en cherchant les causes profondes qui ont fait émerger ces faits sociaux (étude sociologique) ; d'autre part, justement en ce que ces faits rompent avec les déterminismes, ils permettent de dégager des possibles en vue de l'émancipation (virtualités) et d'établir une recherche stratégique qui ne s'intéresserait plus, dès lors, à la reproduction du même mais trouverait davantage de sens à étudier et comparer des lignes de fuites.

Mais le traitement méthodologique, de la construction de l'objet à la restitution des données, doit également être interrogé pour que la perspective radicale de la démarche soit soutenable. Travailler sur ces foyers de résistances conscientes ou non ne signifie pas nécessairement rompre avec la démarche traditionnelle de la recherche. Au contraire, montrer les causes, les révéler à la communauté scientifique, c'est d'une certaine manière arborer l'uniforme du « socioflic », agent de la pacification social, diagnostiquant dans la droite ligne du positivisme comtien les dérèglements institutionnels afin d'éviter l'embrassement¹³³. On pourrait bien évidemment reprocher à ce discours une entreprise de délégitimation de l'aspect scientifique de la sociologie. Mais il n'en est rien, tout au contraire, il ne s'agit que d'une volonté d'étendre la sociologie, non de l'abattre. L'objectivation, lorsqu'elle est pensée comme un aval du processus de recherche nie les poids des affects dans la construction même de l'objet. L'analyse des implications liée à la méthode transductive¹³⁴ développée par Lourau et ses compagnons tend

« à mettre le résultat final à l'épreuve de ses conditions de réalisation : ce qui est la moindre des choses dans une démarche qui se veut réellement scientifique. Cette dernière ne consiste-t-elle pas à *exposer* la méthode

¹³² René LOURAU, « Analyse institutionnelle et question politique », *L'Homme et la société*, 1973, Analyse institutionnelle et socianalyse, n° 29-30, p. 22.

¹³³ À l'inverse, par exemple, Martine Drodz au colloque international *Penser l'émancipation* a présenté ses travaux sur le foncier londonien menés en collaboration avec des collectifs militants du droit au logement. Dans cette approche collaborative de la recherche, et afin de ne pas mettre en danger les luttes en cours, elle a fixé un laps de temps avant la publicisation de ses résultats et matériaux cartographiques.

¹³⁴ Henri LEFEBVRE, « Humanisme et urbanisme : quelques propositions », *Architecture, forme, fonction*, 1968, n° 14, pp. 22-26.

suivie en vue d'une fin, à savoir l'ensemble des techniques, moyens, outils et conditions de la recherche ? »¹³⁵.

Qui plus est, dire d'où l'on parle plutôt que le dissimuler permet de donner, au-delà du discours produit par le chercheur, la possibilité aux récepteurs de coproduire le sens par la confrontation des implications et des analyses émises aux implications de celui qui le reçoit¹³⁶. Et, bien évidemment, ceci oblige à penser à qui sont au final destinés les résultats des enquêtes : aux garants de la domination ou à leurs opposants ?

La sociologie radicale et impliquée fonctionne comme un aller-retour entre ce que Burawoy appelle la sociologie critique et la sociologie publique¹³⁷. La visibilisation de la part affective du travail permet d'une part de proposer une évaluation de la recherche par ceux à qui elle est destinée, plaçant ainsi la sociologie publique dans une lutte contre les formes instituées de la domination. Dans ce cadre, la validité des énoncés, produits de la transindividuation de la recherche et de la lutte, se situe dans l'appropriation ou non des analyses par les acteurs. D'autre part la dimension critique permet également une lutte dans le champ académique pour opposer aux critères de pseudo-neutralité une mise à nu des orientations normatives qui structurent l'ensemble des présupposés théoriques et méthodologiques des chercheurs et des institutions qui orientent la recherche sur les intérêts de l'économie ou de l'État. Lutte dans l'institution et contre l'institution, la sociologie radicale impliquée mène également une lutte par l'institution en diffusant ces théories et outils d'analyse du social afin de minimiser le rôle du chercheur dans la reproduction des rapports de domination et l'orientation de la recherche par les nouveaux dispositifs mis en place par l'institution¹³⁸.

Nous ne prétendons pas ici que la sociologie radicale et impliquée soit « meilleure » que d'autres approches. Mais qu'elle est tout aussi légitime à exister. Elle peut être considérée comme l'expérimentation présente d'une sociologie qui fait le choix, contre les critères établis d'objectivité et de légitimité

¹³⁵ René LOURAU, « Chercheur surimpliqué », *op. cit.*, p. 44.

¹³⁶ René LOURAU, *Actes manqués de la recherche*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

¹³⁷ Michael BURAWOY, « For public Sociology », *Address to the American Sociological Association*, San Francisco, 2004.

¹³⁸ Simon LE ROULLEY, « Technocratisation de la recherche et condition doctorale », in *Capitalisme ou Technocratie*, Paris, L'Harmattan, 2019, pp. 17-44.

de la production de connaissance attachés au mode de production et à l'État, d'une expérience radicalement engagée contre les formes instituées dominantes de production du savoir et de la société de classe, c'est-à-dire qu'elle s'autonomise de la transversalité étatique. Alors la sociologie de la domination et de l'émancipation se dissolvent à leur tour pour laisser la place à une sociologie émancipée. Car si la connaissance participe de l'historicité de nos sociétés, cette démarche de recherche propose une dynamogénie autre, une utopie concrète. Neutre ? en aucun cas. Objective ? Certainement. D'abord puisqu'elle s'appuie sur une méthodologie explicite destinée à la communauté savante à qui elle est *scientifiquement* adressée ; ensuite dans le sens où elle expose la subjectivité des chercheurs, les non-dits, et permet une évaluation à découvert par les récepteurs à qui elle est *stratégiquement* destinée. Reste à déterminer, si cette proposition est recevable, la façon dont elle rencontre sur le terrain des entraves institutionnelles.

3.3 Le sociologue e(s)t le(s) terroriste(s)

Si cette sociologie que nous souhaitons défendre ne peut appartenir à aucun camp politique à proprement parler, c'est qu'elle appartient à l'individu qui la pratique, lui seul ayant la possibilité de prendre parti. Néanmoins, nos implications étant ce qu'elles sont, nous l'ancrons dans notre travail comme un moyen de pointer les nouvelles contraintes à l'émancipation et les possibles qui se déploient dans un programme de recherche qui déborde la thèse et que nous assumons être le suivant : la recherche dans les formes de vies de quelque chose d'un communisme, les entraves à son déploiement et les moyens d'y remédier. Cette perspective exige donc quelques justifications. Nous n'entendons pas ici par communisme quelque mode d'organisation bureaucratifié de la vie. Dans ce sens, le communisme ne doit pas être entrevu, comme le rappelle Bernard Aspe¹³⁹, comme un « horizon régulateur » visant à limiter l'emprise du Capital sur le vivant ni, nous dit Henri Lefebvre¹⁴⁰, comme un régime étatique autoritaire

¹³⁹ Bernard ASPE, *Les mots et les actes*, Caen, France, Nous, 2011.

¹⁴⁰ Henri LEFEBVRE, *La Somme et le reste*, Paris, France, Economica : Anthropos, 2009.

tel qu'il fut nommé par les partis qui s'en sont approprié le nom en déformant son sens. Le communisme est à entendre comme « le mouvement réel qui abolit l'état actuel »¹⁴¹. Pris non comme un *état*, ni comme un horizon, le communisme devient alors d'un point de vue sociologique non pas un « système » mais un double processus, de destitution des formes de socialisation spécifiques au capitalisme ; d'*institution* ensuite, c'est-à-dire de création de normes et de valeurs permettant d'intégrer et de réguler les individus. La conjugaison au présent du verbe « abolir » par Marx suggère que le communisme est en quelque sorte déjà-là, ce que Kropotkine suggérait également parlant quant à lui de « communisme partiel ». L'expression renvoie à l'idée d'une possibilité d'un communisme « total » amenant Kropotkine à rejoindre Lénine dans une téléologie et un messianisme augurant de l'avènement d'un *état* (la minuscule est souhaitée) communiste et des « hommes communistes ». Cette perspective semble dépassée à bien des égards.

D'abord, la perspective évolutionniste déterminant le communisme comme un stade post-capitaliste dont l'avènement serait causal à des conditions objectives est battu en brèche par l'Histoire. À l'heure du chômage de masse, de la catastrophe environnementale, de l'impérialisme post-colonial, du retour de l'extrême-droite, les conditions objectives semblent particulièrement réunies sans qu'aucune décision ne soit prise « massivement » dans une perspective communiste. C'est que, pour faire l'histoire, il faut des individus ; pour faire Révolution il faut un peuple, et celui-ci semble manquer. Pour autant, nous ne cherchons pas à identifier des individus « communistes ». Comme le rappelle Henri Lefebvre, « être » communiste n'a pas de sens¹⁴². Aucune ontologie du communisme n'est envisageable depuis Marx qui présente le communisme comme un mouvement, un lieu de contradiction au cœur de la société capitaliste qui oriente le sens est produit des situations contradictoires.

S'y accordant partiellement, le philosophe Bernard Aspe le définit ainsi avec Marx :

« Le communisme se trouve contenu dans le capitalisme comme ce que ce dernier ne peut pas ne pas susciter et qu'il lui revient dès lors incessamment de conjurer. On peut l'entendre non plus sur la base d'une

¹⁴¹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 54.

¹⁴² Henri LEFEBVRE, *La Somme et le reste*, *op. cit.*

analyse des moyens de production et de l'objectivité à laquelle elle s'attache, mais sous un angle avant tout éthique – c'est-à-dire sous un angle qui localise dans les vies ce qui s'y révèle capable d'en orienter le cours »¹⁴³.

Le communisme ainsi défini constitue-t-il un objet de sociologie ? Oui, car il détermine un ensemble de situations sociales à observer permettant de témoigner, par leur résistance aux déterminismes, d'un certain état des dominations contemporaines que la sociologie critique à vocation à étudier. Non, car défini ainsi, il manque aux sociologues des sujets qui par leurs discours et leurs actes fournissent suffisamment de données pour ne pas se cantonner à une interprétation spéculative. Il faut donc, s'il n'y a pas de « communistes » au sens où l'entend Lefebvre, essayer de déterminer ceux et celles qui *vivent le communisme*, déploient, au cœur des contradictions du capitalisme, des contre-mondes et qui cherchent par ces expériences à « abolir l'état actuel » à la fois dans la vie quotidienne et sur le terrain de la conflictualité. Cela revient à se demander, s'il n'y a pas d'être communiste, s'il y a des sujets du communisme. Et cela implique que le communisme, plus qu'un mouvement, soit une politique et qu'en tant que telle elle s'affronte à une autre et qu'elle produit, comme toute politique, un temps et un espace qui lui sont propres. Assez aisément on nous accordera, il s'agit là d'une vulgarité, que le communisme est une politique qui a pour adversaire une autre politique que l'on nommerait le Capitalisme. Nous pensons qu'il serait réducteur de l'affirmer en ces termes et trop peu sérieux. Le capitalisme contemporain est au contraire le produit d'une biopolitique qui a un nom, l'économie, et d'un moyen, le terrorisme.

Les anthropologues ont tendance à ramener l'économie à son étymologie (« *oikonomía* ») qui signifie la gestion, l'administration de la maison. Pourtant, l'économie telle qu'on l'entend aujourd'hui est radicalement éloignée de cette définition, mais se rapporte à ce qu'à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle on nommait encore l'économie politique, c'est-à-dire la science économique. La polysémie du terme économie (lois de l'échange, science économique, épargne, etc.) rend sa définition plus floue encore que les cours de la bourse à la radio. L'économie en tant que science économique est à la fois un

¹⁴³ Bernard ASPE, *L'instant d'après: projectiles pour une politique à l'état naissant*, Paris, Fabrique, 2006, p. 34.

lieu d'étude de la production, de la distribution, de la consommation des biens et des services autant qu'un lieu de formulation de théories économiques à vocation normative produisant un régime de vérité qui lui est propre. On ne se souvient pas tant, par exemple, d'Adam Smith comme d'un intellectuel ayant étudié les règles de l'échange tel qu'il se donnait à voir sous ses yeux, que comme un théoricien proposant une théorie de l'échange à des fins d'application. L'économie, comme le dit Bernard Aspe, désigne alors à la fois une science et son objet. Mais surtout, l'économie en tant qu'elle existe comme « singularité dont le capitalisme est l'espace pour l'instant singulier et unique »¹⁴⁴ est une politique. Elle cloisonne le social et l'économique, le privé et le public, l'activité et l'inactivité, le travail et le temps libre, elle produit un temps social abstrait déterminant les usages de ses sujets, et produit un espace facilitant le contrôle social et la circulation des flux. En cela elle intervient dans la vie comme une modalité même de la vie. Plus encore, c'est jusque notre rapport quotidien à l'activité qui est médié par cette politique au nom de laquelle on « rend des comptes ».

En effet, pour Bernard Aspe encore, « l'économie est une politique dans la mesure où son objet est d'effacer la possibilité même de la politique »¹⁴⁵, car elle crée un régime de vérité où l'économie et la politique seraient assimilables à tel point que l'économie déterminerait le *choix*, c'est-à-dire l'exercice politique. Pour Bernard Aspe toujours, l'État moderne et sa démocratie représentative permettent « pour le capitalisme de dissimuler le lieu réel de sa politique, et de déplacer le regard vers les structures étatiques en tant qu'elles organisent le jeu électoral. Or ces structures ne désignent pas le lieu de la politique, mais celui de sa confiscation »¹⁴⁶, c'est-à-dire de l'appropriation de la décision, de la formulation d'énoncés politique pour ne laisser aux individus que le choix entre telle ou telle orientation politique dans le cadre imposé par l'économie : « l'économie est la politique du capitalisme dans la mesure où elle est l'effacement permanent de la possibilité du choix politique en tant que strictement irréductible au choix économique »¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Sylvain LAZARUS, *Anthropologie du nom*, Seuil, 1996, p. 245.

¹⁴⁵ Bernard ASPE, *Les mots et les actes*, op. cit., p. 30.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 30-31.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 32.

En ce sens, les usages sont économiquement déterminés et le temps des hommes se vit sous le règne de la mesure : la vie est capturée. Foucault déjà mentionnait la façon dont la politique avait pour figure contemporaine du pouvoir celle du biopouvoir¹⁴⁸. Et force est de constater que les institutions ont la passion de l'économie bien plus que celle de sa régulation comme le suggérait le mythe de l'État providence. Fichage des individus, contrôle et mesure des flux humains, puçage et traçage via les moyens de paiement ou de communication, puçage et traçage des animaux et des végétaux, biométrie, vidéosurveillance, etc., forment un ensemble de technologies de pouvoir s'exerçant directement sur la vie, directement sur l'individu. Leur emploi trouve sa raison dans l'affect, dans un affect de crainte, celui, selon les mots d'Agamben, de la guerre civile mondiale, c'est-à-dire du terrorisme¹⁴⁹.

La charge émotionnelle du terrorisme permet de justifier les mesures d'exception au nom d'un intérêt général menacé par un ennemi intérieur. Tout ce qui cherche à désertir les rapports économiques peut alors tomber sous le coup de la catégorie de terroriste, toute vie quotidienne qui tient à distance l'institué est alors considérée comme soupçonnable. Véritable biopolitique, l'antiterrorisme comme mode de gouvernement vise « donc, non pas par le dressage individuel, mais par l'équilibre global, à quelque chose comme une homéostasie : la sécurité de l'ensemble par rapport à ses dangers internes »¹⁵⁰. Si les mesures antiterroristes visent dans un premier temps l'acceptation des mesures d'exception par l'agitation de la figure du djihadiste, c'est dès 2002, suite au contre-sommet de Gênes, que le groupe « terrorisme » de l'Union Européenne va faire entrer les mouvances contestataires dites « d'ultragauche » dans le giron de l'antiterrorisme par la mise en place de réformes structurelles favorisant la circulation des informations entre les polices européennes¹⁵¹. La même année, la Loi d'orientation et de programmation de la sécurité intérieure (LOPSI) est votée ; loi, que l'on peut rapprocher du « patriot act » états-unien qui prendra son ampleur quelques années plus tard. Entre temps, l'ennemi intérieur resurgit. Les

¹⁴⁸ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. Tome premier : La volonté de savoir.*, Paris, Gallimard, 1976.

¹⁴⁹ Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer: l'intégrale 1997-2015*, Paris, Seuil, 2016, p. 261-322.

¹⁵⁰ Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard, 1997, p. 222.

¹⁵¹ Alain BAUER et François-Bernard HUYGHE, « Ultra-gauche : le mot, l'idée, l'action », *Sécurité globale*, 2010, n° 12, pp. 47-58.

émeutes de 2005, au-delà de justifier du recours à l'état d'urgence, vont également générer des affects de craintes au gouvernement en 2006. Lecteur assidu de la prose révolutionnaire, Alain Bauer, proche de Nicolas Sarkozy¹⁵², pointera comme un « risque » la jonction entre le mouvement étudiant et les quartiers populaires – qui constitue dans de nombreux ouvrages militants une stratégie à essayer. D'émeutes de quartiers en contre-sommets, de mouvement sociaux traditionnels en émeutes festives, la conflictualité sociale semble s'affirmer de manière plus régulière, et la répression se durcir. Un spectre hante alors à nouveau l'Europe¹⁵³, le spectre du terrorisme politique qui n'est autre chose que le retour de l'affirmation révolutionnaire du communisme.

En effet, dès juin 2007 on pouvait lire, en bilan du mouvement contre le CPE, la menace des « anarcho-autonomes » dans les pages du Figaro¹⁵⁴. Dans le même quotidien, le 1^{er} février 2008, la ministre de l'intérieur Michèle Alliot-Marie s'inquiète de la résurgence d'une extrême gauche radicale encline à former des groupuscules terroristes et assène alors : « L'anticipation est essentielle dans la lutte contre le crime en général et le terrorisme en particulier. Elle est la meilleure des protections »¹⁵⁵. Pour assurer cette anticipation, elle entreprendra de restructurer les services de renseignements en fondant le 1^{er} juillet 2008 la Direction Centrale du Renseignement Intérieur (fusion des services de renseignement généraux et du contre-espionnage) dont la politique anticipative permettra la collecte de renseignements sur les populations « susceptibles de porter atteinte à l'ordre public ». En 2009, elle présente le 27 mai la loi LOPPSI 2 élaborée avec le concours de Brice Hortefeux. Si le discours porte directement sur la question de la cyber-pédo-pornographie et le piratage des données informatiques, deux autres populations sont pourtant directement visées par ces lois. D'abord, afin de lutter contre la délinquance et les « violences urbaines » dans les quartiers, l'extension du recours à la « vidéoprotection », la mise en place du couvre-feu pour les moins de treize ans, le contrat de responsabilité parentale, l'interdiction de la vente à la sauvette, constituent des mesures qui

¹⁵² Mathieu RIGOUSTE, *Les marchands de peur la bande à Bauer et l'idéologie sécuritaire*, Paris, Libertalia, 2011.

¹⁵³ Benjamin ROSOUX, « Un spectre hante l'europe », *Mediapart*, 08/06/2009.

¹⁵⁴ Jean CHIZOLA, « L'extrême gauche tentée par la violence », *Le Figaro*, 08/06/2007.

¹⁵⁵ LE FIGARO, « MAM : «Je veux mettre fin à la propagande terroriste» », *Le Figaro*, 01/02/2008.

s'adressent directement aux pratiques supposées des habitants des quartiers dits sensibles. Ensuite, l'intelligence économique des renseignements, les écoutes téléphoniques et les mouchards dans les affaires de crime organisé, les mesures portant sur l'habitat illicite (type squat), s'ils peuvent, pris séparément, s'appliquer à certains groupes sociaux hétérogènes, s'appliquent tenues ensemble à la « mouvance anarcho-autonome ».

Il ne fallut pas longtemps pour que, de Nicolas Sarkozy à Manuel Valls en passant par Pierre Gattaz, ce soit au tour des syndicalistes d'être soit fustigés de l'injure « terroriste » soit d'être considérés comme proche de la fameuse mouvance et d'être victime de perquisitions et d'arrestations¹⁵⁶. Depuis 2001, c'est ainsi « au nom du “principe de précaution”, et non pas d'impérieuse nécessité comme l'impose pourtant la loi, qu'ont été données aux policiers des pouvoirs considérables, sans aucun contrôle réel de leur exercice »¹⁵⁷. L'antiterrorisme peut donc, comme le disait Eric Hazan, être considéré comme un « mode de gouvernement » spécifique à la biopolitique sécuritaire¹⁵⁸. Comme le montrait Foucault, gouverner en ce cas ce n'est plus prévenir les désastres, les troubles mais c'est d'être en capacité de maintenir le pouvoir pendant les secousses et de les canaliser vers des directions utiles¹⁵⁹. C'est l'axiome des modes de gouvernements contemporains qui conduit à la séquence particulière que nous étudions dans laquelle « il est vain ou coûteux de gouverner les causes, il est plus utile et plus sûr de gouverner les effets »¹⁶⁰.

Pourquoi préciser tout cela. Car il est possible, pour qui souhaite enquêter les puissances destituant, d'être soi-même ramener à la catégorie de terroriste. En effet, le sociologue qui cherche les foyers du communisme, c'est-à-dire d'une forme de vie opposée au « vol du temps », se retrouve nécessairement à entrer dans les giron de la surveillance, comme l'anthropologue qui travaille sur les territoires en lutte contre les projets d'aménagement. Pensons-ici

¹⁵⁶ On se souvient ainsi de perquisitions des locaux de syndicats Sud PTT en Indre et Loire le 28 juin 2012, ou dans les locaux de Solidaires Gironde le 18 juillet 2013, ou de l'intervention dans les locaux de Solidaires Étudiants à Caen pendant le mouvement de 2016.

¹⁵⁷ Évelyne SIRE-MARIN, « L'état d'urgence, rupture de l'État de droit ou continuité des procédures d'exception ? », *Mouvements*, 2006, no 44, n° 2, pp. 78-82.

¹⁵⁸ Eric HAZAN, « Les habits neufs de l'ennemi intérieur », *Politix*, 15 mai 2018, n° 1002.

¹⁵⁹ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Éditions Gallimard : Seuil, 2006.

¹⁶⁰ Giorgio AGAMBEN, « Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie », *Le Monde Diplomatique*, 01/2014.

particulièrement à Roberta Chiroli dont le mémoire de master en anthropologie a servi de preuve à charge en justice, le choix d'une méthode d'observation conditionnant la reconnaissance de participation à des actes délictuels. Le sociologue, comme l'anthropologue, qui travaille auprès d'enquêtés tombant sous le coup de la catégorie de terroriste peut alors du même coup être considéré comme tel. Ceci oblige alors à deux choses : battre en retraite, ou affirmer un droit à la recherche, refuser les méthodes anthropologiques et se contenter d'une position de surplomb, ou assumer un droit à la radicalité.

Synthèse de la première partie.

Dans cette partie nous avons voulu exposer les fondements méthodologiques de ce travail. Il nous semblait alors essentiel pour ce faire de revenir sur les traditions qui nous ont inspiré, notamment celle de Durkheim et Marx, afin de nous en rapprocher autour de la figure de l'engagement, et de nous en distancier en une série de points.

En effet le débat sur l'institution nous a conduit à l'impératif de recourir à la méthode socio-historique dans la partie qui suit afin de retracer les évolutions qui ont produit un temps social propre à la période contemporaine. Pour ce faire nous devons donc interroger plusieurs dimensions pour le donner à voir : Travail, Espace, Institué nous semblent être les trois dimensions coextensives permettant d'aborder la production du temps social institué. Néanmoins, en poursuivant le débat, nous avons ensuite proposé une critique à l'égard de ces deux traditions sociologiques et leurs difficultés à donner à lire autre chose qu'un *état*, et trop rarement les germes d'une politique antagonique susceptible de dépasser cet *état*. Si la sociologie institutionnaliste s'est intéressée à l'institué, elle s'est toutefois également intéressée à l'instituant. Mais bien que les lectures de Castoriadis et Lourau aient largement contribué à la formation de notre raison sociologique, elle nous semble aporétique en ce qu'elle n'interroge pas suffisamment l'anomie de manière dialectique. Certes, Duvignaud a tenté de montrer le beau de l'anomie. Mais restant inscrit dans un durkheimisme qui demeure relatif, il s'est cantonné à l'étudier sous l'angle d'un rapport passif de l'individu. On se demande alors où sont ceux qui, plutôt que d'être tenus à l'écart, tiennent à cet écart.

C'est dans la philosophie d'Agamben que nous avons essayé de trouver ces individus. À partir de son concept de destitution, nous avons alors suggéré que la dialectique de l'institution n'avait pas pour seul mouvement l'institué, l'instituant et l'institutionnalisation. Mais que l'instituant était toujours d'une

certaine façon le produit initial d'une destitution qui, lorsqu'elle se constitue en instituant se trouve alors sujette à ce que Lourau nomme l'effet Mulmhan. L'hypothèse d'une puissance destituante nous semble alors être la plus sérieuse pour convoquer une étude sur ces formes-de-vies qui se déclarent en sécession avec les modes de vies institués par la société et qui tentent de désertir la pratique sociale normalisée en produisant des contre-mondes où s'expérimentent d'autres rapport à la vie commune.

La difficulté principale alors pour les étudier, ce fut d'affirmer une position : le refus de voir dans les marges la négativité d'une société, mais d'essayer de lire ces expériences comme des communautés produisant leur régime de vérité et s'affirmant comme positivités. Ceci rompt avec la tendance de la sociologie à voir la société comme une forme juste, bonne et désirable en soi bien qu'à l'heure de la mondialisation il soit compliqué de définir ce qu'est une société. Au contraire, partir des mondes qui s'élaborent serait alors retrouver une sociologie qui ne vise pas à seulement expliquer le monde mais à participer à sa transformation.

C'est la dernière chose que nous avons assumée méthodologiquement : proposer une sociologie des formes-de-vies communistes afin de lire ce qu'elles disent du temps social, comment elles le destituent, en usent ou forment d'autres temporalités sociales. Celles-ci ne peuvent se trouver que sur le terrain que la biopolitique contemporaine tente de ramener à elle par les moyens de la répression et de la qualification sous le signe du parasitaire, du danger, de l'ennemi intérieur, bref, du terrorisme.

C'est donc après avoir retracé l'histoire du temps social institué la tâche qui sera la nôtre dans les parties 3 et 4 : donner à voir des formes-de-vies et de lutte urbaines qui interrogent radicalement le temps à partir d'une enquête empirique menée auprès de quelques-uns et quelques-unes de ces ennemis intérieurs afin de participer à la critique négative du temps social institué et à la proposition de rapports renouvelés au temps et à la vie commune.

Deuxième partie :
Approche socio-historique
du phénomène

« L'histoire du monde est le jugement du monde. »

Johan Friedrich Von Schiller

« Les peuples somnolaient...
La chance a voulu qu'ils ne s'endormissent point. »

Friedrich Hölderlin

Chapitre 4 : Du cyclique au discipliné

Les travaux sur l'industrialisation ont été nombreux. Et pour cause les transformations sociales, économiques, politiques, spatiales et symboliques le furent également. Le mythe moderniste de la complexion des structures, du confort et du développement de la technique au service de la production et de la vie quotidienne, a tendance à générer un imaginaire nostalgique ou méprisant d'une « simplicité » pré-industrielle.

L'image de la vie paysanne, simple et laborieuse, donne l'impression d'une société dans laquelle l'historicité fonctionnerait au ralenti, en opposition à une modernité rapide et en accélération. C'est que peu d'auteurs ont traité de la période agraire en fonction des évolutions du mode de production qui repose alors sur les trois segments espace, travail et capital. La pensée du temps ne peut se disjoindre d'une pensée de l'espace, et ce, même lorsque l'on pense le temps social du passé. En effet, en tant que produit humain, saisi dans une dialectique entre l'institué et le vécu, le temps social est nécessairement traversé par la transversalité du mode de production, ses conséquences institutionnelles et individuelles. S'il est aisé de saisir l'idée d'une « production de l'espace » par les hommes aujourd'hui, l'ère agraire n'y échappe pas : chaque serf ou paysan, est socialement positionné et spatialement situé en fonction du mode de production et des dispositifs de l'exercice du pouvoir.

Prendre l'histoire à l'envers pour la livrer à l'endroit, nous a permis à partir et contre Marx de questionner à nouveau la sempiternelle question de la rupture. Modernité et post-modernité, modernités « liquides », « tardives », « sur-modernité », sont autant de symptôme de la volonté de l'intellectuel de trouver l'origine du monde alors qu'il ne propose en général qu'un socle, plus ou moins solide, d'un cadre d'interprétation. Nous avons donc choisi de ne pas chercher la rupture dans une perspective progressiste, marquant d'une date le passage d'un état antérieur à un état meilleur, mais plutôt de lire l'histoire comme un

processus marqué par des périodes de frictions qui ne révèlent pas le « rompre », mais le « passer » : la société produit les orientations de son devenir. Et si c'est une question d'histoire, l'histoire n'a pas d'autonomie en tant que tel, ne guide pas le changement, « l'important gît dans le passage difficile d'une type de société à un autre, dans le choc provoqué par une recomposition d'une culture établie, la destruction intérieure des institutions et des valeurs admises »¹.

Avant de présenter en quoi peut-on lire dans la contemporanéité un passage vers un autre mode de vie, il nous faut revenir sur la société pré-salariale, ou proto-salariale d'avant l'industrialisation. Il s'agit donc de décrire les processus en pointant les « passages difficiles », ces moments d'anomie, de montrer comment les formes sociales qui préexistaient ont accompagnées l'histoire sociale vers le capitalisme industriel, et la façon dont les représentations du temps ont muté.

4.1 Du néolithique au Moyen-âge : transformations socio-spatiales du rapport à l'activité

Si le temps apparaît sous l'angle du changement, c'est qu'il est corrélatif dans le vécu et la trame institutionnelle aux activités humaines et à l'organisation sociale. La dominante du travail comme activité principale et structurante dans les sociétés humaines est relativement récente. Le détour anthropologique peut conduire à se dégager de ces prénotions. Marshall Sahlins², par exemple, a su montrer comment les sociétés dites primitives se distinguent des sociétés dites avancées sur le plan du travail. En effet, il explique que le travail n'est pas nécessairement l'élément qui positionne l'individu dans une société, ni même qu'on ne peut le représenter comme une activité indépendante des autres activités. En cela, la distinction entre les sociétés d'abondance et de profusion permet d'avoir une réflexion rétrospective sur la place du travail dans les sociétés contemporaines. Les besoins de la communauté viennent régir le travail qui, une

¹ Jean DUVIGNAUD, *Fêtes et civilisations.*, Genève, Scarabée & co, 1984, p. 134.

² Marshall SAHLINS, *Âge de pierre, âge d'abondance l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976.

fois ces besoins réalisés mettent fin au labeur. Dans ce cas, le travail de l'individu est fonction des besoins de la communauté, et les besoins de l'individu s'insèrent dans les besoins communs. Le travail ne sert pas l'individu, mais la collectivité, et c'est par l'ensemble des activités œuvrant au bien-être de la communauté que l'individu se positionne, c'est-à-dire au-delà du travail. Les fruits du travail n'étant pas la propriété du travailleur, le travail ne se réalise pas dans une visée d'échange économique puisque l'échange n'est pas conçu selon le principe de stricte équivalence calculée, mais selon un ensemble de symboles et de représentations qui animent le cycle de l'échange.

Dans ce cas, les tribus ne cherchent pas l'accumulation. Le jeu social et la concurrence ne se mesurent pas à l'accumulation individuelle, mais à l'apport pour la communauté. L'individu se dissout dans le commun, et les faits économiques recouvrent plus l'aspect de faits sociaux et symboliques³. Ce sont des principes extérieurs à l'individu, des principes d'ordre sacré qui viennent concaténer les activités individuelles dans une chaîne de dépendances qui en fait une œuvre commune : la simplicité matérielle laisse la place à une complexité sur le registre relationnelle et symbolique.

Les présupposés contemporains sur la simplicité primitive et préindustrielle révèlent en fait la domination absolue de l'économie et du quantitatif : la richesse des trobriands était symbolique et relationnelle, ce qui n'a aucune valeur quantifiable et ne peut donc clairement pas être accepté comme une richesse dans les sociétés industrielles. Marcel Mauss a expliqué que les systèmes techniques des sociétés préfiguraient, à partir des choix technologiques, la tangente du mouvement historique des sociétés⁴. Dans les sociétés primitives, l'ordre social étant défini par le sacré, ce dernier préfigurait également la représentation du temps au même titre que les rythmes naturels et saisonniers. C'est que, comme le montre Roger Caillois, le temps profane se distingue du temps sacré en ce sens que le premier est une abstraction des activités domestiques alors que le second, est une construction religieuse venant se « coller » sur le social pour régénérer les cycles de la vie communautaire⁵. Hubert, dans son étude de 1905 sur le temps

³ Dominique MÉDA, *Le travail: une valeur en voie de disparition*, Paris, France, Aubier, 1995, p. 30-37.

⁴ Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.

⁵ Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, France, Gallimard, 1988.

dans la magie le révélait également, en expliquant que le calendrier religieux n'est pas tant un outil de mesure du temps plutôt que la baguette permettant au sacré de battre la mesure, de donner le rythme⁶. Le religieux est donc la première forme de distanciation entre le temps des hommes et celui de la nature par arrachements ponctuels (les fêtes) des rythmes sociaux aux rythmes naturels. Mais la vie matérielle étant encore soumise aux cycles saisonniers et au climat, ces sociétés ne s'autonomisent pas encore des contraintes extérieures à la vie humaine, n'éliminent pas la dépendance de la communauté à la nature, et par conséquent n'individualisent pas encore le travail et ses fruits. Mais les choix de rationalisation de l'activité laborieuse et de la vie sociale vont entraîner d'une dissociation progressive du travail des autres activités. En s'autonomisant le travail va acquérir un statut social particulier conjointement aux transformations des représentations de la nature : la terre n'est plus perçue comme la source, mais comme un outil, et de l'outil elle devient une propriété de l'homme. Le travail se particularise autant qu'il se spatialise avec la naissance des premières formes d'agriculture. Leroi-Gourhan mettait en avant les ressemblances entre les premières cités babyloniennes et les grandes aires urbaines contemporaines en s'intéressant notamment à la stratification sociale et à l'organisation spatiale, qui dès les premières formes de sédentarisation et d'économies agraires vont instaurer une structuration hiérarchique entre 8000 et 5000 avant J.-C. Cette production de l'espace sociale va s'organiser selon différents modèles à travers l'histoire des civilisations. Les premières cités mésopotamiennes apparaissent vers 6000 av. J.-C. et très rapidement les villages se sont transformés en villes organisées autour d'une autorité centrale et d'une orthogonalité de l'espace produit. Cependant, c'est vers 5000 av. J.-C. que l'on peut, d'après Salvador Juan, présager d'une stratification sociale un peu généralisée : « les surplus agricoles nécessaires au phénomène urbain supposent un stockage et une gestion des stocks qui aboutissent à une société hiérarchisée dans laquelle la richesse se concentre – en même temps que le pouvoir militaire et religieux – dans quelques mains »⁷. C'est pourquoi, dès l'antiquité, on peut repérer les contours d'une classe d'exploitant et d'une classe d'exploité. En Égypte, par exemple, elle est

⁶ Henri HUBERT, *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, *op. cit.*

⁷ Salvador JUAN, *Stratification et mobilité sociales ; aspects dynamiques (II)*. Cours de licence. Semestre 4., Université De Caen Basse-Normandie, 2010, p. 11.

formée comme dans la plupart des sociétés hiérarchisées par une alliance entre la noblesse et le clergé, tant matérielle (répartition des propriétés) que spirituelle (légitimation d'une position sociale divinement reconnue) permettant par exemple d'autoriser l'inceste dans les plus hautes strates de la population pour favoriser l'accumulation des terres et l'extension de la domination :

« La ville – lieu d'établissement organisé, différencié et en même temps privilégié, siège de l'autorité – naît du village, mais n'est pas seulement un village agrandi. Elle se forme, comme nous l'avons vu, quand les industries et les services ne sont plus exercés par les personnes qui cultivent la terre, mais par d'autres qui n'ont pas cette obligation et qui sont entretenues par les premières avec le surplus de la production totale.

Ainsi se crée l'opposition entre deux groupes sociaux, dominants et subalternes ; mais dans le même temps, les industries et services peuvent se développer grâce à la spécialisation, et la production agricole peut croître en utilisant ces services et ces instruments »⁸.

Selon Leonardo Benevolo, la différence qui existe entre ces premières villes et les villages réside dans la production et les fins de la production : la campagne produit un surplus, la ville distribue un surplus. L'espace rural se distingue aussi de l'espace urbain en ce qu'il est un espace aménagé pour la production agricole, dépendant de la morphologie spatiale et des conditions climatiques, par « des groupes humains qui fondent sur lui la totalité, ou une partie, de leur vie économique »⁹, et se confond jusqu'au XIII^e siècle avec l'*ækoumène*. Si la domination des modèles urbains, qui reposent sur un maillage institutionnel de services, d'administrations, d'artisanat et de proto-industrie, ne se réalise de façon pleine et absolue qu'à partir du XX^e siècle, les sociétés urbaines qui s'organisent autour du pouvoir militaire et de la production vont progressivement s'étendre spatialement et comme force hégémonique. Ainsi, chez les Celtes, sociétés à faible stratification sociale et sans orthogonalité spatiale, le mode de vie semblait égalitaire. Mais rapidement, les systèmes socio-spatiaux de ce type vont se faire absorber par l'extension des grands empires de la période antique. Si les inégalités sociales sont réelles, et même si une « classe laborieuse » existe dans les villes, le principe de distribution de la surproduction permet de penser que le travail est autonomisé, réservé à une partie de la population afin de servir la ville et même la classe de loisir, mais pas encore

⁸ Leonardo BENEVOLO, *Histoire de la ville*, Paris, Parenthèses, 1994, p. 13.

⁹ Georges BERTRAND, « Pour une histoire écologique de la France rurale », in Georges DUBY et Armand WALLON (dirs.), *Histoire de la France rurale*, Paris, Seuil, 1975, vol.4/1, p. 45.

individualisé, puisque le fruit du travail n'est pas propriété individuelle, mais une propriété commune dans les imaginaires. Pour autant cela reste vrai des sociétés, villes et villages, dont la production reste essentiellement agraire, et l'économie, de subsistance.

Dans l'antiquité grecque, le travail n'est en effet pas valorisé, au profit des autres activités. En effet, l'activité laborieuse a une fin, le produit. Dans l'imaginaire social de ces sociétés, ce sont les activités qui s'accordent avec les représentations symboliques du monde qui sont valorisées. Les Grecques séparent le monde des dieux, éternels, au monde des hommes mortels, finis. Voilà pourquoi le travail en tant qu'activité circonscrite par une fin n'est pas valorisé, et que les tâches liées à la production matérielle incombent aux plus basses classes : les esclaves, les artisans. Ces besognes, dans la pensée aristotélicienne, sont méprisées, car elles éloignent de la pensée, sphère de la liberté et du plaisir, et rapprochent de la sphère de la nécessité, la contrainte et l'endurance du corps.

La dissociation du monde des mortels et du cosmos des figures déïques entre en résonance avec l'organisation socio-spatiale des cités. Les lieux des activités nobles (sciences, religion, politique, philosophie, loisir) se situent sur la ville haute, et les activités ignobles se déroulent dans la ville basse, *l'asty*, extension de *l'acropolis* où se déroulent les activités commerciales. Cependant la ville est pensée comme un tout inter-dépendant. C'est un éthos grec qui se dessine à travers l'espace : si la ville est à l'image du monde des dieux, la position de l'individu est donc choisie par les dieux. Cette organisation socio-spatiale décline certaines catégories comme le commerçant ou l'artisan. De fait, les paysans, aux extérieurs de la ville, s'ils y jouent un rôle par leur importance dans la production agraire qui permet la subsistance de la cité, sont considérés comme libres puisqu'ils peuvent par eux-mêmes subsister : ils sont autonomes. Liberté et autonomie sont des critères de noblesse pour la pensée. Contrairement à eux, les artisans et commerçants, souvent des métèques qui n'ont pas de droits civiques, dépendant d'un bout à l'autre de la chaîne de production – de la *materia prima* à l'échange – sont considérés comme des travailleurs, ce qui dans une société où sont glorifiés l'autonomie et l'oisiveté est disqualifiant.

Devant l'incompatibilité de l'économique et du politique, et du politique avec la réalité sociale, Hippodamos va proposer un autre modèle d'urbanisme centré sur la mer :

« L'astuce cache et désigne à la fois un véritable basculement : le centre est devenu la mer, c'est-à-dire le décentrement même, grand large insaisissable aux éléments indéfiniment répétés. Nous avons vu qu'au Ve siècle les artisans et les commerçants prenaient une place de plus en plus grande à Athènes. Or, avec eux, c'est le trafic maritime qui se développe : approvisionnement en matériaux et denrées à vendre ou à transformer, exportations en tout genre. [...] Dans la mise en œuvre de cette nouvelle stratégie, les artisans et les commerçants vont prendre la relève du petit propriétaire agraire fantassin (l'hoplite) et de l'antique noble chevalier. [...] L'agora est détrônée de son rôle d'opresseur collectif. Nous sommes complètement sortis de l'organisation primitive liée à la mentalité religieuse. Déracinée du centre, la force est sur le plan indéfini de l'eau, l'esprit passe tout entier à l'abstraction géométrique »¹⁰.

La cité grecque exerce une domination sur le rural alentour, conçu comme un outil qu'elle peut exploiter pour subsister. Néanmoins elle respecte les contours et les limites de la nature, tant dans l'équilibre architectural que dans l'expansion. Cette question de l'équilibre explique aussi les origines du développement urbain durant l'antiquité : les cités, une fois qu'elles ont atteint un point d'équilibre cessent de croître, mais se multiplient¹¹. C'est donc une expansion par adjonction de cités, processus différent de ce qui s'est joué à Rome.

La ville antique à Rome est pleine de religieux. Les Romains choisissaient l'emplacement de la ville en lisant le ciel avant de penser l'orientation et la limite, et de consacrer et nommer la ville en demandant la protection des dieux. L'emplacement des bâtiments est elle aussi religieuse, les temples par exemple doivent offrir un regard sur l'ensemble de la ville, et en contrebas le *mundus* fait le lien entre la ville et le monde d'en bas, les enfers, dessinant ainsi l'axe vertical de la ville à l'image de l'axe qui sépare le monde d'en haut du monde d'en bas. Parallèlement, une *ratio* de la cité romaine cartographie la fondation de la ville de façon géométrique et juridique¹². La ville romaine se calquant sur la représentation du monde de dieux, elle matérialise leur présence sur terre, et fait

¹⁰ Paul BLANQUART, *Une histoire de la ville: pour repenser la société*, Paris, La Découverte, 1997, p. 52-53.

¹¹ Leonardo BENEVOLO, *Histoire de la ville, op. cit.*, p. 45.

¹² Marcel HÉNAFF, *La ville qui vient*, Paris, L'Herne, 2008.

ainsi passer les autres productions spatiales pour impies. Cette particularité romaine explique aussi la trajectoire de l'histoire antique. Si la ville est le monde, Rome doit faire monde. La fascination pour les signes conduit les Romains à appréhender le temps d'une façon particulière. Ce n'est pas l'origine, l'histoire passée qui les intéressent en premier lieu, mais le commencement sous de bons auspices¹³. La représentation du temps est de l'ordre de la circonstance et des conditions que celle-ci dégage pour le devenir de l'expansion du mode de vie romain. Ainsi au modèle de régulation socio-spatiale des cités grecques basé sur l'adjonction plutôt que l'expansion, se substitue une stratégie urbaine expansive.

D'abord village autocratique et monarchique, Rome deviendra république suite à de nombreuses guerres contre de villages alentours qui, suite à des défaites signeront des traités reconnaissant l'autorité romaine et acquérant le statut de citoyens romains. Le dernier roi, Tarquin le superbe, d'origine Étrusque, est chassé de la ville, jugé tyrannique et multipliant les exécutions sans procès. Les patriciens mènent la révolution. Rapidement se met en place un nouveau pouvoir politique : l'exécutif est occupé par deux préteurs (que l'on nommera consuls) chacun ayant droit de veto sur les décisions de l'autre, et détenant un mandat d'un an uniquement, ce qui limite le risque d'autoritarisme. S'en suit une série de guerres contre Rome et dans ses frontières, mais aussi à l'extérieur. La stratification de la République romaine repose sur une première opposition entre la classe des patriciens, classe dominante issue de la tradition, et la plèbe. L'augmentation des conquêtes romaines et l'expansion du territoire vont amener de nombreux individus à gagner Rome pour une vie meilleure. Seulement, seuls les patriciens ont une identité juridique, et l'obligation de dépendance pour le plébéien vis-à-vis du patricien, fait de cette classe une sorte de chair à canon de la classe dominante. Las d'endurer la guerre, les plébéiens vont refuser le combat, et afin de les faire revenir dans les rangs, des compromis seront faits. Ainsi, les plébéiens obtiennent un tribunal de la plèbe interdit aux patriciens afin de gérer leurs affaires eux-mêmes. Plusieurs contestations de la plèbe vont permettre la transformation de la trame institutionnelle. Le mariage entre classes sera autorisé, et plus important encore, la création d'un tribunal

¹³ Jean LEDUC, *Les historiens et le temps: conceptions, problématiques, écritures*, Paris, Seuil, 1999.

militaire à pouvoir consulaire mixte sera légiféré en 445 av. J.-C.. Roma étant en guerre permanente, cette instance d'abord occupée par des patriciens deviendra la première étape vers l'égalité politique. Vers la fin du IV^e siècle avant J-C, Rome l'a emporté sur la majeure partie de l'Italie. L'expansion vers Carthage (de 264 à 241 av. J.-C.) va importer de nouvelles techniques de production agraire carthaginoise modifiant considérablement le rôle de la production. Le surplus n'est plus seulement distribué, il devient matière à exportation. Rome est devenue le nœud central d'un marché qui s'étend sur toute une partie de la méditerranée, mais qui occupée par la guerre, n'a pas pensé à réformer son organisation administrative, entraînant des conflits avec les cités alliées, mais aussi au sein de Rome même. La guerre affaiblit la production agraire et, sous le poids de la concurrence, certains paysans sont contraints de vendre à bas prix leurs terres à l'aristocratie romaine qui étend ainsi son capital terrien. L'argent n'est pas que le nerf de la guerre, la guerre peut aussi être le nerf de l'argent. En effet, pour mener toutes ces batailles, Rome a dû emprunter aux riches familles romaines. Ne pouvant rembourser, elle offre la jouissance des terres collectives (*ager publicus*) à ces familles, terres qu'elles garderont. L'accumulation de la terre et la spéculation sur l'emprunt dessine les contours d'un capitalisme antique qui, malgré une apparente égalisation des conditions par la création d'institutions, reste avant tout un système politique ségréguant, les guerres affaiblissant la plèbe plus que la noblesse romaine.

César va s'opposer au pouvoir romain et cherchant un motif pour déclencher la guerre contre les Gaules. Au-delà de l'avènement de César et de son déclin, qui consacrera le passage de la république à l'empire, c'est une guerre entre deux mondes qui se joue, socialement et spatialement organisés de façon radicalement différente, du moins à l'âge de bronze. Les sociétés claniques des Celtes de Gaule s'articulaient autour de la famille. Si elles étaient patriarcales, les femmes avaient tout de même droit à la propriété et au pouvoir. La taille modeste des villes et leur organisation circulaire permettaient un fonctionnement relativement égalitaire, les chefs accordant les pouvoirs religieux, judiciaire et politique à différents intermédiaires comme les druides et les bardes. Leurs sociétés étaient majoritairement composées de paysans-guerriers. Mais progressivement, les structures de la propriété vont changer. L'accumulation de richesses lors de guerres où d'exploration vers la méditerranée, vont amorcer la

naissance d'une aristocratie. Les sépultures collectives font place à des tombes individuelles. Les historiens pensent que la répartition communale des terres, propre à l'âge de fer ancien, a été supplantée par une propriété individuelle. Le fonctionnement clanique permet néanmoins au plus pauvre d'être protégé par les plus riches du clan, à l'échelle de l'individu, mais aussi des clans entre eux. Les rois, qui avaient fonction de limiter l'inégalité et l'exclusion, auraient progressivement été vaincus par l'aristocratie. Le réseau routier dont les archéologues ont trouvé les traces permet d'expliquer avec quelle vélocité les garnisons romaines se sont emparées de la Gaule. La conquête des Gaules (de 58 à 50 av. J.-C.) menée par Jules César cherchant le prestige militaire pour atteindre le pouvoir, marque la fin de la menace « barbare » qui planait alors depuis le sac de Rome en 390 avant J.-C. La victoire de César est tempérée par des révoltes dont la plus célèbre reste celle de Vercingétorix, jeune noble, va agréger les autres clans contre Rome.

Après moult rebondissements, les opposants à la République romaine échoueront comme on le sait à Alésia. Les troupes de Vercingétorix se réfugieront dans l'oppidum, bâtiment fortifié sur les hauteurs de la ville servant de refuge, puis devant la défaite inévitable, le chef de guerre décidera de se rendre pour épargner ses troupes. L'oppidum, tantôt résidence des rois tantôt refuge, deviendra le lieu de vie. L'acculturation, jusque dans les formes urbaines, est facilitée par le fait des échanges et des réseaux commerciaux déjà établis avant l'invasion d'une Gaule soumise à la guerre, mais déjà stable économiquement :

« Car si la centuriation, cet immense filet aux mailles fines que Rome jeta sur la paysannerie des Gaules, fut, en un premier temps, l'instrument d'une exploitation brutale qui profitait aux seuls conquérants, d'autres bientôt surent en tirer bénéfice. Combien parmi toutes les *villæ* qui s'édifièrent et s'aménagèrent, n'appartenaient pas à des indigènes qui avaient su s'établir en heureuse relation avec la puissance coloniale pour dominer en son nom les autres ? Car, à toutes les époques, quelques habiles ont utilisé la présence des pouvoirs et la nécessité où ceux-ci se trouvaient de s'entourer d'auxiliaires, pour s'extraire du peuple soumis. Par la prêtrise, par le mercenariat, par le service domestique et l'astuce, ces fils paysans firent fortune, ils finirent par se faire admettre parmi les biens-

nés ; pressurant à leurs tours, et plus âprement peut-être, leurs parents pauvres, ils se rangèrent parmi les exploités »¹⁴.

César, héros de la Guerre sera quelques années plus tard nommé dictateur pour dix ans et obtiendra le titre d'Imperator. Le calendrier, enjeu des luttes selon Pierre Bourdieu, est un analyseur intéressant de l'évolution des représentations dans l'antiquité romaine. Jules César, va réformer le calendrier en 45 avant J.-C. C'est le symbole d'une nouvelle Rome dont César, par cette réforme et les batailles préalables, a esquissé les traits : le passage de la ville à un empire qui imposera le temps de Rome à une grande partie du monde connu. Mais la nomination en 44 av. J.-C. de César comme dictateur à vie éloignent les possibilités de la république de sortir de l'état militaire et retrouver le régime constitutionnel. L'assassinat de César n'aura que peu d'effet puisque c'est Octavien, fils adoptif de César qui, après une alliance puis une bataille avec Marc Antoine, récupérera l'exercice du pouvoir et deviendra empereur.

Du règne d'Octavien nommé Auguste jusqu'au déclin de l'Empire au IIIe siècle, Rome poursuivra son expansion en s'attendant à la stabilisation financière et à l'administration de l'Empire. Les villes de la Gaule romanisée se réorganiseront dans l'enceinte fortifiée des oppidums, qui deviennent de petites agglomérations rurales¹⁵. La monumentalité des villes gallo-romaines marque encore l'histoire de l'Empire, par incursion de temples romains, de théâtres et d'amphithéâtres dans des terres auparavant celtiques. Parallèlement, les campagnes s'embellissent elles aussi avec l'éclosion de *villæ* et s'accompagnent d'un désir d'augmentation de la qualité de vie chez les paysans qui passe par l'agrandissement des habitats. Les indigènes adoptent la culture des vainqueurs, même si au IIe siècle il restait des habitats ruraux traditionnels, la « construction en dur, utilisant des matériaux maçonnés » fait apparaître la villa « en Gaule comme la marque caractéristique la plus visible de la colonisation romaine des campagnes »¹⁶ sur le mode fonctionnaliste, comme le centre moteur du monde rural gallo-romain. L'acculturation diffère cependant en fonction des régions

¹⁴ Georges DUBY, « Avant-propos », in Georges DUBY et Armand WALLON (dirs.), *Histoire de la France rurale*, Paris, Seuil, 1975, vol.1/4, p. 33.

¹⁵ François FAVORY, Laure NUNINGER et Lena SANDERS, « Intégration de concepts de géographie et d'archéologie spatiale pour l'étude des systèmes de peuplement », *L'Espace géographique*, 1 décembre 2012, Tome 41, n° 4, pp. 295-309.

¹⁶ Marcel LE GLAY, « La Gaule romanisée », in Georges DUBY et Armand WALLON (dirs.), *Histoire de la France rurale*, Paris, Seuil, 1975, vol.1/4, p. 220.

selon la rencontre entre le modèle romain et le modèle indigène propre aux anciens clans. La *villae*, ouverte sur l'extérieur pour faciliter les échanges s'inscrit dans une réforme agraire d'importance majeure. La centuriation du sol – découpage parcellaire en lots carrés ou rectangulaires divisés et subdivisés par des limites visibles – garantissait les meilleures terres aux colons, et permettait de mesurer la rétribution en terre des vétérans. La terre acquiert ainsi une valeur d'échange pour l'Empire. Mais surtout, la sujétion des paysans indigènes aux administrateurs des colonies se renforce aussi sur le plan spatial et le plan du travail. Alors que la domination de Rome s'est étendue sur l'ensemble du territoire de l'Empire, du premier siècle av. J.-C. au IIe siècle apr. J.-C., que ce soit dans l'habitat, la stratification sociale ou le travail, le déclin s'amorça au IIIe siècle :

« Le IIIe siècle marque une rupture complète et brutale d'avec ce modèle : les invasions barbares, d'abord raids meurtriers puis établissement permanent, mettent en effet fin au climat de paix et aux communications, en particulier commerciales. Les villes se recroquevillent dans l'ancien oppidum qui occupe souvent le sommet d'une colline, ou dans l'amphithéâtre romain dont mur extérieur est transformé en enceinte fortifiée. [...] Le plus souvent, ce qu'on appelle ville en Gaule n'a plus qu'entre deux mille et trois mille habitants, la plus grande partie de l'ancienne population urbaine, riche ou pauvre, ayant fui vers les domaines ruraux. On y trouve encore quelques fonctionnaires rappelant le pouvoir impérial, mais le personnage essentiel devient l'évêque »¹⁷.

La division du travail reposait dans la Rome Impériale sur l'esclavage qui permettait une spécialisation du travail non-libre. La stabilisation du régime est donc en partie une des raisons de sa défaite : comme une équation logique, moins de guerres est égal à moins d'esclaves. La production qui repose sur l'esclavage permet aux propriétaires d'accumuler les richesses. S'ils vivent en villes, ils ont des régisseurs, les *villici*, qui gèrent leurs exploitations. La concurrence entre les travailleurs libres et les esclaves en conduit à s'assujettir, fuyant les impôts qu'ils ne peuvent payer faute de travail, malgré la pénurie progressive du nombre d'esclaves obligea à l'emploi et conduisit à la ruine pour les domaines. L'Empire qui se voulait ouvert se retrouve clos : les villes sont désertées et l'échange marchand périclite¹⁸. Le monde germanique, aux portes de l'empire, ne tarda pas

¹⁷ Paul BLANQUART, *Une histoire de la ville, op. cit.*, p. 64-65.

¹⁸ Max WEBER et Hinnerk BRUHNS, *Economie et société dans l'antiquité: précédé de Les causes sociales du déclin de la civilisation antique*, traduit par Catherine COLLIOT-THÉLÈNE et traduit par François LAROCHE, Paris, La Découverte, 2001.

à avancer. C'est le chemin vers ce qu'on appelle le Moyen-Âge, et les débuts de l'économie de marché. L'assujettissement au seigneur, le repli rural et la parcellisation, l'évangélisation, sont autant d'éléments qui achèvent l'histoire de la Gaule romaine et de l'Empire.

4.2 Le Moyen-Âge et le travail : la reformulation chrétienne du temps social

Marquée par de grandes invasions d'abord germaniques au III^e siècle puis, au IV^e et V^e siècle par les Huns, Vandales, Goths et d'autres, la crise de l'Empire donnera naissance à ce qu'on a appelé l'âge sombre. Sans rentrer dans le détail des guerres et des invasions comme précédemment, nous focaliserons le propos sur les évolutions des représentations du travail à travers de nouveaux rapports à l'espace. Les guerres vont détruire les infrastructures de l'Empire et, la population qui a déserté les villes pour les campagnes vont dans un premier temps accentuer le déclin de l'urbain. Le développement du christianisme va également générer de nouveaux rapports au monde. Et si les religions grecques et romaines ont produit des urbanismes, des rapports au travail, à l'économie et au temps particuliers, on verra que l'évangélisation elle aussi influencera le mode de production urbain, économique et étatique.

Alors que le judaïsme était en passe de devenir la religion de l'Empire, il rencontra des difficultés à s'imposer par les obligations alimentaires et de circoncision, ainsi que par le statut de peuple élu qui délégitimait la civilisation romaine. D'abord apparu comme une version du judaïsme, le christianisme s'autonomisera par le voyage de Paul de Tarse au I^{er} siècle, artisan pharisien itinérant, dans les territoires de l'empire. En insistant sur l'absence de contraintes corporelles et alimentaires à la conversion, sur la résurrection, et en intégrant des éléments que l'on trouvait dans d'autres cultes de l'époque, le christianisme connut une adhésion des populations urbaines dans lesquelles se côtoyaient les petits commerçants, bas fonctionnaires, et les plus déclassés (voleurs, prostituées et mendiants) :

« Les artisans pauvres et les marchands pouvaient certainement être attirés par un tel message, en particulier du fait que, comme la synagogue juive, il les introduisait dans un milieu social qui pouvait les aider à

affronter certaines incertitudes matérielles de ce monde sans qu'ils dussent nécessairement attendre le suivant. Il y avait aussi parmi ceux qui étaient attirés des gens plus aisés. [...] Si le christianisme a été une religion cherchant essentiellement à attirer les pauvres, il a cependant très tôt essayé de combiner cela avec un effort en direction de ceux qui étaient plus aisés. Avec le temps, il en vint à séduire de véritables gens de pouvoir et des nantis qui se sentaient rejetés par l'élite sénatoriale : de riches marchands, des femmes fortunées indépendantes, des affranchis (anciens esclaves et enfants d'esclaves) qui avaient prospéré, et des fonctionnaires de la maison de l'empereur qui étaient de basse extraction »¹⁹.

Avec la mobilité accélérée par les infrastructures romaines, les marchands, prédicateurs et apôtres ont développé un réseau permettant de diffuser largement le message. Pour gérer les finances, une bureaucratie se mit en place dans les localités, les diacres qui étaient supervisés par les presbytres et des évêques. Une hiérarchie s'établit, conditionnant l'élection des évêques non pas par les croyants, mais par les prédicateurs, et les évêques s'érigèrent en conseils donnant la trajectoire de la religion et du discours à tenir ainsi que des pratiques pieuses. La bureaucratie solide du christianisme lui permit de préexister dans les villes malgré le déclin de l'empire. Son pouvoir fut combattu à plusieurs reprises par les empereurs, mais il survécut, dessinant comme le montre Jacques Le Goff, l'horizon spirituel des hommes du Moyen-Âge.

De par l'organisation spatiale, la religion chrétienne va renforcer son influence économique et politique, préfigurant un nouveau mode de vie qui repose sur une conception autre du temps et du travail. Les premières églises, sous l'empire, ne pouvaient prendre place au cœur des cités. Si bien que l'évangélisation faisant marche conjointement à l'exode vers les campagnes, la porosité entre la ville et le rural s'accrut. La ville n'était plus que le lieu du marché. De plus, la nature, étrangère à la ville et à l'homme dans les sociétés grecques et romaines, et qui avait, par protection vis-à-vis de l'inconnu, fait sortir les remparts de sous la terre, est dorénavant perçue comme une création divine et donc sur laquelle l'homme fait à l'image de Dieu peut agir librement. Aussi, l'habitat ne se construit plus selon une harmonie pensée avec le cosmos ou le paysage. Les routes et les ponts détruits, les courbes au sein et en dehors de la ville se substituent au caractère rectiligne hérité de l'empire. Pour Leonardo Benevolo, tout ceci est dû à un manque technique et administratif, qui obligent

¹⁹ Chris HARMAN, *Une histoire populaire de l'humanité: de l'âge de pierre au nouveau millénaire*, Montréal, Boréal, 2012, p. 113-114.

les premiers rois du Moyen-Âge à construire en fonction des contraintes du paysage, ne sachant pas comment ni les maîtriser, ni les contourner, ainsi qu'au pouvoir grandissant de l'Église :

« Pour ces différentes raisons, tous les espaces de la ville tendent à s'intégrer en un seul espace continu. Les murs, fortement modelés, dominant des vides étroits, et les finitions architecturales, au lieu d'individualiser l'édifice, servent à sa présentation vis-à-vis de l'espace commun. Peu à peu, les parois faites pour être vues de l'intérieur, sont réorientées vers l'extérieur : de leur succession va naître un décor urbain unitaire et multiforme »²⁰.

L'interdiction de l'esclavage par l'église va restructurer les rapports d'exploitation. Prolongeant la dynamique d'assujettissement qui apparaît lors de la crise de l'empire, le servage remplaça l'esclavage. La différence réside dans le fait que le serf, au contraire de l'esclave, n'est pas un bien immobilier, mais un homme placé sous la protection de son seigneur et lui étant dépendant, travaillant autour des anciennes *villae*. Ces seigneurs sont généralement des membres de familles indigènes ayant fait carrière au sein de l'Empire et s'étant enrichies au service de Rome. C'est le cas de Childéric Ier, fils de Clovis futur roi des francs, qui gouvernèrent la Gaule belge. Clovis s'allia à d'autres de son rang pour conquérir des terres. Il agrandit son royaume à l'Est contre les Alamans d'Alsace et au sud. Il se heurta à la Provence. Il se convertit au catholicisme voyant la puissance que cette religion pouvait lui apporter notamment à travers de riches alliés. Cette période longue de stabilisation du pouvoir politique du royaume des francs s'appuie sur un monarque qui, par ses origines mythiques et ancestrales censées remonter à l'origine des différentes ethnies qui constituent le peuple franc, crée une cohésion entre les différentes familles qui lui prête allégeance. La proto-vassalité fonctionne sur la distribution de terres aux fidèles du roi répartis en comté. Celle-ci est rendue possible par la double fonction du roi, qui garantit la paix autant qu'il dirige la guerre, ainsi que par le christianisme qui, considérant la nature comme une création divine, place les terres en dehors du bien commun, mais sous la propriété du roi. Malgré les difficultés de passation du pouvoir, malgré les conflits persistants, les siècles qui suivirent furent des siècles de stabilisation des frontières et de l'économie, ce qui passa par la taxation des transactions commerciales qui ne ralentissaient pas

²⁰ Leonardo BENEVOLO, *La Ville dans l'histoire européenne*, Paris, Seuil, 1993, p. 40.

puisque les principaux marchands venaient des terres de l'orient judéo-chrétien, plutôt que par la taxation des paysans et artisans qui purent relancer l'activité agricole sur des bases saines²¹. La dissolution des villes va modifier la production agricole. Les domaines en autarcie n'ont plus besoin de surproduction pour alimenter la ville. Le travail se recentre alors sur la vie communautaire, tant au niveau agricole qu'au niveau de l'artisanat, tandis que l'échange marchand va subir des contraintes de circulation liées à la destruction des routes tout au long des guerres qui ne laisseront érigés, principalement, que les édifices chrétiens²².

Au fondement du christianisme primitif se trouvent deux éléments qui ont permis de reformuler l'imaginaire lié au travail. D'abord, l'amour du prochain, puis le renoncement à un statut. La fin de l'esclavage dont la réalisation incombe à l'Église, s'appuie sur le paradoxe de l'amour du prochain. En effet, la domination unilatérale et la soumission d'un homme à un autre n'a pas lieu d'exister, chaque homme étant création du divin, le seul maître qui existe ne peut être que Dieu. D'un point de vue du travail, un autre aspect peut également être mis en évidence. Si les prérogatives religieuses reposent sur l'amour du prochain, ceci implique que le maître comme l'esclave se doivent un amour réciproque. Ceci signifie en outre, que la question de l'esclavagisme n'a pas lieu d'être, puisque si les rapports de sujétion existent, en aucun cas ils ne peuvent générer du mépris, et plus encore ils sont objet d'amour. Le renoncement au statut, confirme cette hypothèse de l'inévitabilité des rapports de domination qui ne sont plus socialement et historiquement situés, mais volonté de Dieu²³. Ainsi, le discours égalitaire commun à Saint-Paul, Saint-Augustin et Saint-Thomas, se traduit socialement comme une égalité de droit divin et une inégalité de fait. La charité traduit l'acte d'amour du prochain. Protection des serfs par les seigneurs, don de nourritures pour les invalides, vagabonds et mendiants, dessinent alors le gradient continu de la stratification médiévale. Mais surtout, l'obligation de charité recentre le travail sur l'individu qui, pour réaliser l'acte charitable, doit être en mesure, matériellement, de s'y plier. Le travail n'est alors

²¹ G. I. BRATIANU, « Une nouvelle histoire de l'Europe au Moyen-Âge : la fin du Monde antique et le triomphe de l'orient », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1939, vol. 18, n° 1, pp. 252-266.

²² Bruno DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe: conversion et liberté dans les royaumes barbares, Ve-VIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2005.

²³ Gerd THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens: une théorie du christianisme primitif*, traduit par Joseph HOFFMANN, Paris & Genève, Éditions du Cerf & Labor et Fides, 2002.

plus seulement un effort transindividuel à destination d'une communauté, mais une contrainte individuelle et ascétique qui permet à chacun, pour soi, de réaliser sa mission avant l'échéance finale pour accéder au royaume d'en haut. Le travail devient une pénitence que les écritures explicitent clairement :

« Il dit à Adam: « Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais formellement prescrit de ne pas manger, le sol sera maudit à cause de toi. C'est dans la peine que tu t'en nourriras tous les jours de ta vie, il fera germer pour toi l'épine et le chardon et tu mangeras l'herbe des champs. A la sueur de ton visage tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes au sol car c'est de lui que tu as été pris. Oui, tu es poussière et à la poussière tu retourneras » [...].

Le Seigneur Dieu l'expulsa du jardin d'Eden pour cultiver le sol d'où il avait été pris.»²⁴

En disqualifiant le loisir dans le registre de la paresse, le travail manuel passe de l'ignoble au noble et les hommes d'Église eux aussi s'y adonnent, tandis que les activités reposant sur le gain et l'usure sont quant à elles méprisées par l'Église. Le poids politique du christianisme et sa « *staatskirchentum* »²⁵, l'imbrication du spirituel et du temporel, qui résiste aux différentes guerres va généraliser cette nouvelle conception du monde vécu du Haut Moyen-Âge et ses âges sombres jusqu'au Bas Moyen-Âge. Camille Froidevaux²⁶ revient sur le rôle et la participation des représentants de l'église à la territorialisation politique de l'Europe depuis Clovis à Charlemagne. L'Église qui représente le spirituel, en s'assujettissant aux rois, représentant du temporel, va agir directement sur l'organisation politique, non pas par servitude pure et simple au pouvoir politique, mais dans une volonté commune d'unification du monde et de civilisation, engageant ainsi la confusion entre société civile et société religieuse. Si bien que le couronnement de Charlemagne par le Pape en 800 permet à la religion chrétienne de s'imposer dans tout l'Empire :

« Sous son règne (800-814), société civile et société religieuse s'identifient absolument ; si le pape est le grand prêtre du *regnum christianum*, le prince lui est supérieur quelle que soit la sphère concernée. Tous les sujets de l'empereur chrétien doivent adorer le même Dieu, la foi étant considérée comme un dépôt à la charge du souverain. En témoignent les cinq grands conciles réformateurs de 813 et le rôle qu'endosse

²⁴ Génèse 3:17

²⁵ Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Neudruck der Ausgabe 1922.*, Aalen, Scientia Verl, 1961.

²⁶ Camille FROIDEVAUX, *Ernst Troeltsch: la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

Charlemagne dans la définition et la défense du contenu de la foi chrétienne.

[...] La période carolingienne est le moment d'un enracinement du christianisme ; la pratique est codifiée et se stabilise. [...] Plus décisive encore dans ce processus d'unification est l'élaboration de la théorie des *ordines* au cours du VIII^e siècle. Sur la base du modèle monastique, une véritable philosophie sociale est mise en œuvre qui étend la notion religieuse d'*ordo*, c'est-à-dire de vie ordonnée selon la règle, à toute la société ».

Outil d'acceptation de l'ordre établi, la théorie des *ordines* permet aux individus d'assimiler leur situation sociale à la volonté de Dieu. La « toutologie » chrétienne, pour se permettre un barbarisme, donne une raison irrationnelle aux inégalités puisque tous les ordres sont imbriqués dans un « tout » qui ne devient cohérent que par le discours religieux si bien que « tout renvoie à tout, dans le cadre d'un univers un et organisé en niveaux »²⁷. Dès lors, si l'on se retrouve dominé, c'est que Dieu en a voulu des dominants, et que notre tâche sur terre est la pénitence par le labeur. La stabilisation du pouvoir politique et religieux est également passée par une stabilisation de l'administration urbaine. Les populations se recentrent autour des lieux religieux, souvent à l'écart des anciennes villes de l'antiquité. Les liens entre les deux sphères du pouvoir vont progressivement se spatialiser de même que les strates de la société. Des Églises vont être bâties dans l'enceinte des bourgs, et dans le même temps la ville close va s'ouvrir et se joindre aux communautés des abords. Par un nouveau maillage routier, à l'échelle des communes puis des communes entre elles, les échanges vont reprendre un rythme plus intense. De fait, à la fin du IX^e siècle, la reprise des échanges va relancer la vie économique par le grand commerce, et par conséquent, se constituera la classe marchande. Lié à la mutation des espaces urbains, à l'apparition des « *portus* » et des « *vicus* », lieux de marché et faubourgs, cette nouvelle classe concurrencera l'Église. L'ouverture de la ville, ou plutôt l'inclusion du dehors dans le dedans, va amener les populations rurales à habiter la ville, ce qui implique la nécessité de faire naître de nouveaux métiers et d'accroître la division du travail. Avec la mutation de la ville en lieu d'échange, les marchands vont accumuler des richesses et bientôt des terres seigneuriales. D'un point de vue du pouvoir religieux, le travail agricole est encore le plus valorisé, puisque dans son aspect créateur il s'identifie

²⁷ Paul BLANQUART, *Une histoire de la ville, op. cit.*, p. 68.

au travail de Dieu²⁸. C'est ainsi qu'au XIIe siècle, la « noblesse de fait », les guerriers de grandes familles, laisseront place à une « noblesse de droit »²⁹. Mais plus encore, dans la trame quotidienne du vécu et dans les imaginaires, c'est le rapport au temps qui va changer.

Dans son fameux ouvrage³⁰, Jacques Le Goff revient sur ce passage du temps de l'Église au temps du marchand. Le temps de l'Église était alors le temps de la création. Il appartenait à Dieu et s'étirait au-delà du vécu, l'existence de l'homme n'étant qu'un moment, un « morceau d'éternité » qui le mène vers la paix du royaume de Dieu. La doctrine augustinienne condamnait le prêt à intérêt, à ce point que « tout bénéfice, même minime, est considéré comme un infamie usuraire, s'il a son origine dans un prêt »³¹. L'activité du marchand reposant sur le bénéfice, ceci explique le mépris de l'Église à son égard. Cependant, consciente de la nécessité et des avantages que l'on peut tirer de certaines activités salariale (enseignement, commerce sans profit, arts mécaniques), l'Église par la doctrine thomiste va progressivement légaliser ces métiers dans une perspective de reconnaissance de l'intérêt général, élargissant ainsi le champ du travail et ouvrant la voie à la légalisation du commerce. Les marchands vont trouver des moyens de détourner les interdictions liées à l'usure et les premières banques privées, à partir du XIIIe-XIVe siècle vont s'instituer en Europe par des formes associatives, à l'image des hanses. Cette institutionnalisation de l'usure par le développement du prêt, du commerce et du gain va instituer un nouvel imaginaire spatio-temporel. L'échange traverse les territoires, et le temps de l'Église qui considérait la vie humaine comme un morceau de l'éternité est une source de profit pour les financiers et marchands. Le temps se soumet à la pensée calculante, à la rationalisation. Et si l'Église condamne cette vision du temps, la sentence « *Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere* »³² inscrite à l'entrée de certaines villes, les guerres avec le monde musulman ont laissé derrière elles des infrastructures routières facilitant le commerce avec les juifs et

²⁸ Jacques LE GOFF, « Travail, techniques et artisans dans les systèmes de valeur du haut moyen âge: 5e - 10e siècle », *Artigianato e tecnica nella società dell'alto Medioevo occidentale*, 1971.

²⁹ Marc BLOCH, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1994.

³⁰ Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age: temps, travail et culture en Occident, 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977.

³¹ Keltoum TOUBA, *Le travail dans les cultures monothéistes: judaïsme, christianisme, islam de l'Aniquité au XVIIIe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 46.

³² André VAUCHEZ, Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, 1988.

les musulmans, deux cultures qui ne condamnent pas le profit et l'accumulation³³.

Le développement de l'utilisation de la monnaie participe, au même titre que l'élargissement des espaces marchands, de cette nouvelle vision du temps, même si la soumission au temps cyclique de la nature et des rythmes saisonniers reste très présente :

« Pendant longtemps il n'y a eu, en ce domaine, que nécessité de soumission à l'ordre de la nature et de Dieu et comme moyen d'action que la prière et les pratiques superstitieuses. Mais, quand s'organise un réseau commercial, le temps devient objet de mesure. La durée d'un voyage par mer ou par terre d'une place à une autre, le problème des prix au cours d'une même opération commerciale, plus encore si le circuit se complique, haussent ou baissent, augmentent ou diminuent les bénéfices, la durée du travail artisanal et ouvrier, pour ce marchand qui est aussi presque toujours donneur d'ouvrage [...]. La reprise de la frappe de l'or, la multiplication de signes monétaires, la complication des opérations de change [...], tout cet élargissement du domaine monétaire réclame un temps mieux mesuré. Le domaine du change [...] préfigure les temps de la Bourse où minutes et secondes feront et déferont des fortunes »³⁴.

Cette conception du temps mesuré et valorisé amène la disqualification des mendiants et des pauvres qui n'usent pas de leur temps comme ils le devraient, car si le temps devient un outil de production, ceux qui n'ont rien ne sont donc a priori pas capable de transformer leur temps en argent. La fin du XIII^e siècle et le XIV^e siècle vont accomplir la matérialisation dans le vécu de ce nouveau rapport au temps institué. Si le travail restait soumis au temps cyclique, le développement de la monnaie, de l'échange marchand et de la division du travail – et donc l'incapacité d'auto-subsister pour les populations urbaines – va imposer de nouvelles habitudes relatives à la durée du travail, notamment dans le passage du « travail forcé » au « travail réglé ». Robert Castel nous explique qu'il existe plusieurs types de salariats préindustriels, le salarié *pur* étant le vagabond, le marginal, puisqu'il ne possède à vrai dire que la force de ses bras. On peut donc considérer, au Moyen-Âge déjà, le serf comme un salarié partiel quand « ayant rempli ses obligations serviles, il met au service du seigneur un partie de son temps *libre* contre rétribution »³⁵. Mais il s'agit encore de ce que le

³³ Keltoum TOUBA, *Le travail dans les cultures monothéistes*, op. cit.

³⁴ Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age*, op. cit., p. 55.

³⁵ *Ibid.*, p. 178-179.

sociologue appelle le « travail forcé » qu'il distingue du « travail réglé »³⁶, en ce sens que le serf est soumis directement au seigneur alors que le travail réglé participe de la soumission à une autorité politique, et donc, aussi, à un ensemble de réglementations, de normes, qui si elles sont contraignantes permettent l'existence sociale. Il ne s'agit pas d'une opposition formelle entre contrainte et liberté. Ceci laisserait penser que ceux qui n'ont pas de métier ne sont donc pas reconnus par un système de réglementation légiféré par l'autorité du roi et se trouvent donc libres. Mais non, bien au contraire. L'inexistence sociale les met au ban et les relègue à des obligations de survie plus dures et à vendre leur force de travail. Le Goff explique quant à lui que les ouvriers demanderont un allongement de la durée du travail afin de gonfler leur rémunération. L'historien revient sur la revendication du travail de nuit notamment qui constitue une revendication des ouvriers face à la crise des salaires. Aussi, le caractère volatile des ouvriers, va impulser une dynamique législative pour garder les ouvriers dans les manufactures. Mais même pour l'artisanat, la durée du travail restait confrontée aux contraintes des alternances du jour et de la nuit, le défaut de lumière nuisant à la qualité du travail et la bougie représentant un risque, ce qui par conséquent invalidait la possibilité d'un travail de nuit. Le travail dans ce cas se colle, s'organise, sur le *tempo* des jours et des nuits, des saisons et du climat, c'est-à-dire que la contrainte se trouve fixée par la nature elle-même. C'est un temps plus compréhensible, appréhendable ou matériel et la séparation entre vie quotidienne et travail se trouve moins marquée, elle est poreuse³⁷.

Les seigneurs vont se rendre compte de l'intérêt de la logique marchande et de la richesse qu'elle permet de créer. Alors que la production rurale s'est technicisée, augmentant les rendements qui ont permis d'accumuler le produit du travail autrefois destiné à l'intérêt commun, ce produit devenant échangeable, les seigneurs féodaux vont l'accaparer en vue de l'échange marchand. Ces échanges permettent tantôt d'édifier des travaux urbains, comme l'édification de remparts, tantôt de s'armer, toujours dans une logique défensive, ou d'acquérir des produits de luxe. La technicisation de l'agriculture est notamment liée au

³⁶Il le définit ainsi : « l'ensemble des réglementations des métiers, à la fois métiers jurés et métiers gérés par les réglementations municipales » *Ibid.*, p. 205.

³⁷ Edward P. THOMPSON, « Temps, travail, capitalisme industriel », *Libre*, 1979, n° 79-5, pp. 3-64.

développement des savoirs qui ne se fait plus uniquement dans les murs et la langue du clergé. Les premières universités, qui s'établissent entre le XIe et le XIVe siècle, vont produire un savoir écrit dans les langues communément parlées, ce qui fait sortir les sciences du domaine du pouvoir religieux. La technique et le savoir scientifique sont mis en œuvre dans une visée productive, que ce soit dans l'optimisation de la production agricole, forgeronne ou textile. Ceci, parallèlement au développement des échanges marchands, motive les seigneurs à en demander de plus en plus aux serfs. Le surplus n'étant plus destiné à la communauté, les conditions de vie des basses classes déclinent. Les guerres qui surgissent, comme les croisades ou les guerres avec les anglais au XVe siècle, déplacent les richesses et le savoir vers l'armement, laissant mourir les populations rurales. Des révoltes éclatent alors ci-et-là en Europe, révoltes paysannes parfois appuyées par la bourgeoisie commerçante qui voit en elles la possibilité de détrôner les seigneurs. Autant de signes avant-coureurs du déclin à venir de l'ordre ancien. À mesure que le pouvoir féodal se rapproche du pouvoir marchand, les liens avec le clergé vont s'affaiblir. Certains propriétaires vont louer les terres pour asseoir leur domination sur la rente et l'usure du sol, activité méprisée par l'Église qui, d'après Marx, constitue la naissance du capital. Mais l'Église elle aussi succombera à l'attrait de la richesse, richesse essentielle pour financer les guerres saintes et les grands édifices religieux comme les cathédrales. Au sein de cette Église de plus en plus coutumière de la corruption, des courants accusés d'hérésie se soulèveront avant d'être massacrés. Dans une période de crise et d'inégalité grandissantes entre la classe dirigeante en expansion et la classe laborieuse, dans une période d'instabilité entre le développement de la technique et l'archaïsme, l'Église semblait alors être un refuge. Seulement l'Église instable conduisit les théologiens à repenser la religion à partir des idées du vieux féodalisme³⁸.

³⁸ Chris HARMAN, *Une histoire populaire de l'humanité*, op. cit., p. 168-209.

4.3 De la Réforme au capitalisme industriel : quand les cloches sonnent la fin de l'emprise temporelle de l'Eglise

Robert Castel montre comment le travail a été réévalué au XIV^e siècle et placé sous le signe de la contrainte, délimité dans un champ spécifique qui l'éloigne de la mendicité et de l'aumône³⁹. Ainsi, le travail devient administré et acquiert une fonction propre à l'organisation sociale et au choix de société. Pour autant, l'éthique chrétienne se maintient par l'équilibre entre la fonction sociale ascétique du pauvre et la fonction charitable de la religion. Ceux que l'on a appelé les « protestants », nom donné par les catholiques, n'avaient pas pour but d'atteindre une réforme sociale. Ils souhaitaient avant tout rompre avec la logique de médiation mise en place par l'Église catholique dans laquelle la foi et l'individu avaient comme limite les bonnes œuvres qui passaient souvent par le don d'argent ou de denrées au Clergé en échange du salut. Max Weber, dans ses travaux sur la ville, a montré que le Moyen-Âge n'était pas un retour vers l'archaïsme mais un temps de reformulation des bases sociales qui préfigureront le capitalisme moderne. En montrant que la ville reposait sur une organisation sociale différenciée et sur la division sociale du travail, il a comparé la ville antique – qui orientait ses activités vers le politique et le militaire –, de la ville du Moyen-Âge – qui s'organisait autour de l'activité économique et laborieuse⁴⁰. À ce propos Jean-Marie Vincent souligne :

« C'est la cité du Moyen-âge qui voit naître la personnalité morale appliquée entre autres à la commune la société commerciale, la séparation progressive de l'entreprise et de l'économie domestique, la comptabilité économique, c'est-à-dire toute une série de formes propres au capitalisme moderne. Cette évolution, combinée avec la lutte de la bureaucratie patrimoniale (le pouvoir royal) contre le féodalisme et en faveur de la régularisation du travail administratif (perception des impôts, etc.) bouleversa considérablement les conditions mêmes de l'activité économique. L'économie monétaire urbaine en reçut une impulsion

³⁹ Robert CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, Paris, France, Gallimard, 1999.

⁴⁰ Max WEBER, *La Ville*, Paris, Aubier, coll. « champ urbain », 1992.

définitive et s'affirma, peu à peu, contre la toute-puissance de la campagne »⁴¹.

Au-delà des aspects nouveaux de l'économie et de la ville, Weber mit l'accent sur les mutations profondes induites par la Réforme protestante. Mais cette nouvelle conception du monde, de la place et de la vocation de l'homme, du temps, de la technique et du travail, n'est pas une insurrection spirituelle uniquement : elle s'appuie sur les sédiments historiques de l'économie politique féodale qui posa les bases d'une société dans laquelle les marchands acquerront du pouvoir et dans laquelle l'échange deviendra un rapport social⁴². Pour Weber, ce qui fonde l'esprit du capitalisme chez les protestants, c'est la façon dont l'ascèse pratique comme mode de vie va permettre l'accumulation de capital et la recherche de la réussite. Alors que Marx proposait une lecture des origines du capitalisme en posant la focale sur les infrastructures, Weber insiste sur la façon dont les mentalités, les imaginaires et les croyances orientent les processus socio-économiques. Le protestantisme en éliminant les médiations entre l'homme et le salut permet aux hommes de concentrer leur action sur la réussite puisque, chaque situation sociale étant la volonté de Dieu, l'élection divine se situe dans la capacité de l'homme à réussir socialement. L'ascétisme ascétique est avant tout une morale en acte qui n'encourage cependant pas l'individu à consommer les fruits de son labeur mais plutôt à penser rationnellement à partir des conditions matérielles disponibles les façons d'atteindre sa vocation. Ainsi, l'esprit du capitalisme c'est de « tendre à transférer la contrainte d'exploitation au niveau du travailleur lui-même, jusqu'à ce qu'il devienne le premier promoteur de sa propre productivité »⁴³.

Nulle question ici de prendre parti entre Marx et Weber. Nous préférons les faire résonner dans une mise sous tension entre l'infrastructure et la superstructure. La pensée rationnelle trouve un écho dans ce qui se dévoile aux yeux du rationaliste. L'analyse cartésienne de la ville médiévale est parlante à ce sujet. Descartes la voit, dans ses courbes et ses désordres, ses agrégats

⁴¹ Jean-Marie VINCENT, « Le capitalisme selon Weber », *L'Homme et la société*, 1967, vol. 4, n° 1, pp. 61-77.

⁴² Voir à ce propos l'anticritique finale de 1910 pp. 381-446 dans Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003.

⁴³ Isabelle KALINOWSKI, « Le capitalisme & son « éthique » : une lecture de Max Weber », *revue Agone. Histoire, Politique & Sociologie*, 1 mai 2005, n° 33, pp. 253-264.

d'histoire, comme la matérialisation de l'irrationnel. Contrairement à la ville militaire, rectiligne, qui lui inspire la raison. La raison instrumentale produit l'espace mais ce même espace produit des comportements sociaux. Elle ségrège en tant que produit de la pensée, et elle détermine des habitus en tant qu'espace ségrégué.

L'occupation des villes par la bourgeoisie commerciale génère des rapports de force entre nobles et bourgeois, mais aussi entre bourgeois et artisans modeste. L'absolutisme permit de mettre en place une taxation des échanges afin de combler, pour le pouvoir central, les gains que les nobles n'arrivent plus à tirer du servage en crise. Le pouvoir central, à partir des infrastructures routières taxe les échanges par les péages, la couronne se trouvant obligé de participer à la régulation du marché et à sa gestion pour éviter de perdre la main face à cette bourgeoisie qui accumule les richesses et affaiblit la noblesse locale. Tout ceci participe de la rationalisation qui suppose la mise ne place d'un système bureaucratique d'administration du territoire et du marché.

Pourtant si l'hypothèse wébérienne de la rationalisation nous semble valide, elle ne peut prendre corps qu'en adjoignant à celle des conflits sociaux soulevés par la dialectique matérialiste, ces deux approches permettant de présenter la façon dont la ville en tant que matière devient une image. La « techno-administration » de la ville qui tend à s'autonomiser est en effet causée d'une part par les rapports complexes entre le pouvoir féodal, le pouvoir marchand, le pouvoir religieux, les associations d'artisans et le monde rural⁴⁴. La ville commerciale marque une rupture avec la campagne à mesure que la production se technicise, se rationalise, et que le calcul du moindre coût de production prime sur la qualité, et que le prix de la production agraire est fixé par la ville de façon légale par les chartes.

Henri Lefebvre revient sur les liens entre ville et raison ainsi que sur la façon dont la dissociation ville campagne apparaît avec le renforcement de la division sociale du travail dès le Moyen-Âge :

« Le rationalisme qui culmine avec Descartes accompagne le renversement qui remplace la primauté paysanne par la priorité urbaine. Il ne se voit pas comme tel. Cependant, pendant cette période, naît *l'image*

⁴⁴ Paul BLANQUART, *Une histoire de la ville, op. cit.*

de la ville. [...] Au XVIe et au XVIIe siècle, où se passe précisément cette inversion de sens, apparaissent en Europe les plans de villes, et notamment les premiers plans de Paris. [...] Mixtes entre la vision et la conception, œuvres d'art et de sciences, ils montrent la ville de haut et de loin, en perspective, à la fois peinte, dépeinte, décrite géométriquement.

[...] Cette inversion de sens ne peut se dissocier de la croissance du capital commercial, de l'existence du marché »⁴⁵.

Ces faits économique-géographiques proposent également une lecture de la stratification sociale. Dans un autre texte, en s'appuyant sur Marx et Engels, Henri Lefebvre revient sur les liens entre la stratification sociale, la division technique du travail et l'image de la ville :

« L'afflux des serfs fugitifs, persécutés par les seigneurs, leur exode incessant vers les villes à charte, qui les accueillait mais les exploitaient, ce fut une forme économique du conflit dont la force militaire urbaine fut la forme politique. Face aux seigneurs territoriaux comme aux paysans dont elles tiraient leur subsistance et leurs matières premières (blé, laine, etc.) les villes se protégeaient et s'organisaient sur le double plan économique et politique : corporations, milices, édifices communs, etc. Cette organisation de la ville, dirigée contre l'adversaire extérieur, n'avait pas seulement pour conséquence une hiérarchie propre à la cité. Elle induisait des modalités de travail productif destinées (bien entendu sans que les gens concernés immédiatement l'aient vu !) au plus grand avenir. Les serfs affranchis par leur entrée dans la communauté ne pouvaient se défendre. Ils arrivaient un par un. Ils étaient donc à la merci des maîtres de corporations et chefs de métier. Le plus souvent, ces serfs ne connaissaient aucun métier. Ainsi se constituait une plèbe de journaliers pour qui le travail se mesurait déjà par le temps »⁴⁶.

Entre les fondements religieux de la recherche du profit et de l'accumulation que propose l'analyse wébérienne et les dynamiques de stratification et d'urbanisation que décrit Lefebvre se pointe une ambiguïté : si la ville est le lieu de l'échange, d'une surproduction, d'une technicisation du travail, d'argent et de marchandise, elle est un lieu de formation du *capital*. Alors pourquoi ne pas parler de capitalisme. Marx et Engels, dans *l'Idéologie allemande*, l'expliquent par le caractère encore trop spontané, bien qu'en pleine rationalisation, des rapports de production, des méthodes d'échange et de l'instabilité politique liée à ce que Duvignaud qualifie de situation anomique, passage d'un ordre ancien à un ordre radicalement nouveau⁴⁷. Là encore Weber permet de compléter Marx et Engels. Pour Weber, l'éthique protestante fait du travail une vocation (*beruf*). L'individu se donne donc tout entier dans son travail. S'il atteint le salut par sa

⁴⁵ Henri LEFEBVRE, *La révolution urbaine.*, Paris, Gallimard, 1970, p. 21-22.

⁴⁶ Henri LEFEBVRE, *La pensée marxiste et la ville.*, op. cit., p. 50.

⁴⁷ Jean DUVIGNAUD, *L'anomie*, op. cit.

pratique ascétique qui lui permet d'accumuler profit et richesses, la primauté est accordée à la vocation elle-même. Pour Marx et Engels, si la pratique se rationalise les causes de l'activité qui conduisent au travail sont encore liées à des représentations de l'ordre de la nature. Le mode de production et le travail ne sont pas encore des abstractions, ils s'appuient sur des relations directs et immédiates même si, par accumulation et transmission, l'immédiateté s'éternisera, et le direct se différera : le rapport au temps et le rapport au travail se transformeront encore corrélativement dans le sillage des villes et de leur stratification.

Le rôle du religieux et de la production est renforcé par les changements institutionnels. Il n'est pas original de dire qu'Henri IV a, malgré sa reconversion au catholicisme, diffusé l'éthique protestante en offrant la paix. Mais plus encore, par l'instauration de La Paulette, loi permettant aux riches d'acquérir un titre de noblesse, il permit d'accentuer les processus de renforcement du pouvoir de ce qui deviendra la bourgeoisie et d'affaiblir la noblesse dans une volonté absolutiste. Louis XIV, en poursuivant le travail de Richelieu et Mazarin continuera d'affaiblir la noblesse en ponctionnant plus encore les charges et en ouvrant l'accès à la Cour⁴⁸. Cette noblesse de robe – en référence aux robes des universitaires qu'ils portaient – se souleva à plusieurs reprises, consciente que l'accroissement du collectif signifiait la perte du pouvoir individuel. Le développement de la monarchie absolue s'appuie sur la politique économique et le développement des manufactures, des exportations, l'utilisation des colonies à visée commerciale et sur la pensée rationnelle de l'économie et de la ville. La création de l'Académie royale des sciences sous Louis XIV révèle alors la prise de conscience pour le pouvoir royal de s'intéresser à la façon dont la science peut venir en aide au pouvoir pourtant divin. Dans le territoire français, les infrastructures routières continuent de fluer des villes qui se font plus encore centre du commerce à mesure qu'elle se rationalise sous influence de l'ingénierie urbaine et militaire de Vauban et que la division du travail continue de se spécialiser :

« cela revient à dire de l'espace qu'il n'existe plus en lui-même, comme réalité naturelle ou ancrage religieux, mais seulement comme objet de

⁴⁸ Jean DUVIGNAUD, *La genèse des passions dans la vie sociale*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1990.

conquête, un champ de forces. [...] Elle [la nature] est une mécanique. Celle-ci, qui rend compte du nouvel usage de l'espace, va devenir la discipline maîtresse, détruisant l'ancien dispositif des savoirs. [...] l'Université comportait une faculté des arts. Mais ceux-ci se réduisaient aux arts dits libéraux [...]. Théoriques, ces arts n'intégraient pas les métiers techniques. Alors que ces derniers constituent le dynamisme de la cité médiévale, ils sont laissés pour compte par la science. [...] Dans les arts mécaniques, tout comme sur les champs de bataille, l'artisan passe alors la main à l'ingénieur, en même temps que, de « naturelle », la philosophie devient mécanique »⁴⁹.

La ville du Roi-Soleil converge vers-lui, centre du pouvoir, par axes verticaux, rues droites, comme pour marquer la rupture avec les courbes qui caractérisaient la ville médiévale, à tel point que « des côtés du quadrilatère, c'est la société toute entière qui, avec magnificence, rend hommage à son roi »⁵⁰. La puissance du pouvoir se projette au sol et dans les rayons qui partent du centre vers l'extérieur, c'est la raison instrumentale qui coule dans les rues et dans les foyers qui s'appauvrissent à mesure que le travail se spécialise et se mécanise. Mais alors que la monarchie absolue de droit divin atteignait son apogée grâce à la Raison et à l'Église, la première combattait de plus en plus hardiment la seconde. La pensée démocratique et anticléricale ne tarda pas à sortir de l'ombre projetée par l'obscurantisme religieux. On connaît l'influence de penseur comme Rousseau ou Montesquieu, et on connaît également les critiques formulées à l'égard de la raison instrumentale⁵¹. Nous reviendrons ici plutôt sur l'influence et l'origine des pensées économiques du XVIIe siècle et la façon dont elles ont permis l'essor de la bourgeoisie, l'emprise de la valeur marchande, l'organisation rationnelle du travail, dans la mise en place de nouveaux rapports sociaux de production qui vont également modifier l'urbain et la stratification.

La pensée physiocratique inspirée par Richard Cantillon est prolongée par David Hume. Alors que les physiocrates percevaient dans la propriété et la liberté individuelle la richesse d'une nation⁵², glorifiant de ce fait le travail agricole contre « l'esprit des villes », David Hume en valorisant les marchands comme les éléments moteurs de la dynamique économique par développement du travail et de la marchandise, propose une vision de la société dans laquelle les

⁴⁹ Paul BLANQUART, *Une histoire de la ville, op. cit.*, p. 96-97.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 106.

⁵¹ Max HORKHEIMER et Theodor Wiesengrund ADORNO, *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974.

⁵² Keltoum TOUBA, *Le travail dans les cultures monothéistes, op. cit.*

hommes subordonneraient le plaisir au gain, et dans laquelle l'équilibre économique et les inégalités s'épuiseraient par l'essor d'un commerce qui, par logique concurrentielle, réduirait le profit des marchands et baisserait le taux d'intérêt. La plèbe peut ainsi consommer à bas prix, ce qui augmente la production et donc l'emploi, et donc l'abondance de marchandise et la concurrence, et la consommation... etc. La boucle est bouclée ! Ainsi Hume « souligne jusqu'à la caricaturer la logique libérale selon laquelle ce n'est pas par la réglementation et le contrôle – c'est par l'intérêt – qu'il faut gouverner les hommes [...] »⁵³. Hume marque donc ici une première rupture avec les physiocrates en proposant une théorie économique qui intègre la ville aussi comme foyer concurrentiel.

C'est dans ce contexte des « tempêtes cycliques »⁵⁴ qui génèrent une misère toujours plus importante des classes laborieuses urbaines et rurales que naissent ces nouvelles théories économiques. Adam Smith, disciple de Hume, a croisé dans les salons des intellectuels qu'on apparentera aux Lumières comme Voltaire, Quesnay, d'Alembert ou Turgot. Partisan de la liberté individuelle, Adam Smith prolonge le travail de Hume en cherchant à rendre compte de l'ordre social qui reposerait sur les intérêts individuels régulés par la « main invisible » qui expriment l'intérêt général. En développant une pensée individualiste qui s'attache au caractère productif de valeur du travail individuel, Smith offre une vision du monde pour laquelle la richesse sociale est déterminée par la production de marchandises. Smith pose les yeux sur le capitalisme manufacturier. Conscient que la production des marchandises nécessite un haut degré de complexité de la chaîne de production-distribution, il propose de diviser le travail en une série de travaux simples. La spécialisation permettrait ainsi à l'individu à la fois d'améliorer son produit et ses profits. C'est ensuite le coût du travail qui déterminera la valeur du produit. Par le développement du travail individualisé l'homme se libérerait de la nécessité sans perdre le lien social à autrui garanti par l'échange. L'individualisme de Smith s'appuie enfin sur l'impossible association qui aboutirait nécessairement au complot de certaines catégories sociales contre d'autres. L'influence des doctrines libérales sera très

⁵³ Michel BEAUD, *Histoire du capitalisme: 1500-2010*, Paris, Seuil, 2010.

⁵⁴ Fernand BRAUDEL et Ernest LABROUSSE, *Histoire économique et sociale de la France. II / 1660-1789*, Paris, 1993, p. 675.

importante, on le sait puisqu'on le vit encore. Les programmes scolaires nous apprennent la glorieuse victoire de la pensée des Lumières, défenseurs du peuple contre l'obscurantisme. Pourtant les recherches révèlent largement le caractère bourgeois d'une pensée qui a tout autant libéré l'individu qu'elle a libéré le travail⁵⁵ et ce, en méprisant les pauvres comme en témoignent les mots de Voltaire :

« J'entends par peuple la populace qui n'a que ses bras pour vivre. Je discute que cet ordre de citoyens ait jamais le temps ni la capacité de s'instruire. Il me paraît essentiel qu'il y ait des gueux ignorants... Ce n'est pas le manœuvre qu'il faut instruire, c'est le bon bourgeois »⁵⁶.

Braudel et Labrousse indiquent également à quel point le XVIII^e siècle est marqué par l'augmentation du profit dans le commerce et l'industrie, avantageant l'élite aux affaires, les propriétaires fonciers, puis en dernier lieu les marchands. Le surtravail des masses laborieuses en ville et dans les campagnes se justifie par la nécessité du gain pour survivre quotidiennement. Les villes prennent encore de l'ampleur, mêlant manufactures et marchés, elles deviennent les espaces d'application de la logique concurrentielle du libéralisme proposé par les philosophes-économistes, espaces de l'accumulation pour les entrepreneurs urbains⁵⁷. L'importance de ces nouvelles pensées ne peut être ignorée : la philosophie pratique des Lumières, dans ses aspirations physiques, économiques et politique, préfigure la chute de l'Ancien Régime tout autant que la rationalisation des mentalités, du travail et de la vie quotidienne, qui annonce l'émergence d'un esprit progressiste-rationnel, d'une idéologie technicienne garante du bonheur qui passe désormais par la production de richesses, richesses auxquelles toute une partie de la population n'aura pas accès et qui en prendra conscience au siècle suivant.

Devant les conditions de vies difficiles des classes laborieuses, de nouvelles pensées inspirées des lumières verront le jour. C'est dans ces déterminations sociales et historiques que les utopies socialistes, libérales et anarchistes se développeront, posant les jalons d'une protosociologie au XIX^e siècle. Cette

⁵⁵ Robert CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale*, op. cit., p. 282.

⁵⁶ Cité dans Fernand BRAUDEL et Ernest LABROUSSE, *Histoire économique et sociale de la France. II / 1660-1789*, op. cit., p. 676-677.

⁵⁷ Fernand BRAUDEL et Ernest LABROUSSE, *Histoire économique et sociale de la France. II / 1660-1789*, op. cit.

société que Balzac décrivait comme « la plus remueuse et la plus remuée du monde » est secouée tant par les révolutions et contre-révolutions que par la technicisation et l'urbanisation. De Saint-Simon à Comte, de Proudhon à Fourier, de Bakounine à Marx, en passant par Tocqueville, la pensée foisonne et cherche, à partir de ce monde tiraillé entre progressisme et ordre ancien, l'apparente insoluble solution à la question sociale, situation de flou, quasi-anomique qui appelle nécessairement, comme le disait Duvignaud, de nouveaux rapports au monde⁵⁸. Le XVIIIe siècle a laissé derrière lui la liberté du travail et du commerce, l'esprit du progrès, tant scientifique qu'humain, nouveaux imaginaires sociaux non encore institué que les bourgeois, nouvelle classe dirigeante, s'emploieront à cristalliser comme nouveau paradigme social et économique. Le développement de l'urbain, le passage des manufactures aux usines, imposeront le passage d'un temps essentiellement cyclique liés aux rythmes de la production agraire et à la religion, à un temps discipliné, linéaire, qui s'imposent aux classes laborieuses par la nécessité de la survie quotidienne.

⁵⁸ Jean DUVIGNAUD, *L'anomie, op. cit.*

Chapitre 5 : Du discipliné à l'unidimensionnel

Les orientations libérales d'après la Révolution, vont être renforcées en large partie par un Directoire qui « chercha à favoriser plutôt les riches et même les spéculateurs »⁵⁹. Jacques Ellul décrit dans son *Histoire des institutions* le renforcement de l'administration, la stabilisation monétaire dans le but de redresser les finances, tout en durcissant la législation sociale :

« Le gouvernement reprend les poursuites contre les associations ouvrières et les compagnonnages. Les mesures prises sont plus sévères que celle de l'époque monarchique. Ce sont les maîtres fabricants qui, avec les municipalités, sont chargés de l'établissement des tarifs et salaires. Il est interdit aux ouvriers de faire grève, et de procéder à des coalitions. [...] Cette législation n'empêche d'ailleurs pas les grèves qui sont nombreuses en 1795-1796, mais durement réprimées. Les grèves s'arrêtent en 1798, et commence alors une période de chômage : la main d'œuvre devient très abondante, et l'activité industrielle plafonne »⁶⁰.

L'État bourgeois qui se met en place sous le Directoire et réprime les classes laborieuses est une matrice du Consulat puis de l'Empire. Napoléon utilisera d'ailleurs les armes politiques dont s'est doté Le Directoire mais dont il n'avait eu le temps de se servir. Le Directoire et son gouvernement par petits coups d'État en série ont favorisé le 18 brumaire. La bourgeoisie vota largement pour la Constitution de 1799, plaçant sa confiance dans l'armée devant une plèbe qui s'appauvrit. Un renversement dans la représentation de l'État viendra rompre radicalement avec la conception Rousseauiste puisque le peuple n'a plus à décider directement qui exerce le pouvoir « car le gouvernement n'a guère d'autorité s'il la reçoit de ceux sur qui il doit l'exercer »⁶¹. À la nation comme sol de l'État se substitue l'État comme socle national incarnant la Raison⁶². La rigidification des institutions par la centralisation et le renforcement de l'exécutif répond à l'exigence de la raison instrumentale appliquée au pouvoir. Dans ce

⁵⁹ Jacques. ELLUL, *Histoire des institutions*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 145.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 146.

⁶¹ *Ibid.*, p. 153.

⁶² Henri LEFEBVRE, *De l'Etat. I, L'Etat dans le monde moderne*, op. cit.

contexte de rationalisation hérité des lumières, rares sont les intellectuels à s'opposer à la courbure de l'histoire, même si quelques romantiques y voient déjà le signe d'une sclérose qui empêcherait tout mouvement de la vie :

« Par le ciel ! Il ne mesure pas l'étendue de son péché, celui qui prétend faire de l'État l'école de mœurs. L'État dont l'homme a voulu faire son ciel s'est toujours changé en enfer. L'État n'est rien de plus que la rude écorce protégeant l'amande de la vie, le mur enfermant le jardin de nos fruits et de nos fleurs »⁶³.

Car la période Napoléonienne ne se raconte pas uniquement par le prisme de l'Etat comme mode de gouvernement ou par les guerres de l'Empire. Elle se raconte aussi par l'édification d'institutions qui vont inscrire l'Etat dans une trajectoire historique nouvelle qui marque encore notre vie quotidienne, et mettre en place légalement un ordre et un imaginaire disciplinaire au nom de la Raison. « Pour la Patrie, les Sciences et la Gloire », Napoléon donnera un statut militaire à l'école de formation des ingénieurs d'état qui dirigeront l'administration de demain⁶⁴ et s'attèleront aux grands travaux (routes, ports, canaux, ponts, etc.). Si les années pré-napoléoniennes ont façonné une société rêvée par des juristes et des soldats comme le rappelle Michel Foucault⁶⁵, l'Empire intensifiera le tournant disciplinaire. La sociologie foucauldienne a montré comment la politique guerrière en construisant des ennemis extérieurs est un outil de l'ordre intérieur. L'école s'organise, comme l'ensemble des institutions de l'Empire : « C'est une institution verticale, autoritaire, contrôlée par l'État »⁶⁶. En instituant l'égalité devant la loi, les classes sociales et leurs antagonismes s'affirment. La fin d'une société par ordre fait naître une société de classe, dans laquelle l'égalité devant la loi implique l'inégalité devant l'économie. Si le chômage est faible durant l'empire à cause des mobilisations pour les guerres, une nouvelle main-d'œuvre moins onéreuse prendra la place de ceux au front : les femmes et les enfants. Jacques Ellul rappelle que la durée du temps de travail n'était pas limitée. Et malgré la Loi Chapelier qui interdisait les associations ouvrières, clubs et

⁶³ Friedrich HOLDERLIN, *Hypérion*, Gallimard, Paris, 1973

⁶⁴ Vincent DUBOIS et Delphine DULONG (dirs.), *La question technocratique: de l'invention d'une figure aux transformations de l'action publique*, Strasbourg, France, Presses universitaires de Strasbourg, 1999, 253 p.

⁶⁵ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, France, Gallimard, coll. « Collection Tel », 1993, vol.1/, p. 159-199.

⁶⁶ Philippe SAVOIE, « Aux origines de la professionnalisation ? La genèse du corps enseignant secondaire français », *Education et sociétés*, 2 juin 2009, vol. 23, n° 1, pp. 13-26.

sociétés secrètes se réuniront dans la discrétion. La vie quotidienne des ouvriers n'était pas si désastreuse qu'elle avait pu l'être sous l'Ancien-Régime et la classe ouvrière en formation ne souffrait pas la politique de l'empereur, mais cette adhésion au régime est à relativiser. D'une part la réaction royaliste perdure, et d'autres part les ardeurs révolutionnaires ne sont pas totalement éteintes. La forte répression, comme le rappelle Guy Lemarchand, est un outil indispensable du maintien de la paix sociale sous le Consulat comme sous l'Empire⁶⁷. Mais la crise industrielle et les mauvaises récoltes de céréales en 1811 vont détériorer les conditions matérielles d'existence du peuple, pendant que la bourgeoisie d'État mise en place par Napoléon pour obtenir son soutien, et la bourgeoisie industrielle continuent de s'enrichir⁶⁸.

La rationalisation qui caractérise la ville – lieu centralisé de l'exercice du pouvoir lui aussi centralisé – en fait le lieu privilégié de l'industrie ce qui va entraîner un exode des populations paysannes vers les villes. La concentration urbaine et l'augmentation de la population ouvrière vont accélérer l'accroissement des antagonismes entre les classes. C'est de ces antagonismes que vont émerger, dans le sillon des Lumières, les idées socialistes associationnistes autour d'auteurs comme Saint-Simon, Charles Fourier, Pierre-Joseph Proudhon... Autant de figures qui accompagneront les classes laborieuses vers la fin du Premier Empire et le doux rêve de 1848.

5.1 De l'espace disciplinaire au temps discipliné

La rationalisation urbaine fait de la ville l'espace privilégié de l'industrie ce qui va entraîner un exode des populations paysannes vers les villes. Mais dans cette première moitié du XIXe siècle qui glorifie le libéralisme, l'attention des dominants se porte plus sur le développement de l'industrie et la solidification des institutions encore récentes et fragiles. L'apologie de la propriété fait de la

⁶⁷ Guy LEMARCHAND, « Troubles, violences populaires et atmosphère politique dans les campagnes de Haute-Normandie pendant le Consulat et l'Empire », *Cahier des Annales de Normandie*, 2000, vol. 30, n° 1, pp. 217-230.

⁶⁸ Une enquête de 1810 réalisée par les préfets montre que les fortunes industrielles obtenues avant 1789 représentent alors 60 à 80% des fortunes industrielle du pays. Source : wikipédia

ville un véritable lieu d'investissement, un espace où chaque propriétaire est d'une certaine manière un entrepreneur. Aux vieilles conventions du passé se substituent une liberté d'entreprendre, c'est-à-dire de produire de l'immobilier comme on l'entend sans prendre en considération l'harmonie, sans tenir compte non plus des désirs des habitants : l'espace se privatise, la sphère publique n'intervient plus ou presque.

C'est dans ce contexte que fleurissent, aux abords des usines des maisons précaires dans lesquelles se logent les ouvriers⁶⁹. L'espace public bourgeois – en ce sens qu'il est produit par la bourgeoisie, classe de propriétaires oisifs – ségrègue et rassemble en des lieux et des intérêts communs la classe dominante, pendant que s'agglutinent autour des usines les familles ouvrières :

« La sphère publique bourgeoise peut être tout d'abord comprise comme étant la sphère des personnes privées rassemblées en un public. Celles-ci revendiquent cette sphère publique réglementée par l'autorité, mais directement contre le pouvoir lui-même, afin d'être en mesure de discuter avec lui des règles générales de l'échange, sur le terrain de l'échange des marchandises et du travail social – domaine qui reste essentiellement privé, mais dont l'importance est désormais d'ordre public »⁷⁰.

Ce phénomène que Lefebvre nomme « implosion-explosion »⁷¹, c'est le rapport dialectique entre cette immense concentration dans la ville (capitaux, individus, activités, culture, etc.) et la projection en fragments distincts, dans les périphéries, banlieues, centre, etc. Cette nouvelle réalité urbaine traduit la société de classe qui voit le jour. À cet espace, son temps. La classe ouvrière qui majoritairement peuple les villes se meut au rythme de l'industrie.

La trame institutionnelle disciplinaire décrite par Foucault s'étend aux différents secteurs de la vie. De l'Armée à l'État, de l'État à l'École, de l'École au travail. C'est la naissance, avec l'espace disciplinaire, d'un temps discipliné qui tend à faire du temps de travail le temps institué :

« Deux choses sont nécessaires pour que la société industrielle se fasse. D'une part, il faut que le temps des hommes soit mis sur le marché, offert à ceux qui veulent l'acheter en échange d'un salaire ; et il faut d'autre part que le temps des hommes soit transformé en temps de travail. C'est pour

⁶⁹ Leonardo BENEVOLO, *La Ville dans l'histoire européenne*, op. cit.

⁷⁰ Jürgen HABERMAS et Marc BUHOT DE LAUNAY, *L'Espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978, p. 38.

⁷¹ Henri LEFEBVRE, *La révolution urbaine.*, op. cit., p. 25.

cela que, dans toute une série d'institutions, nous trouvons le problème de l'extraction maximale du temps.

[...]Mais si on analyse de près les raisons pour lesquelles toute l'existence des individus se trouve contrôlée par ces institutions, on voit qu'il s'agit au fond non seulement d'approprier, d'extraire la quantité maximale de temps, mais aussi de contrôler, de former, de valoriser, selon un système déterminé, le corps de l'individu. Si on faisait une histoire du contrôle social du corps, on pourrait montrer que, jusqu'au XVIII^e siècle compris, le corps des individus est essentiellement la surface d'inscription de supplices et de peines ; le corps était fait pour être supplicié et châtié. Déjà, dans les instances de contrôle qui surgissent à partir du XIX^e siècle, le corps acquiert une signification totalement différente ; il n'est plus ce qui doit être supplicié, mais ce qui doit être formé, réformé, corrigé, ce qui doit acquérir des aptitudes, recevoir un certain nombre de qualités, se qualifier comme corps capable de travailler. Nous voyons ainsi apparaître clairement la seconde fonction de l'assujettissement. La première fonction était d'extraire le temps, en faisant que le temps des hommes, le temps de leur vie se transformât en temps de travail. Sa seconde fonction consiste à faire que le corps des hommes devienne force de travail. La fonction de transformation du corps en force de travail répond à la fonction de transformation de temps en temps de travail. »⁷²

De nombreux travaux ont décrit la longueur d'avance de l'Angleterre sur les autres pays européens dans le développement des manufactures modernes et de l'industrie – longueur d'avance que l'on peut imputer aux théories libérales foisonnantes mais aussi aux réflexions sur l'organisation de la production. L'innovation technique va largement modifier les cadences mais aussi les représentations du travail, entraînant, devant la substitution des hommes à la machine, des mouvements de protestation et de sabotage⁷³. Mais l'intrusion progressive du machinisme va surtout accompagner le processus de rationalisation et de domestication du corps, réduisant la tâche à une simple mécanique de gestes sommaires, efficaces et précis. À ce propos, en 1835, Andrew Ure rapporte à quel point l'union de la science et du capital ont permis de développer une organisation du travail reposant sur une gradation de tâches simples, réduisant le travail de l'ouvrier à celui de l'enfant, découpant la production, comme une machine, pièce par pièce, où chaque homme a sa fonction et devient ainsi interchangeable. À tel point que pour l'auteur, avant Taylor et Ford, « dans un système de décomposition du processus en ses éléments, chacun incarnant une partie de la machine, une personne attentive et capable, peut être chargée à n'importe lequel de ces dits éléments après une

⁷² Michel. FOUCAULT, *Dits et écrits: 1954-1988. II.*, Paris, Gallimard, 1994, p. 616-618.

⁷³ François JARRIGE, *Face au monstre mécanique une histoire des résistances à la technique*, Paris, Éd. Imho, 2009.

courte période d'essai, et peut être transférée de l'un à l'autre, à tout moment, sur décision du chef »⁷⁴.

Cette « union du capital et de la science » dont parle Ure est décisive dans le contexte de rationalisation de la production qui s'étendra au-delà des murs des usines et permettra progressivement d'en finir avec l'esprit de métier du compagnonnage. En effet, la disciplinarisation ne se joue pas uniquement sur le registre de l'espace – cernant le travail dans les murs de l'usine – ou sur le registre du corps – réduisant les gestes des ouvriers. Ces faits sont indéniables, mais ils n'expliquent pas à eux seuls les mutations superstructurelles liées à l'industrialisation. Afin de rendre plus dociles les ouvriers, il convenait d'en finir avec les solidarités mécaniques, les liens familiaux, qui restaient un des moyens les plus utilisés pour l'embauche et pouvait générer des résistances collectives lorsqu'un membre de la famille ou un compagnon se trouvait menacer. Il fallait donc rendre l'ouvrier remplaçable, que ce soit par une machine ou un autre ouvrier, afin qu'il consente à obéir. Le développement de la machine à vapeur en Angleterre dès la fin du XVIIIe siècle dans l'exploration minière participe en effet d'une augmentation de la productivité et reformule le rapport au travail, entraînant des gestes contestataires de bris de machines⁷⁵. Cependant, si l'historiographie a souvent considéré la machine à vapeur et l'hydraulique comme les « moteurs » de l'industrialisation⁷⁶, pour l'historien Lewis Mumford, « la machine-clé de l'âge industriel moderne, ce n'est pas la machine à vapeur, c'est l'horloge »⁷⁷. Alors que de façon sporadique les ouvriers brisèrent les machines, l'objectivation du temps social sur le temps du travail fut un enjeu plus difficile à combattre. Néanmoins, la discipline temporelle a rencontré elle aussi des résistances à mesure qu'elle s'imposait sur les classes laborieuses. En tant que dispositif, le temps discipliné s'est imposé dans les ateliers autant qu'en

⁷⁴ Andrew URE, *The philosophy of manufactures, or, An exposition of the scientific, moral, and commercial economy of the factory system of Great Britain*, London, C. Knight, 1835, p. 22.

⁷⁵ Frank E. MANUEL, « Les ouvriers et les machines en France dans la première moitié du XIXe siècle », in Cédric BIAGINI et Guillaume CARNINO (dirs.), *Les luddites en France: résistances à l'industrialisation et à l'informatisation*, Montreuil, L'Echappée, 2010 ; François JARRIGE, *Technocritiques: Du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2014.

⁷⁶ Denis WORONOFF, *Histoire de l'industrie en France du XVIe siècle à nos jours*, Paris, Seuil, 1998, p. 203 ; Gabriel DÉSSERT, « Machines à vapeur et énergie hydraulique, la Basse-Normandie au XIXe siècle », *Cahier des Annales de Normandie*, 1993, vol. 25, n° 1, pp. 23-34.

⁷⁷ Lewis MUMFORD, *Technique et civilisation.*, Paris, Seuil, 1950, p. 22.

dehors. L'industrie donne alors au monde un rythme qui se substituera aux rythmes circadiens et saisonniers du mode de production agricole.

Ce temps discipliné s'introduit progressivement avec la mécanisation du travail. Si le développement de l'horlogerie y a contribué en étendant le temps scientifique comme référentiel temporel, la mécanisation de la production rigidifia les horaires de travail. Aux horaires plus souples choisis des travailleurs indépendants vinrent s'imposer les rythmes des machines. Certains travailleurs étaient partisans du travail à la tâche ce qui permettait par exemple d'abandonner l'usine pour retourner aux champs, une fois la saison arrivée, dans les exploitations familiales, maintenant ainsi des formes de solidarités mécaniques et un rapport au temps cyclique du mode de production agricole. Forme *infra-politique* de résistance à un temps qui s'impose aux travailleurs, la volonté d'indépendance vis-à-vis de l'usine, par ce travail journalier, est un problème majeur pour les chefs d'industries. La mécanisation des ateliers répond à un temps tout aussi mécanique. En effet, contrairement à l'homme la machine est nécessairement régulière, et chaque retard est lié à un problème mécanique de l'outil, et l'homme se retrouve déjà réifié, puisque chaque retard humain est alors traité comme un problème mécanique lui aussi.

L'absentéisme des ouvriers met ainsi à mal la régularité de la production et l'efficacité de la mécanisation. Jacques Freyssinet⁷⁸ rappelle que les premières revendications sur la durée du temps de travail ne sont pas issues de la classe ouvrière, mais bien des patrons qui, dans une volonté de fixer les travailleurs à leur espace de travail et éviter l'absentéisme, ont milité pour une discipline temporelle et des horaires collectifs de travail. En fixant des horaires collectifs de travail, la mesure du salaire au temps s'institue dans les modes de rétribution et évacue le salaire à la tâche : « La forme apparente sous laquelle se présente la valeur soit journalière, hebdomadaire ou annuelle, de la force de travail, est donc en premier lieu celle du salaire au temps, c'est à dire du salaire à la journée, à la semaine, etc »⁷⁹. En imposant le salaire au temps, la bourgeoisie va consacrer le temps « scientifique » qui devient alors le mode de calcul de la rétribution, et

⁷⁸ Jacques FREYSSINET, « L'évolution du temps de travail : le déplacement des enjeux économiques », *Droit Social*, novembre 1998, 9/10, pp. 752-759.

⁷⁹ Voir le chapitre XX du premier livre du *Capital* de Marx.

donc un dispositif d'évaluation du travail. Celui-ci ne s'évalue plus en terme qualitatif mais en terme quantitatif.

Edward Thompson⁸⁰ et Jacques Le Goff⁸¹ ont montré le rôle déterminant de l'horlogerie dans la rationalisation de la société. L'horloge et la montre, d'abord dans les foyers et aux poignets des bourgeois, sont rapidement devenues des signes de distinction sociale et se sont répandues dans les milieux ouvriers à mesure que leurs coûts de production et leurs prix de vente diminuaient. Cependant, dans ce climat de disciplinarisation du travail au milieu du XIXe siècle, il pouvait être interdit de porter une montre dans les murs de l'usine. L'espace-temps disciplinaire de l'industrie permettait ainsi d'ériger l'horloge de l'atelier comme unique référentiel temporel. Chaque ouvrier étant soumis à la mécanique de l'horloge et au rythme des machines, on inventa alors le contremaître, chargé de contrôler les départs et arrivées des ouvriers – une pointeuse humaine, l'équivalent du « maître d'études » introduit dans les écoles par Napoléon Ier.

C'est ainsi que le capitalisme va s'imposer comme un système économique qui impacte l'ensemble de la vie sociale et privée, rythmant la vie quotidienne par le rythme salarial, substituant aux temps cycliques de naguère les successions linéaires. Les classes laborieuses sont alors les principales touchées par ce phénomène et les intellectuels vont rapidement se saisir de cette problématique. Sans rentrer dans le détail de la naissance des courants socialistes, d'autres l'ayant fait avant nous⁸², il convient de présenter les causes de cette émergence. D'abord car les utopies des intellectuels autant que les textes militants ouvriers révèlent en négatif les conflits de classes existants, ensuite car ils influenceront grandement la discipline sociologique, directement pour certains puisqu'ils ouvriront la voie à cette science nouvelle (Saint-Simon par exemple, dont on connaît l'influence sur Comte puis Durkheim), mais aussi indirectement se construisant parfois contre eux (par exemple Proudhon et d'autres

⁸⁰ Edward P. THOMPSON, « Temps, travail, capitalisme industriel », *op. cit.*

⁸¹ Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge*, *op. cit.* ; Jacques LE GOFF, « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1960, vol. 15, n° 3, pp. 417-433.

⁸² Voir à ce propos : Julien VIGNET, *L'ambivalence des associations. Du capitalisme associatif à l'espace public oppositionnel*, Thèse de doctorat, Université de Caen Basse-Normandie, Caen, 2014, p. 67-109.

associationnistes permettront à Marx d'ériger à partir et contre eux sa proto-sociologie). Dans *La parole ouvrière*, Alain Faure et Jacques Rancière compilent des textes publiés entre 1830 et 1851. Dans ce recueil, les auteurs tentent, à partir de la contestation de la condition ouvrière, de rendre visible la domination et l'assujettissement d'une population méprisée par le pouvoir, de pointer du doigt les deux voies antagoniques d'un devenir qui reste à instituer :

« Celui de l'organisation capitaliste qui, dans chaque métier, annonce, à travers la réorganisation du procès de travail, l'exacerbation de la concurrence entre les bras ouvriers ou le renforcement de la discipline de l'atelier, l'instauration d'un esclavage nouveau ; ou celui de l'association « libre et volontaire » des travailleurs »⁸³.

Si les discours et pratiques associatives se sont largement répandues au milieu du XIX^e siècle, c'est avant tout car les mutations de la stratification sociale liées à l'urbanisation et au travail industriel ont transformé radicalement les solidarités auparavant existantes. La vie urbaine et l'industrie rompent avec les logiques communautaires du monde rural et les solidarités mécaniques décrites par Émile Durkheim. Devant le délitement de ces formes de sociabilités, l'association et la solidarité apparurent comme des alternatives pour faire converger des intérêts communs qui n'étaient plus uniquement liés à la famille mais à la position sociale. C'est encore à la source du capitalisme industrielle que l'on puise les premières gouttes du socialisme qui éclabousseront l'Europe. Owen fut un des précurseurs majeurs de la lutte contre les doctrines libérales. Mais c'est Saint-Simon, en France, qui apporta sûrement en premier lieu les bases solides d'un socialisme émergent. Il se focalisait à l'époque sur les institutions afin d'éclairer ce qu'elles pourraient devenir. Défenseur du progrès technique et scientifique, il défendait l'idée que l'association des individus pouvait permettre la maîtrise de la nature dans l'intérêt des hommes. Saint-Simon dénonçait également la propriété oisive tout en valorisant les qualités de l'entrepreneur. Dans son système industriel, le rôle des savants était primordial, ce qui permet de qualifier son utopie de socialisme technocratique. La place

⁸³ Jacques RANCIÈRE et Alain FAURE, *La parole ouvrière: 1830-1851*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 18-19.

importante accordée au progrès scientifique, à l'administration des choses et aux solidarités lui vaudra le titre de fondateur de la sociologie⁸⁴.

En marge du scientisme saint-simonien, Charles Fourier proposa une théorie complexe de l'harmonie. Pour lui, la société était incohérente et désaffectait les hommes et les femmes en annihilant les passions. Proposant un système reposant sur l'équilibre des passions, il mit en place les premiers phalanstères, espaces dans lesquels vie quotidienne et travail cohabitaient. Paradoxalement, et malgré sa méfiance vis-à-vis de la technique, le phalanstère de Fourier était administré avec une rigidité froide afin d'éviter tout conflit, réglant « à la minute près la vie quotidienne [...] pour éviter tout heurt et tout désordre »⁸⁵. Proudhon, pourfendeur des propriétaires oisifs, prolongera la théorie socialiste tout en marquant la rupture. Il défend la socialisation de la production, le fédéralisme et le mutualisme : « à la hiérarchie sociale, à la subordination des fonctions et des personnes, il entendait substituer une société sans classe, mais fonctionnellement diversifiée »⁸⁶. Ces théories et ces pratiques vont largement alimenter les mouvements sociaux du milieu du XIXe siècle et leurs acteurs. Face à l'émergence des idées socialistes, l'État alternera entre réformes et répression. Les premières lois relatives à la durée du temps de travail voient le jour dans ce contexte⁸⁷. C'est sous l'impulsion du socialisme et des journées de février 1848 que la première loi limitant la durée de la journée de travail à dix heures sera instaurée avant d'être rallongée à douze heures en septembre de la même année. Mais ces théories nous semblent particulièrement importantes puisqu'elles prépareront le terrain à une lecture attentive de la société de classe, de la division du travail et de l'aliénation qui poseront les bases de la sociologie. En effet, les modifications du travail qui entraînent un autre rapport au temps modifient également au-delà des murs de l'usine le rapport au quotidien. Que ce soit dans le rapport à l'autre ou le rapport au monde, la division du travail et la société de classe entraînent des solidarités nouvelles, tout autant qu'elles confirment les

⁸⁴ Émile DURKHEIM, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne.*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.

⁸⁵ Julien VIGNET, *L'ambivalence des associations. Du capitalisme associatif à l'espace public oppositionnel*, op. cit., p. 79.

⁸⁶ Noëlline CASTAGNEZ-RUGGIU, *Histoire des idées socialistes en France*, Paris, La Découverte, 1997, p. 28.

⁸⁷ Loi du 18 novembre 1814 instituant le chômage les dimanches et jours de fêtes catholiques ; loi du 22 mars 1841 limitant le temps de travail des enfants dans les usines et ateliers.

conditions de l'aliénation du monde ouvrier, tout autant qu'elles légitiment l'aliénation au temps discipliné qui rythme l'ensemble de la vie sociale.

5.2 L'aliénation en régime capitaliste : la soumission temporelle au salariat

Henri Lefebvre met l'accent sur deux temps qui interfèrent : le linéaire et le cyclique. Pour Lefebvre en effet, on peut distinguer le temps social des temps biologiques, physiologiques et physiques. Ces derniers trouvent leur fondement dans la nature et « se rattachent à des rythmes profonds, cosmiques, vitaux » alors que les temps sociaux, linéaires, « se rattachent à la connaissance, à la raison, à la technique » et « ne sont pas corrélatifs de rythmes et de processus vitaux, mais de processus de croissance économique et technologique »⁸⁸. Le linéaire comme le cyclique procèdent par *répétition*. Mais on a affaire à deux types de répétitions bien distincts :

« Exemple de processus linéaire : une suite de coups de marteau, identiques ou presque (jamais d'identité parfaite), à mêmes intervalles, avec un commencement de la série et une fin bien définie. Le cyclique : une roue qui tourne – ou plutôt la succession des jours et des nuits, la montée et le déclin de la lumière, avec des commencements et des fins momentanées, relatifs »⁸⁹.

La répétition du linéaire est indispensable aux sociétés humaines et se fonde sur l'activité. Mais elle était auparavant soumise aux rythmes cycliques. C'est d'ailleurs la spécificité des humains identifiée par Marx en tant que leur transformation de la nature et le détachement du règne de la nécessité liée à celle-ci leur permettent de produire leur propre monde objectif. Mais pour Marx, il n'y a pas de relation sujet-objet entre l'Homme et la nature. Il y a plutôt une intrication qui constitue justement l'être générique des hommes. Pour lui, les hommes font partie de la nature. La nature est un concept de la pensée humaine et l'action de transformation reste dépendant des représentations propres à chaque groupe humain. Ensuite, en transformant la nature, les humains

⁸⁸ Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne : fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, France, L'Arche, 1961, vol.2/3, p. 233.

⁸⁹ Henri LEFEBVRE, *Le retour de la dialectique*, op. cit., p. 105.

transforment leur milieu, et en cela, la nature vient agir sur leur vie en retour. Il y a donc, note Lefebvre intrication entre les rythmes naturels et les successions linéaires. Par exemple, le paysan qui répétait ses coups de fourches dans la terre pour la retourner le faisait au rythme des saisons, des jours et des nuits. Les gestes répétés ne dominaient pas les déterminismes cosmologiques et Lefebvre remarque par ailleurs dans d'autres travaux l'importance des rythmes cycliques dans le travail agricole⁹⁰. L'activité dans ce cas est rythmée, c'est-à-dire mesurée (mais ne se soumet pas à la mesure quantitative), c'est-à-dire que le travail est pensé en fonction de la fréquence des répétitions. La mesure pour Lefebvre est inhérente au rythme.

Mais avec l'avènement du salariat, le travail se subordonne à la mesure métrique, scientifique que l'horloge permet de perfectionner. C'est à ce moment que le temps abstrait, avec le travail abstrait, viennent aliéner davantage les individus :

« La vie quotidienne se règle sur le temps abstrait, quantitatif, celui des montres et des horloges. Ce temps s'est introduit peu à peu en Occident, après l'invention des horloges, au cours de leur entrée dans la pratique sociale. Ce temps homogène et désacralisé remporta la victoire dès lors qu'il fournit la mesure du temps de travail. À partir de ce moment historique, il devint le temps de la quotidienneté, subordonnant à l'organisation du travail dans l'espace les autres aspects du quotidien : les heures du sommeil et du réveil, les heures des repas et de la vie privée, les relations des adultes avec les enfants, les distractions et les loisirs, les rapports au lieu d'habitation »⁹¹.

Lorsque l'argent intervient comme rétribution de l'activité non en fonction de la quantité de travail abattue mais en fonction d'une quantité de temps de travail, le temps n'est plus mesuré qualitativement mais quantitativement. Ainsi les rythmes cycliques se trouvent soumis au temps linéaire par le processus de rationalisation de la modernité :

« Après la Révolution, contre les valeurs des révolutionnaires (et malgré les protestations des réactionnaires voulant le retour au passé), une société nouvelle s'instaure : une organisation socio-économique, celle de notre société urbano-étatico-marchande. La marchandise emporte tout. L'espace (social) et le temps (social), dominés par les échanges, deviennent le temps et l'espace des marchés; ils entrent dans les produits,

⁹⁰ Henri LEFEBVRE, *La vallée de Campan: étude de sociologie rurale*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

⁹¹ Henri LEFEBVRE et Catherine RÉGULIER, « Le projet rythmanalytique », *Communications*, 1985, vol. 41, n° 1, p. 191.

bien que n'étant pas des choses mais incluant des rythmes. Le quotidien s'établit, créant des exigences horaires, des transports, bref son organisation répétitive »⁹².

Le quotidien s'adapte alors aux exigences économiques et se structure rythmiquement sur le principe d'équivalence. Si telle quantité de temps de travail vaut tant d'argent, si l'on doit vendre son temps de force de travail disponible pour survivre, l'activité de travail devient le temps principal à partir duquel se fragmente le quotidien dans une série de temps qui s'alignent et se succèdent avant de se répéter à l'identique.

Pour Marx, l'aliénation qui apparaît avec le capitalisme possède trois dimensions qui se lient dans l'expérience du salariat : aliénation objective, aliénation de soi, aliénation essentielle.

La première, et la plus simple, se situe dans le rapport qu'entretient l'ouvrier aux produits de son travail, qui le distingue du travailleur autonome, du paysan ou de l'artisan :

« L'*aliénation* de l'ouvrier dans son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence *extérieure*, mais que son travail existe *en dehors* de lui, indépendamment de lui, étranger à lui, et devient une puissance autonome vis-à-vis de lui, que la vie qu'il a prêté à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère »⁹³.

La seconde, l'aliénation de soi se situe dans l'activité productive elle-même. En effet, puis que le produit du travail n'appartient pas au travailleur, lui est étranger, son activité même lui paraît étrangère :

« En conséquence, l'ouvrier n'a le sentiment d'être auprès de lui-même qu'en dehors du travail et, dans le travail, il se sent en dehors de soi. Il est comme chez lui quand il ne travaille pas et, quand il travaille, il ne se sent pas chez lui. Son travail n'est donc pas volontaire mais contraint, c'est du *travail forcé*. Il n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un *moyen* de satisfaire des besoins en dehors du travail »⁹⁴.

Alors que l'Homme est un être générique en tant qu'il produit son monde par son activité, que son activité est justement son essence : « Par la production pratique d'un *monde objectif*, l'*élaboration* de la nature non-organique, l'Homme fait ses preuves en tant qu'être générique conscient, c'est-à-dire en

⁹² Henri LEFEBVRE, *Eléments de Rythmanalyse*, Paris, Syllepse, 1991, p. 15.

⁹³ Karl MARX, *Manuscrits de 1844 (économie politique et philosophie)*, op. cit., p. 58.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 60.

qu'êtré qui se comporte à l'égard du genre comme à l'égard de sa propre essence, ou à l'égard de soi, comme être générique »⁹⁵. Pour Marx donc, en tant que son activité lui est rendue étrangère, celle-ci consistant en l'essence même de l'être humain, l'Homme est aliéné essentiellement.

Le temps, en devenant l'étalon de mesure de la valeur d'échange des produits de l'activité humaine se trouve lui aussi aliéné. Mais plus encore, il devient aliénant en se dissociant de l'activité humaine et en la gouvernant. Le sociologue Jonathan Martineau précise :

« Le temps des producteurs et des productrices est donc, dans les sociétés capitalistes, un temps aliéné, alors que dans les sociétés précapitalistes, il pouvait être dominé mais pas systématiquement aliéné. L'une des différences fondamentales entre les deux tient au fait que les rapports de production capitalistes supposent l'aliénation du temps concret du procès de travail. Par exemple, [...] dans le cadre des rapports féodaux en Europe, le procès de travail lui-même n'était pas contrôlé, ou organisé, par les seigneurs ou les employeurs. Il demeurait essentiellement sous le contrôle des productrices et producteurs. Dans le capitalisme, ce contrôle passe aux mains de la classe des exploités. [...] Une telle « aliénation du procès de travail » renforce l'aliénation des temps concrets de travail humain »⁹⁶.

C'est ainsi que le capitalisme engendre un quotidien qui pourrait correspondre à ce que nous appellerons une économie du temps en ce que les activités ne détermineront plus le temps et les rythmes, mais produisent des catégories de temps dans lesquels l'individu devra se débattre pour les « consommer » de la meilleure façon avant que ne succèdent un temps à un autre, et que l'on attende douloureusement la répétition de celui-ci :

« Un temps linéaire fragmenté s'est substitué aux rythmes cyclique organiquement liés suivant lesquels ont vécu les sociétés précapitalistes. Ce temps n'a pas entièrement disparu : mais le temps linéaire le soumet : les rythmes qualifiés de la nature première s'écrasent sous le temps quantifié »⁹⁷.

La généralisation de l'aliénation du temps concret de l'activité va extérioriser le temps. Sa marchandisation en fera une denrée rare à consommer du mieux que l'on peut. À mesure que la production va s'accélérer, la consommation de temps va s'optimiser. Le loisir et l'urbain, nouveau temps

⁹⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁹⁶ Jonathan MARTINEAU, *L'ère du temps*, op. cit., p. 229-230.

⁹⁷ Henri LEFEBVRE, *Une pensée devenue monde: faut-il abandonner Marx?*, Paris, Fayard, 1980, p. 167-168.

séparés et espaces d'agrégation des êtres, deviennent alors un enjeu primordial pour pacifier une société où ceux qui ont vu leur temps leur être arraché contre de menus deniers se trouvent toujours plus nombreux.

Et si le travail ne s'améliore pas, il faudra alors aux gouvernants suivre les leçons des grands empereurs et donner du pain et des jeux pour éviter l'embrasement : « Aucun épanouissement ne doit être attaché au travail qui perdrait sinon sa modestie fonctionnelle dans la totalité de ses fins, aucune étincelle de réflexion ne doit tomber dans le temps des loisirs car elle pourrait se communiquer sinon à l'univers du travail et y mettre le feu »⁹⁸.

5.3 Vie quotidienne, urbanisation et consommation

L'haussmanisation des espaces urbains court le long du XIXe siècle et du XXe siècle. Sous couvert des politiques hygiénistes, David Harvey rappelle à quel point l'enjeu est éminemment politique : « Le spectacle, celui-là même de la ville, a toujours été fondamental à la vie urbaine, et ses aspects politiques ont longtemps joué un rôle important dans la construction d'une légitimité et d'un contrôle social »⁹⁹. Cette politique des mœurs a pour ambition, dans une époque de troubles politiques et de développement de l'industrie, de rendre la ville plus ouverte à la circulation des marchandises mais aussi de pacifier les antagonismes politiques par un espace urbain propice à la consommation et au divertissement. Cette politique des mœurs s'inscrit dans les chemins tracés par Tocqueville et sa volonté d'égalisation des conditions. Mais on a alors plus affaire à une uniformisation¹⁰⁰ qui, dans la lutte des classes, ne fait que grossir le ventre mou.

Le regard sur le pauvre, l'ouvrier, est souvent porté à des fins hygiénistes, comme une maladie qui gangrène la société. La bienséance et l'apparence des

⁹⁸ Theodor Wiesengrund ADORNO, *Minima moralia: réflexions sur la vie mutilée*, traduit par Éliane KAUFHOLZ-MESSMER et Jean-René LADMIRAL, Paris, Payot, 2001, p. 140- 141.

⁹⁹ David HARVEY, *Paris, capitale de la modernité*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012, p. 334-335.

¹⁰⁰ Antoine DE BAECQUE, Françoise MÉLONIO, Jean-Pierre RIOUX et Jean-François SIRINELLI, *Histoire culturelle de la France 3, Lumières et liberté : les dix-huitième et dix-neuvième siècles*, Paris, Seuil, 2005.

couches moyennes et bourgeoises s'opposent à la crasse et à l'argot des classes dangereuses¹⁰¹ que les élites espèrent voir se résorber par la mise en place du suffrage universel et la fin du paupérisme. Les politiques éducatives permettent tout autant de fortifier la dynamique d'uniformisation des mœurs en promouvant l'égalité des chances, l'école n'est pas uniquement une institution de dressage des corps censée donner l'habitude de l'usine¹⁰², c'est également un moyen de dresser le langage par une socialisation à la bienséance urbaine. Reste qu'en ville, l'uniformisation est en relation dialectique avec la distinction sociale et la ségrégation socio-spatiale.

À mesure que les grands magasins et les cafés fleurissent, sur les trottoirs des grandes avenues et boulevards qui ont remplacé les rues courbes et pavées, les transports en commun se développent et la mobilité spatiale des citoyens se traduit par la mixité sociale dans les autobus et tramway. La rencontre des classes dans la vie quotidienne implique des dynamiques d'affaiblissement des identités culturelles. La rue est le lieu de la rencontre, un espace de communication et d'exposition. Les grands-magasins, inspirés des magasins des communautés utopistes¹⁰³, étalent les marchandises le long des boulevards où les promeneurs ne deviennent plus seulement flâneurs mais consommateurs, phénomène explicable par la mécanisation, l'organisation et le coût du travail permettant de rendre les marchandises plus abordables. Cet accès large à la consommation participe également au phénomène d'uniformisation et génère de nouveaux emplois qualifiés¹⁰⁴.

Les bourgeois ne sont plus seuls à consommer, les couches moyennes le peuvent également, indexant l'uniformisation des genres de vie sur le mode de vie bourgeois. Avec l'augmentation de la mobilité qui découle du développement des transports, la vie quotidienne s'ouvre en dehors du quartier, les cafés-concerts, les lieux de spectacles, s'emplissent reproduisant les airs

¹⁰¹ Alain CORBIN, *Le miasme et la jonquille: l'odorat et l'imaginaire social XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Aubier Montaigne, 1982.

¹⁰² Edward P. THOMPSON, « Temps, travail, capitalisme industriel », *op. cit.*

¹⁰³ « L'esprit associatif de 1848, qui s'exprime dans les coopératives, influence d'ailleurs la conception des grands magasins qui ont pour principe la réduction des coûts, l'ouverture des portes à tous et le prix marqué ». Antoine DE BAECQUE, Françoise MÉLONIO, Jean-Pierre RIOUX et Jean-François SIRINELLI, *Histoire culturelle de la France 3, Lumières et liberté: les dix-huitième et dix-neuvième siècles*, *op. cit.*, p. 385.

¹⁰⁴ David HARVEY, *Paris, capitale de la modernité*, *op. cit.*, p. 339.

populaires. L'époque est à la reproductibilité comme le notait Walter Benjamin¹⁰⁵, et les dessinateurs trouveront dans la production d'affiches de « réclame » un nouveau moyen de vivre. La rue comme espace de rencontre est avant tout un espace où l'on se côtoie suggère Lefebvre. Et cette pseudo-rencontre a déployé un sentiment d'anxiété qui appelait une plus grande surveillance policière, surveillance qui renforce la méfiance vis-à-vis de l'autre¹⁰⁶.

Les scènes optimistes des tableaux de Constantin Guys dans lesquels, rappelle Richard Sennett¹⁰⁷, les parisiens semblent ouverts sur l'extérieur et l'autre, contrastent avec le Rêve Parisien de Charles Baudelaire qui décrit l'illusion de la splendeur et de la grandeur qui, lorsque l'on ouvre les yeux, s'efface pour donner l'image vraie de la rue, celle de la misère, de l'ennui :

« La rue ?, Un étalage, un défilé entre les boutiques. La marchandise, devenue spectacle (provocant, alléchant) transforme les gens en spectacle les uns pour les autres. Là plus qu'ailleurs, l'échange et la valeur d'échange l'emportent sur l'usage, jusqu'à le réduire à un résidu. De telle sorte que la critique de la rue doit aller plus loin : la rue devient le lieu privilégié d'une répression rendue possible par le caractère « réel », c'est-à-dire à la fois faible et aliéné-aliénant des relations qui s'y constituent. Le passage dans la rue, espace de communication, est à la fois obligatoire et réprimé. L'interdiction de séjourner et de se rassembler dans la rue est la première que prend le pouvoir, en cas de menace. [...] La rue s'est changée en réseau organisé pour/par la consommation. La vitesse de circulation piétonnière, encore tolérée, y est déterminée et mesurée par la possibilité de percevoir les vitrines, d'acheter les objets exposés. Le temps devient « temps-marchandise » (temps d'achat et de vente, temps acheté et vendu). La rue règle le temps au-delà du temps de travail ; elle le soumet au même système, celui du rendement et du profit. Elle n'est plus que la transition obligatoire entre le travail forcé, les loisirs programmés et l'habitation comme lieu de consommation »¹⁰⁸.

En effet, l'urbanisation a progressivement participé à la mutation du temps social. La disciplinarisation qui apparut avec le salariat industriel marquait une séparation nette entre vie quotidienne et temps de travail. Le passage de l'atelier, temps subi, à la rue, temps divertit¹⁰⁹, et l'occupation de l'espace par la marchandise modifient les représentations. Le divertissement est une politique,

¹⁰⁵ Walter BENJAMIN, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991.

¹⁰⁶ David HARVEY, *Paris, capitale de la modernité*, op. cit., p. 345.

¹⁰⁷ Richard SENNETT, *La Ville à vue d'œil*, Paris, Plon, 1992.

¹⁰⁸ Henri LEFEBVRE, *La révolution urbaine.*, op. cit., p. 31-32.

¹⁰⁹ Jean-Pierre RIOUX et Jean-François SIRINELLI, *Histoire culturelle de la France 4, Le temps des masses : le vingtième siècle*, Paris, Seuil, 2005.

car comme le remarque Martin Heidegger en citant le poète Hölderlin, l'ennui est une modalité de la prise de conscience : « Le 2 Novembre 1797, Hölderlin écrit à son frère : « plus nous sommes attaqués par le néant qui, tel un abîme, de toutes parts menace de nous engloutir, ou bien aussi par ce multiple quelque chose qu'est la société des hommes en son activité, qui, sans forme, sans âme et sans amour, nous persécute et nous distrait, et plus la résistance doit être passionnée, véhémence et farouche de notre part. N'est-ce pas? » »¹¹⁰. Le mode de vie bourgeois et l'urbanisme hausmannien repose sur cette idée d'éviter l'ennui, d'éviter la résurrection d'une prise de conscience des classes dangereuses par la production d'un espace qui *fait passer le temps* et propose « une occupation qui nous divertit, nous détourne du temps qui tarde à passer et de son oppression »¹¹¹. Les réductions de la durée du temps de travail ont conduit à des politiques d'encadrement du temps libre afin d'éduquer et encadrer les classes populaires. Le développement du sport participe de cette logique d'État relayé par les municipalités et les relais catholiques¹¹². La dynamique de réforme sociale commence par la réglementation du travail des enfants et des femmes mais elle le fait dans une volonté de renforcer les valeurs familiales tout en proposant une politique économique libérale¹¹³. Aux spécificités locales de chaque usine et quartier se substitue une harmonisation par la régulation du temps de travail. L'uniformisation par les transports doit se penser aussi à l'échelle de l'espace national. Les transports ferroviaires accélèrent les flux de marchandises et appellent à une précision horaire et une uniformisation du temps sur le temps de la capitale. Émile Zola, dans *La bête humaine*, qui avait placé son bureau, fasciné par les trains, près de sa fenêtre donnant sur la ligne Paris-Caen, décrit le déploiement du chemin de fer en figurant la capitale comme centre névralgique :

« Que de monde ! Encore la foule, la foule sans fin, au milieu du roulement des wagons, du sifflement des machines, du tintement du télégraphe, de la sonnerie des cloches ! C'était comme un grand corps, un être géant couché en travers de la terre, la tête à Paris, les vertèbres tout le

¹¹⁰ Martin HEIDEGGER, *Concepts fondamentaux*, traduit par Petra JAEGER et traduit par Pascal DAVID, Paris, Gallimard, 1985, p. 99.

¹¹¹ Martin HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: monde, finitude, solitude*, traduit par Daniel PANIS, Paris, France, Gallimard, 1992, p. 154-155.

¹¹² Pascale GOETSCHER et Emmanuelle LOYER, *Histoire culturelle de la France de la belle époque à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2002.

¹¹³ Frédéric LE PLAY, *La réforme sociale en France: déduite de l'observation comparée des peuples européens*, Paris, Plon, 1864.

long de la ligne, les membres s'élargissant avec les embranchements, les pieds et les mains au Havre et dans les autres villes d'arrivée. Et ça passait, ça passait, mécanique, triomphal, allant à l'avenir avec une rectitude mécanique, dans l'ignorance volontaire de ce qu'il restait de l'homme, aux deux bords, cachés et toujours vivaces, l'éternelle passion et l'éternel crime »¹¹⁴.

« Et ça passait, ça passait », nous dit-il, car comme la rue, l'espace tout entier est soumis à l'unité de temps. L'ère urbaine fait de la ville non plus un espace vécu mais un espace de circulation, de passage. L'urbanisme en administrant la ligne droite pour la circulation des marchandises et en installant les vitrines propose un espace où les citadins eux-mêmes sont amenés à circuler, à passer, et où la consommation devient l'essence de la vie urbaine. Et si la consommation reste l'outil de distinction des classes sociales tout en participant à l'uniformisation par l'accroissement des classes moyennes qui trouvent leur place dans le commerce et les services, les antagonismes continuent de se creuser et la population ouvrière à se prolétarianiser. L'humiliation du travail ouvrier se prolonge dans la rue, les vitrines devenant le théâtre de l'inaccessible, d'un mode de vie qui se propage sans eux. La tentation nationaliste qui survole la fin du XIXe siècle, notamment par la politique d'embauche de migrants dans l'industrie à bas salaire pour baisser le coût du travail et briser les dynamiques syndicales¹¹⁵, révèle l'expression d'antagonismes violents qui traversent la société dont l'affaire Dreyfus sera le symbole. La prolétarianisation des travailleurs étrangers et l'exode rural, couplés à l'urbanisation conduisent de plus en plus d'ouvriers à se loger aux abords de la ville, près des usines où les champs sont encore là :

« Le logement ouvrier, peu rentable, n'intéresse pas le capital : c'est la racine structurelle de la crise. [...] L'urbanisation rapide, la présence d'établissements dangereux et insalubres, le manque d'équipements en font [de la banlieue] un milieu répulsif. Ailleurs, ce sont des villages devenues villes, comme Montataire sous la poussée de la métallurgie

¹¹⁴ Emile ZOLA, *La bête humaine*, <http://beq.ebooksgratuits.com/vents/zola-17.pdf>, consulté le 20 juin 2015.

¹¹⁵ Jean GARRIGUES et Philippe LACOMBRAGE, *La France au 19e siècle: 1814-1914*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 146-147 ; Gérard NOIRIEL, *Les ouvriers dans la société française: XIXe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1986, p. 131-136.

(20000 habitants en 1906) ; Chauny, sous celle de la chimie et du chemin de fer ; Bruay et les villages du Pays noir »¹¹⁶.

Le déplacement des populations ouvrières vers les faubourgs à Paris marque une ségrégation socio-spatiale qui permet de cartographier la domination capitaliste.

La géographe Anne Clerval revient sur les mobilités des classes populaires au cours de l'histoire¹¹⁷, et permet de peindre avec détail ce que les mots de Zola permettaient d'imaginer :

« Le ciel s'était assombri vers les Batignolles ; une cendre crépusculaire, noyant les façades, semblait tomber déjà sur l'éventail élargi des voies ; tandis que, dans cet effacement, au lointain, se croisaient sans cesse les départs et les arrivées de la banlieue et de la Ceinture. Par-delà les nappes sombres des grandes halles couvertes, sur Paris obscurci, des fumées rousses, déchiquetées, s'envolaient »¹¹⁸.

Ces espaces noircis aux abords de la ville constituent un des moteurs de la construction d'une identité ouvrière qui rompt avec la ville propre, et qui renforce des sociabilités de quartier. L'espace public des prolétaires s'oppose ainsi géographiquement et culturellement à l'espace bourgeois de la consommation ostentatoire, renforçant la vie associative qu'on croyait enterrée par Thiers et que le syndicalisme supplantera. Ceci conduit rapidement les gouvernants à penser la régulation de l'espace public et l'encadrement du hors-travail dont le sport, mentionné plus haut, était déjà une esquisse. Le quotidien ouvrier de la fin du XIXe siècle au début du XXe siècle est ainsi marqué par les grèves et flirte par moment avec l'illégalisme, nécessité d'une forte précarité¹¹⁹, légitimé par le syndicalisme révolutionnaire d'action directe. Reste que la croissance de la population ouvrière permet de renforcer la conscience de classe et que cette fin de siècle présage les événements qui, après la guerre, marqueront l'histoire sociale et politique en ce que le temps social sera l'enjeu de revendications et de lois.

¹¹⁶ Alain DEWERPE, *Le monde du travail en France: 1800-1950*, Paris, Armand Colin, 1989, p. 117-118.

¹¹⁷ Anne CLERVAL, *Paris sans le peuple la gentrification de la capitale*, Paris, la Découverte, 2013.

¹¹⁸ Emile ZOLA, « La bête humaine », *op. cit.*

¹¹⁹ Alain DEWERPE, *Le monde du travail en France, op. cit.*

La dynamique d'uniformisation des genres de vie sur le mode de vie bourgeois est donc tenue en échec par l'essor de l'industrie et l'accroissement de la population ouvrière. La géographie de la domination de classe, dont Paris est un modèle, permet de révéler qu'après l'aliénation de la classe ouvrière par le salariat et « la rénovation-déportation »¹²⁰, il faudra encore pour la bourgeoisie *mettre la classe ouvrière au loisir* pour ériger son mode de vie au statut d'une véritable culture hégémonique. C'est pourquoi si la distinction des régimes de temporalités temps de travail – temps hors-travail reste visible dans le milieu ouvrier et est entretenue par les phénomènes d'opposition au salariat et la proximité avec le rural – où le temps cyclique est encore un référentiel important –, la dynamique urbaine d'uniformisation ronge progressivement le temps discipliné. Le lendemain de la Grande Guerre ouvrira une période de colonisation du quotidien par la consommation qui instaurera le passage d'un temps discipliné à un temps unidimensionnel, symptôme des mutations du capitalisme libéral qui étend son ancrage dans les pratiques quotidiennes, les mobilités, et les représentations sociales. Période de massification, ce sera aussi le moment des possibles, de la projection spectrale des lumières de l'Est qui fait émerger des affects de joie parmi la classe ouvrière, socialement et géographiquement soudée, et produit des affects de crainte dans la bourgeoisie et la classe moyenne :

« La bourgeoisie – ce magma d'élites, de possédants, de cultivés et de bien-pensants qui brassait mentalement une société mise en mouvement par une ascension des « couches nouvelles » dont l'onde de choc descendait très loin dans le populaire et y éveillait par mimétisme tant d'esprits « petits-bourgeois » - vécut alors un cauchemar : l'irruption dans son magasin de porcelaine d'une populace agglomérée qu'elle supposait tout à la fois hystérique, débile, lubrique, avinée et bestiale »¹²¹.

Il faudra alors poursuivre la politique des mœurs, politique qui, comme nous l'avons vu, passe par l'éducation mais également par une géographie de la domination et une politique du temps, déjà expérimentés dans le travail et

¹²⁰ Au sens où la rénovation urbaine passe par la déportation des classes ouvrières dans les faubourgs puis en périphérie dans les petites villes adjacentes saisies entre l'urbain et le rural, entassant les classes ouvrières autour des usines, en vue de sécuriser les centre-villes et d'organiser un espace-public bourgeois. Voir à propos de la rénovation-déportation : Francis GODARD, *La rénovation urbaine à Paris; structure urbaine et logique de classe.*, Paris, Mouton, 1973.

¹²¹ Jean-Pierre RIOUX et Jean-François SIRINELLI, *Le temps des masses*, *op. cit.*

s'appuyant sur deux processus : l'institution et l'aliénation des temps de la vie par la rationalisation.

Chapitre 6 : De l'unidimensionnel au saturé.

La sociologie qui naît dans cette fin du XIXe siècle et ce début de XXe siècle prévient des bouleversements en cours et des risques socio-politiques. Des préventions sur la bureaucratisation et la raison instrumentale de Weber aux explications des causes du suicide par Durkheim, l'effervescence intellectuelle résonne et raisonne au bouillonnement social et politique. La psychologie sociale de Gustave Le Bon propose quant à elle que les foules n'auront plus à être rassemblées pour faire masse¹²², comme s'il soulignait la dynamique d'uniformisation en œuvre et qu'il présageait déjà la naissance d'une culture de masse dont le XXe siècle sera porteur. Ce début de siècle est aussi celui de la rationalisation du travail et de l'expérimentation de nouvelles techniques d'organisation. Les grands principes de ces nouveaux modèles d'organisation sont souvent imputés aux théories américaines de Taylor et Ford¹²³. Néanmoins, la spécificité française reste à noter, notamment dans les origines de l'idéologie technocratique qui s'inscrit directement dans l'histoire des institutions. Pour ce qui est de l'administration autant que de l'organisation du travail, Henri Fayol, supporté par divers groupes issus des Grands Corps¹²⁴, influencera grandement les modes de gouvernements, au travail comme au cœur de l'État. Et l'urbanisme fonctionnaliste de Le Corbusier accompagne la dynamique haussmannienne, la poussant plus loin encore. Néanmoins, l'américanisation du quotidien est perceptible tout au long de ce siècle et plus particulièrement après la première guerre mondiale. L'importation du Jazz rythme les poèmes des avant-gardes artistiques et politiques qui bien souvent critiquent l'hégémonie de la bourgeoisie, et s'imprègnent de sociologie et de psychologie¹²⁵. Alors que les intellectuels prennent parti, trois voix s'ouvrent à eux : le libéralisme américain,

¹²² Gustave LE BON, *Psychologie des foules*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, coll. « classiques des sciences sociales », 2001.

¹²³ Catherine BALLÉ, *Sociologie des organisations*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

¹²⁴ Isabelle GRAND, Salvador JUAN et Julien VIGNET, *La technocratie en France: une nouvelle classe dirigeante?*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.

¹²⁵ Clément POUTOT (dir.), *Le Collège de sociologie*, Paris, L'Harmattan, 2013.

le communisme, ou la réaction. Autant de choix cruciaux qui contrastent avec l'affermissement du divertissement au cœur de la vie quotidienne dont les scansion nouvelles du temps-libre viennent alléger l'expérience de l'écrasement décrite par Marx.

Il convient alors, sans entrer dans l'histoire des conflits internationaux de se focaliser sur les mutations du temps social qui surviennent de la rencontre de différents facteurs que sont la rationalisation du travail, l'ouverture au temps-libre et la culture de masse urbaine. Ces différentes évolutions consacrent la naissance de ce que nous avons appelé le temps unidimensionnel et qui évoluera vers un temps saturé. Reste à saisir les dynamiques sociales qui expliquent ce processus et conduiront à l'analyse critique de la vie quotidienne par Lefebvre et ses disciples et la critique du fordisme-taylorisme par la sociologie du travail naissante, mais aussi à l'hypothèse de la Technocratie comme nouveau mode de gouvernement.

6.1 Organisation scientifique du travail et aliénations nouvelles

On reconnaît bien souvent en sociologie, et particulièrement en sociologie du travail, l'importance de l'influence de Taylor et de Weber sur l'analyse de l'organisation du procès de travail. Weber¹²⁶ étudie la bureaucratie comme matrice rationnelle du salariat contemporain, reposant sur la domination rationnelle-légale. Pour lui, la trajectoire du fonctionnaire est définie par des critères objectifs plus que par le mérite, ce qui conduit à une perte d'efficacité alors même que, dans le mode d'organisation de l'administration, les tâches d'exécutions sont rigoureusement spécialisées, et chaque poste réclame des compétences. La légitimation de l'organisation repose sur le critère d'efficacité qui rencontre sa limite dans le manque de polyvalence et d'autonomie face à l'imprévu. Taylor, ingénieur, est considéré comme le père de l'Organisation

¹²⁶ Max WEBER, *Économie et société*, traduit par Éric de Directeur de la publication DAMPIERRE, Paris, France, Plon, 1971.

Scientifique du Travail. Son lieu de travail sera son laboratoire, les ouvriers et ouvrières ses objets. Taylor étudie, mesure – en particulier le temps –, en cherchant à optimiser le rendement, le mouvement des corps dans l'espace de travail. Le corps y est vu comme une mécanique de gestes à optimiser. Il s'appuie sur le modèle des « sciences physico-chimiques » et prend l'homme pour objet et le traite « comme un objet technique »¹²⁷. La logique rationnelle de Taylor cherche l'efficacité en divisant verticalement le travail, c'est-à-dire en différenciant les tâches d'exécution des tâches de conception et d'encadrement. S'y ajoute une division horizontale qui permet à la fois pour les encadrants de penser les méthodes à chaque poste concerné, et pour les ouvriers d'augmenter la répétabilité des gestes en étant placé chacun sur un poste avec un minimum de tâches à accomplir, ce qui permet de tendre à l'automatisation. Durkheim, contemporain de Taylor, mettait déjà en garde contre une division trop accrue du travail qui générerait des effets pathologiques, des formes anormales de la division du travail :

« On [La division du travail] l'a souvent accusé de diminuer l'individu en le réduisant au rôle de machine. Et en effet, s'il ne sait pas où tendent ces opérations qu'on réclame de lui, s'il ne les rattache à aucun but, il répète les mêmes mouvements avec une régularité monotone, mais sans s'y intéresser ni les comprendre. [...] La division du travail suppose que le travailleur, bien loin de rester courbé sur sa tâche, ne perd pas de vue ses collaborateurs, agit sur eux et reçoit leur action »¹²⁸.

L'organisation scientifique de Taylor vise également à dépasser une des contradictions du capitalisme américain. Le capitalisme européen pour lequel le métier était une force de laquelle le capital tirait sa substance mais aussi une limite qui, malgré – ou à cause de ? – l'interdiction des associations, reposait sur la solidarité organique et la défense du savoir-faire. Le développement du capitalisme américain rencontre comme obstacle la faible quantité d'ouvriers de métiers qui protègent leurs intérêts. Taylor tente donc, en simplifiant les tâches d'exécution, de réduire la nécessaire qualification afin d'ouvrir les ateliers au maximum d'ouvriers non-qualifiés ; il s'agit de « briser le métier, pour briser la

¹²⁷ Georges FRIEDMANN et Jean-Daniel REYNAUD, « Sociologie des techniques de production et du travail », in Georges FRIEDMANN et Pierre NAVILLE (dirs.), *Traité de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, vol.1/2, pp. 441-458.

¹²⁸ Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, op. cit., p. 362-365.

maîtrise ouvrière des temps de production »¹²⁹. La division des tâches d'encadrement et de planification des tâches d'exécution implique la substitution d'une « gestuelle de production » à la vieille conception du métier où l'ouvrier pensait et suivait son produit. A l'instar des critiques de la mécanisation qui souffraient de voir l'homme soumis à la machine, le taylorisme fait de l'homme une machine. La division horizontale quant à elle permet de réduire la multiplicité des tâches à une quasi unicité, ce qui permet aux encadrants de pouvoir, à partir du temps nécessaire à l'exécution d'une tâche, de chronométrer et d'évaluer le travail des ouvriers. Taylor appuie également son système sur le salaire différentiel aux pièces, qui crée une dynamique d'enrôlement en récompensant pécuniairement les ouvriers qui acceptent d'utiliser les techniques prescrites par le bureau des méthodes afin d'éviter toute prise d'initiatives que l'esprit de la maîtrise ouvrière persévérerait à maintenir. C'est ce point qui entraîna des résistances de la part des syndicats qui tentaient de protéger le métier et l'autonomie des ouvriers qualifiés.

S'appuyant sur le taylorisme, Henri Ford a proposé un modèle plus sophistiqué sur le plan de la mobilisation affective des ouvriers. Le *five dollar a day* réduit la journée de travail à huit heures au lieu de neuf et la semaine à quarante-huit heures, tout en proposant un salaire à cinq dollars par jour contre un salaire moyen à deux dollars cinquante. Au-delà des nouvelles scansions dans le procès de production, grâce à l'introduction des chaînes et lignes de montage ainsi que des convoyeurs, la réussite du *five dollars a day* réside dans le raisonnement économique qui anticipe sur les bénéfices futurs, forme de spéculation sur l'avenir qui permet en se faisant maître du temps vécu des ouvriers d'étendre cette maîtrise sur le devenir des ouvriers¹³⁰. Ford a le mérite de prendre ses ouvriers pour ce qu'ils sont : de potentiels clients. L'augmentation du salaire et la réduction des coûts de production obtenus par la rationalisation de la production standardisée permet de rendre le produit de la chaîne de travail comme quelque chose d'accessible à l'ouvrier. Mais sous le paternalisme se dissimule un « despotisme tranquille » comme l'appelle Benjamin Coriat. Le

¹²⁹ Benjamin CORIAT, *L'atelier et le chronomètre: essai sur le taylorisme, le fordisme et la production de masse*, Paris, C. Bourgois, 1979.

¹³⁰ Michel LALLEMENT, *Temps, travail et modes de vie*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

five dollars a day n'est pas accessible à tous. Conditions de « bonne moralité », six mois d'ancienneté, être âgé de moins de vingt-et-un ans et être un homme sont exigés, ainsi qu'une surveillance intensifiée du travail des ouvriers par les contremaîtres qui observent le respect et la vitesse de l'exécution. Le stimuli affectif de la prime se déplace dans la consommation et la mécanique des gestes couplée à l'absence de recherche de prime sont censés concentrer la force de travail et éviter la fatigue. Ainsi, « le Five Dollars Day instaure, par le biais du contrôle sur la dépense du salaire, une mainmise sur les conditions d'existence de la population ouvrière »¹³¹.

Le modèle fordiste, soumis à des adaptations, deviendra un modèle hégémonique dans l'organisation du travail. En France, le taylorisme et le fordisme ont connus quelques difficultés dans leur imposition. Notamment parce qu'une des grandes figures de la pensée de la rationalisation tenait la place : Henri Fayol. Mais si les auteurs étaient mis en concurrence par leurs disciples, ils soutenaient l'un comme l'autre la nécessité d'une organisation rationnelle limitant chaque poste à une fonction, et l'un comme l'autre se retrouvaient également dans leur lutte contre le pouvoir syndical¹³². La guerre fut un moment important, notamment aux États-Unis, pour expérimenter les nouvelles méthodes de l'organisation scientifique du travail. Mais en France, c'est pendant l'entre-deux guerre que la modernisation industrielle et l'investissement en matériel en machines-outils battra son plein dans un consensus productiviste corrélatif à l'affaiblissement du syndicalisme révolutionnaire et à la domination de la CGT qui, pour se préserver de l'usure soutiendra le développement de la mécanisation en tentant d'encadrer les grèves du chronométrage et les tactiques de freinage¹³³. Alors qu'une voix critique s'emploie à démontrer les effets pervers de l'organisation scientifique du travail et de la mécanisation (superfluité des ouvriers et crainte du chômage), la CGT qui adhéra à l'Union Sacrée en 1914 privilégie, dans les axes de la Charte d'Amiens, l'amélioration immédiate des conditions d'existence plutôt que la lutte des classes et l'abolition du salariat

¹³¹ Benjamin CORIAT, *L'atelier et le chronomètre*, *op. cit.*, p. 96.

¹³² Laurence MORGANA, « Un précurseur du New Public Management : Henri Fayol (1841-1925) », 1 décembre 2012, Volume 1/2, n° 2, pp. 4-21.

¹³³ François JARRIGE, *Face au monstre mécanique une histoire des résistances à la technique*, *op. cit.*

soutenus par les franges anarcho-syndicalistes et les syndicalistes-révolutionnaires¹³⁴.

Dans une classe ouvrière éloignée des institutions culturelles comme le rappelle Georges Friedmann, le syndicat joue un rôle fondamental dans la transmission du savoir. L'élan « progressiste » bien qu'il réduise l'usure physique au travail va néanmoins intensifier l'usure mentale, et l'acceptation de la situation est renforcée par un discours syndical qui demande la généralisation de la journée du huit heures en même temps qu'il promeut la mécanisation contre la pénibilité.

La critique de la technicisation du procès de travail et de la spécialisation-standardisation, le « progrès utile » n'intervient alors qu'à de rares cas :

« Le progrès technique semble avoir fait faillite, puisque au lieu du bien-être il n'a apporté aux masses que la misère physique et morale où nous les voyons se débattre [...]. Quant au progrès scientifique, on voit mal à quoi il peut encore être utile d'empiler encore des connaissances sur un amas déjà bien trop vaste pour pouvoir être embrassé par la pensée même des spécialistes ; et l'expérience montre que nos aïeux se sont trompés en croyant à la diffusion des lumières, puisqu'on ne peut divulguer aux masses qu'une misérable caricature de la culture scientifique moderne, caricature qui, loin de former leur jugement, les habitue à la crédulité »¹³⁵.

La division du travail entre les tâches d'exécution et de conception accentue cette délégation du savoir à *ceux-qui-savent*, et favorise la perte d'autonomie des travailleurs. Simon Weil parle de crédulité, mais le phénomène semble peut-être plus complexe en ce sens que l'absence de maîtrise sur la production et l'absence de connaissance vis-à-vis de la machine confère une autorité donnée aux ingénieurs. Cette organisation vise en finalité ce que Lewis Mumford nomme « l'élimination du prolétariat », d'une part par la valorisation des tâches de conception, d'autre part par l'interchangeabilité et l'anéantissement du commun au travail¹³⁶. En effet, Georges Friedmann explique que la standardisation et la simplification des tâches a intensifié le sentiment lié à la hiérarchie des

¹³⁴ En 1930, Hyacinthe Dubreuil, ancien secrétaire de la CGT publie un ouvrage apologétique de la mécanisation-standardisation en expliquant que la confrontation aux machines développera des compétences intellectuelles nouvelles et soulagera l'ouvrier de l'effort physique. Voir à ce propos Henri DUBREUIL, *Standards: le travail américain vu par un ouvrier français*, Paris, Grasset, 1930.

¹³⁵ Simone WEIL, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale », in *Œuvres*, Paris, le Grand livre du mois, 1999, p. 275-276.

¹³⁶ Lewis MUMFORD, *Technique et civilisation*, op. cit., p. 204-209.

qualifications en dépersonnalisant le travail. La dépersonnalisation du travail, forme d'aliénation, qui survient par la réduction de la maîtrise sur son travail, procure également un sentiment d'interchangeabilité. À ce sentiment s'ajoute l'impression de l'éternel inachevé, le produit échappant au travailleur même dans le procès de travail par la division technique du travail qui multiplie assigne des tâches spécifiques. Plus encore, les travailleurs dans l'industrie moderne n'ont pas l'impression de participer ni socialement, ni moralement, ni psychologiquement à la production. Aux tendances profondes de l'humanité qui poussaient les hommes à se rassembler selon Rousseau, s'oppose l'organisation scientifique du travail qui rassemble en un même espace des hommes qui ne partagent rien. De l'association, on passe à l'agégation.

Ces nouvelles formes d'aliénation ne se substituent pas à celles décrites par Marx, mais s'y ajoutent :

« Évidemment, pour l'ouvrier qui vit quotidiennement ces tâches, elles revêtent des colorations parfois variées, des différences internes que nous ne méconnaissons pas [...]. Mais, quelle que soit l'importance de ces différences au regard de l'ouvrier, leur impact sur ses attitudes et réactions dans l'atelier, il constate qu'au regard de la Direction, elles paraissent très petites, négligeables et, en conséquences, il a l'impression d'être « interchangeable ». Il s'ensuit que se développe chez lui le sens d'un anonymat parmi une masse de travailleurs, renforcé encore par le défaut d'intégration morale à une entreprise où il n'a [...] ni participation aux décisions, ni responsabilité »¹³⁷.

La séparation entre les exécutants et les concepteurs permet, pour ces derniers, d'acquérir une satisfaction par la domination qu'ils exercent qui dissimule l'exploitation dont ils sont eux aussi les sujets. Les ingénieurs sont parfois intégrés à la conception même de l'architecture de l'usine lorsqu'on la modernise, leur demandant par exemple leur avis sur l'éclairage¹³⁸. Leur travail, plus diversifié et plus stimulant intellectuellement, devient une porte de sortie pour les ouvriers qui cherchent à échapper à leur sort, mais les possibilités d'ascension sont faibles. La division technique du travail ne touche pas que les emplois ouvriers, « elle s'applique également à spécialiser les tâches de direction de l'atelier à seule fin d'éviter la polyvalence – les « fonctions multiples » – des

¹³⁷ Georges FRIEDMANN, *Le Travail en miettes, spécialisation et loisirs...*, Paris, Gallimard, 1964, p. 249.

¹³⁸ Alain DEWERPE, *Le monde du travail en France, op. cit.*

agents affectés à la direction, répartition et contrôle de la production »¹³⁹. Malgré une évolution constante de la population ouvrière, les emplois d'encadrement augmentent également. L'organisation scientifique renforce ainsi le contrôle et sépare l'usine en deux espaces antagonistes, le monde de l'atelier, en bas, le monde des bureaux, en haut. Ceci conduit les ouvriers à deux attitudes. La première, c'est le déplacement de la recherche de satisfaction dans le hors-travail lié à la dépréciation de son activité. La seconde, et bien que la position d'encadrant puisse être méprisée dans l'atelier, est l'aspiration aux métiers de cadre qui se présente comme un fantasme auquel la reproduction sociale est une entrave pour les enfants d'ouvriers. L'abandon de soi, la perte d'espoir surviennent alors et exercent « une influence sensible sur le comportement hors travail »¹⁴⁰. C'est que, comme le rappelle Friedmann, l'homme du travail et l'homme du quotidien ne sont pas deux personnes différentes. Les affects produits par le travail franchissent les murs de l'usine et *vice-versa*. Il n'est pas étonnant alors, corrélativement à l'absence de participation et de satisfaction dans et par le travail, d'observer un recentrement sur le hors travail, et ce déplacement s'explique également par les changements de la perception du temps, contingence des rythmes de la chaîne. Si la disciplinarisation du temps avait déjà créé une rupture avec le temps cyclique du monde proto-industriel, les ouvriers bien que dépendant du temps de travail comme dispositif d'encadrement et de valorisation de l'activité, contrôlaient encore à la marge leur rythme de travail. L'organisation scientifique du travail, par le chronométrage et la rythmique mécanique, dépossède les ouvriers de tout contrôle et cadence les corps. Au-delà de la soumission physique à des rythmes définis extérieurement, c'est le *sentiment du temps* qui s'éloigne, si bien que « leur temps hors travail est menacé par une fatigue souvent plus psychique que physique qui pèse, jusqu'à la briser, sur leur capacité à se divertir et même à se réparer »¹⁴¹. Ce qui nous amène à penser les effets sur la vie quotidienne d'une aliénation qui traverse les murs, puisque « la personnalité niée dans le travail essaie de se retrouver hors de la

¹³⁹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴⁰ Georges FRIEDMANN, *Le Travail en miettes, spécialisation et loisirs...*, op. cit., p. 198.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 200.

zone stérile » dans des « des travaux où l'on se sent individuellement concerné et inventif »¹⁴².

La dialectique travail-vie quotidienne ne se vit pas uniquement sur le mode du passage d'un monde à l'autre. Si l'on conçoit aisément le poids de l'idéologie de la rationalisation portée par les spécialistes de l'organisation du travail et les patrons d'usines, nous avons indiqué à quel point le syndicalisme joue un rôle important dans la culture ouvrière, au même titre que les partis politiques qui se veulent représentatifs des intérêts du prolétariat. La crise de 1929 n'a pas épargné la classe ouvrière, et le chômage devient une menace quotidienne. À l'heure où le fascisme gangrène l'Europe¹⁴³, le Front Populaire se présentera comme l'espoir de la classe ouvrière. Suite aux grandes grèves de 1936, la réduction de la durée du travail et les congés-payés marqueront l'histoire du travail en France. Mais cette victoire n'épousera pas l'émancipation sociale et la discontinuité révolutionnaire comme on pourrait le croire. Elle se marie en fait au capitalisme et au dépassement de ses contradictions, en trouvant dans la consommation le moyen de relancer la production. Bien que l'allègement du temps de travail puisse soulager les travailleurs, il n'en reste pas moins que l'aliénation à l'usine subsiste et s'étendra même dans la vie quotidienne par l'ouverture à la consommation, pierre angulaire de la politique du gouvernement du Front Populaire qui visait à « accroître la masse des revenus consommables » et le soulagement de la production et du commerce »¹⁴⁴.

¹⁴² Edgar MORIN, *L'esprit du temps: essai sur la culture de masse*, Paris, Grasset, 1962, p. 87.

¹⁴³ Gérard Noiriel rappelle que l'industrie lourde s'est appuyée, devant la pénurie de main-d'œuvre et l'affaiblissement du travail féminin, sur l'immigration après la première guerre, l'immigration ou l'éternel bouc-émissaire de la crise. Voir Gérard NOIRIEL, *Les ouvriers dans la société française*, op. cit., p. 128-140.

¹⁴⁴ Léon BLUM, *Léon Blum (1936) : « Nous sommes un Gouvernement de Front populaire » (6 juin 1936) - Histoire - Grands moments d'éloquence - Assemblée nationale*, <http://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-moments-d-eloquence/leon-blum-1936-nous-sommes-un-gouvernement-de-front-populaire-6-juin-1936>, consulté le 30 juillet 2015.

6.2 La contre-révolution du temps-libre

La ville, nous l'avons vu précédemment, est une image permettant de comprendre la façon dont les imaginaires sociaux vont se transformer. Le discours fonctionnaliste et l'idéologie de la rationalisation, en vogue dans les théories du travail et de l'administration, ne mettront pas longtemps à coloniser l'ensemble de la vie quotidienne urbaine – et quel meilleur exemple que le succès du fonctionnalisme de Le Corbusier pour figurer ce point¹⁴⁵. Au lendemain de la crise, la raison appelle à l'effort de tous pour sortir le pays de la misère qui le guette. Les influences sur la vie quotidienne sont donc multiples comme nous nous sommes efforcés de le montrer depuis le début de cette partie. C'est que le quotidien est un espace-temps privilégié où perdurent, continuent, les formes sociales antérieures, où se lisent dans les usages les traces du passé. Le quotidien est un espace-temps de la continuité et, lorsqu'il se modifie, c'est nécessairement par des influences externes et multiples, par les discontinuités introduites dans le travail, dans la famille, dans le langage, à différents niveaux : de l'institué au vécu. La discontinuité, le changement, s'introduit dans le quotidien lorsque les anciennes formes de vie laissent place à de nouvelles. Mais ceci intervient plus brutalement, dans une durée plus courte, lorsque les conditions de la discontinuité sont rendues possibles par le tragique de l'anomie. Les crises économiques et politiques, on le sait depuis Durkheim, sont des facteurs d'anomie. Il n'est pas étonnant alors que la rupture après la crise soit plus significative : « La crise, comme on dit, en méconnaissance ou voilant presque toujours sa profondeur, atteint le quotidien de façon surprenante, de manière à la fois grossière et subtile, évidente et difficile à saisir, conservative et subversive, triviale et dramatique »¹⁴⁶. Les discontinuités, les ruptures doivent donc être saisies à la fois dans les changements grossiers qui interviennent – les nouvelles formes d'organisations du travail, les lois, la ville – mais aussi dans les aspects moins visibles, immatériels de la vie sociale, comme le rapport au temps et les processus d'homogénéisation culturelle. Mais lorsque l'on parle de rupture, il

¹⁴⁵ Marc PERELMAN, *Le Corbusier: urbs ex machina: le courant froid de l'architecture*, Montreuil, Éditions de la Passion, 1986.

¹⁴⁶ Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne: de la modernité au modernisme*, Paris, L'Arche, 1981, vol.3/3, p. 98.

ne faut pas entendre une révolution – *tabula rasa* – mais l'accélération du processus en cours sous la poussée violente des contradictions du capitalisme qui exigeait, afin de se stabiliser, que le quotidien soit en *cohérence* avec le mode de production. D'un point de vue des changements visibles, les réformes du Front Populaire vont permettre de panser les effets de la rationalisation du travail. Les aliénations nouvelles décrites plus haut ont conduit les ouvriers à trouver dans le hors-travail l'expression d'une créativité que l'organisation scientifique ne permet plus. Comme le montrait Georges Friedmann, la réduction du temps de travail ouvre donc plus de possibilités et permet, contre la dévalorisation du travail salarié, de valoriser le quotidien. À la politique des mœurs décrite précédemment succède une politique du loisir que le sous-secrétariat d'État aux Sports et Loisirs incarnera sous l'égide de Léo Lagrange. Le gouvernement de Blum, nous le disions, cherchait la relance de l'économie par la consommation et la réduction de la durée du temps de travail qui avait pour objectif d'ouvrir des temps de consommation aux ouvriers et de motiver l'embauche. Mais ce que la droite appelait déjà un « ministère de la paresse » était un outil puissant d'encadrement du loisir ouvrier. La politique du sport de masse passe à la fois par le développement de l'accès au sport et par sa mise en spectacle, figuration de la force des corps que le travail standardisé ne permet plus de présenter¹⁴⁷.

Léo Lagrange crée également le billet populaire de congés annuels qui facilite le déplacement sur le réseau ferroviaire, ce qui participera à la modification du rapport à l'espace, rapprochant dans l'espace mental les points cardinaux de l'espace physique. Et le rapport au temps, déjà restructuré par l'expérience du travail hautement rationalisé, modifiera également les usages du temps dans la vie quotidienne, les rythmes et les répétitions :

« Le loisir moderne n'est pas seulement l'accession démocratique à un temps libre qui était le privilège des classes dominantes. Il est issu de l'organisation même du travail bureaucratique et industriel. Le temps de travail, cadré dans des horaires fixes, permanents, indépendants des saisons, s'est rétréci sous la poussée du mouvement syndical et selon la logique d'une économie qui, englobant lentement les travailleurs dans son

¹⁴⁷ Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne : de la modernité au modernisme*, op. cit.

marché se trouve amenée à leur fournir, non plus seulement un temps de repos et de récupération, mais un temps de consommation »¹⁴⁸.

Cette émergence visible du loisir s'apparente donc à une demande sociale conduite sous la poussée de l'appauvrissement du travail et des luttes syndicales comme négation de l'activité au profit de la passivité. Le loisir a des caractéristiques et des manifestations spécifiques, et cette ambivalence rend confuse sa définition d'un point de vue général, et ce même si du point de vue singulier les individus savent départir le loisir des autres temps de la vie. La définition commune en sociologie, donnée par Joffre Dumazedier est « un ensemble d'occupations auxquelles l'individu peut s'adonner de plein gré, soit pour se délasser, soit pour se divertir, soit pour développer sa participation sociale volontaire, son information ou sa formation désintéressée, après s'être libéré de toutes ses obligations professionnelles, familiales ou sociales »¹⁴⁹. Le loisir remplit selon lui trois fonctions solidaires : le délassement, le divertissement, le développement. Solidaires, car ces fonctions ne se distinguent que lorsque l'une domine les deux autres, mais elles sont en rapports étroits même lorsqu'elles s'opposent *a priori*. La première de ces fonctions délivre de la fatigue. La fonction de développement « délivre de l'habitude qui tend à limiter les gestes, les conduites, les idées quotidiennes, à des automatismes et des stéréotypes » et « apporte à tous les travailleurs la possibilité d'un temps nouveau pour la contemplation, l'action désintéressée ou la création libre »¹⁵⁰. La dernière a quant à elle vocation à délivrer de l'ennui et cherche à fuir le sentiment de privation, à rompre avec la quotidienneté. Néanmoins cette rupture est principalement illusoire, car malgré l'homogénéisation qui succède à la démocratisation du loisir d'un point de vue des genres de vie, Dumazedier explique que les types d'activités et les espaces du loisir demeurent socialement différenciés en fonction de la position occupée dans la stratification sociale.

La demande de loisir, même si elle a un caractère *a priori* spontané devient un secteur de la vie quotidienne que « l'organisation sociale vient orienter,

¹⁴⁸ Edgar MORIN, *L'esprit du temps*, op. cit., p. 86.

¹⁴⁹ Joffre DUMAZEDIER, *Vers une civilisation du loisir ?*, Paris, France, Seuil, 1962, p. 29.

¹⁵⁰ Joffre DUMAZEDIER, « Travail et loisir », in Georges FRIEDMANN et Pierre NAVILLE (dirs.), *Traité de sociologie du travail*, Armand Colin, 1964, vol.2/2, pp. 341-366.

préciser, infléchir, modifier dans les satisfactions qu'elle lui offre »¹⁵¹ en créant une ingénierie des besoins permettant de dissocier ce que Lefebvre nomme le « besoin général de loisir » – corollaire du travail parcellaire – et les « besoins concrets différenciés » – les besoins qui s'expriment à travers la production industrielle du loisir. Ce que l'on nomme la culture de masse se situe dans cette dialectique du général et du particulier, de l'homogène et de la différence. La culture de masse se constitue par l'homogénéisation de la production culturelle. À l'ancienne dissociation entre la culture populaire et la culture bourgeoise, la première dominant la seconde dans les pratiques culturelles, se substitue une homogénéisation culturelle. Confirmant la thèse de 1936 de Walter Benjamin sur les effets de « l'œuvre à l'époque de sa reproduction mécanisée »¹⁵², Edgar Morin explique qu'à partir des années 1920 et plus particulièrement des années 1930, les thèmes de l'imaginaire culturel bourgeois gagnent du terrain sur les thèmes de la culture populaire, conséquence d'une stratification sociale que l'organisation scientifique du travail a rendue plus complexe avec l'émergence d'une nouvelle couche, issue du prolétariat, pas encore petite-bourgeoise, mais déjà « à demi » engagée du côté de la bourgeoisie. Le folklore populaire se retrouve rapidement épuisé par les nouveaux cadres de « la civilisation technicienne ». La rupture qui infléchit le mouvement de la vie quotidienne, c'est la réduction du temps historique dans les œuvres artistiques nouvelles qui ne se retrouvent plus seulement à puiser dans le passé, dans l'histoire sociale, contrairement à l'écrit et à l'image immobiles, mais produisent en temps réel une image du présent : « *Le film, la télévision, la radio reproduisent directement la vie dans son mouvement réel* »¹⁵³. Et même la production imprimée se met en mouvement par la généralisation de la publicité, image soumise au temps des innovations de l'industrie. La production culturelle standardisée participe également d'une homogénéisation du langage et à la disparition des argots et des spécificités langagières spécifiques. Le folklore, les langages et les habitudes, traces du passé qui ancrent la vie quotidienne dans un retard sur le présent, vont

¹⁵¹ Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne : introduction*, Paris, France, l'Arche, coll. « Le Sens de la marche », 1958, vol.1/3, p. 41.

¹⁵² Walter BENJAMIN, *Ecrits français, op. cit.*, p. 149-250.

¹⁵³ Edgar MORIN, *L'esprit du temps, op. cit.*, p. 77.

être soumis au temps du loisir défini par les dispositifs institutionnels d'encadrement du temps de travail.

Mais le folklore ne disparaît pas totalement, il se désintègre partiellement et se retrouve réintégré institutionnellement à la culture de masse ; il perd de son caractère qualitatif. Les anciennes fêtes traditionnelles émanaient des mythes et des cycles saisonniers, bref, de la base sociale ; elles étaient de véritables « moments » au sens lefebvrien puisqu'elles offraient à la fois une désaliénation en faisant sortir de la trivialité du quotidien, tout en incarnant une nouvelle aliénation ou la résurgence d'une ancienne, elles se faisaient recommencement, extraction et réapparition¹⁵⁴. L'encadrement « par le haut » des temps de la vie met à mal les fêtes traditionnelles qui ne correspondent pas à l'exigence rationnelle du travail productiviste et seules restent les fêtes compatibles avec les évolutions du capitalisme :

« La seule fête inventée par la modernité, la « fête du travail » – les fêtes « historiques » (14 Juillet, etc.) ne sont rien d'autre qu'une reprise pseudo-laïcisée de la commémoration de l'évènement fondateur, sacré par excellence –, révèle bien ce recouvrement total du champ de la consommation par celui voué à la production-consommation. Fête qui commémore l'asservissement des hommes à la contrainte de l'économie, fête de l'anti-fête, de la peine, de cette usure existentielle quotidienne que leur impose leur condition mortelle. Il ne s'agit plus ici de célébrer dans et pas l'excès de la perte et de la dépense, notre affranchissement de la finitude, mais de célébrer la perte elle-même : perte de ce seul bien qui avec le désir soit vraiment nôtre, et le seul dont nous ayons une souveraine maîtrise, celui du temps de notre vie »¹⁵⁵.

Les fêtes traditionnelles, les fêtes folkloriques, les fêtes de quartiers, venaient rythmer le calendrier et introduisaient du rite et de la répétition à partir du passé¹⁵⁶. À l'image de la chaîne de montage, le temps social qui émerge du travail rationalisé suggère une domination du temps linéaire sur le temps cyclique. C'est-à-dire que les jaillissements hors du temps qu'étaient les fêtes permettaient la permanence d'un temps cyclique, propre à la nature, support du sacré, et ses rythmes : un temps éminemment qualitatif¹⁵⁷. La mesure du temps au travail et en dehors – en ce sens qu'un certain *quantum* de temps est

¹⁵⁴ Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, op. cit., p. 340-357.

¹⁵⁵ Georges Hubert de RADKOWSKI, *Les jeux du désir: de la technique à l'économie*, Paris, Presses universitaires de France, 1980, p. 236.

¹⁵⁶ Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit. ; Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, op. cit.

¹⁵⁷ Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, op. cit., p. 232-233.

légalement libéré – consacre le règne du quantitatif. L'exigence de productivité dans le temps imparti au travail se déplace dans l'exigence des usages du loisir dans le temps libéré du travail.

Même si les week-ends se répètent, de même que les vacances, ces répétitions sont des répétitions du linéaire. Elles ne constituent pas une « extra-quotidienneté » mais participent d'une illusion de rupture qui n'est en fait qu'une succession, représentée psychologiquement de manière quantitative :

« Le linéaire, par contre, se définit par la consécution et la reproduction du même phénomène, identique ou presque à intervalles plus ou moins rapprochés. [...] Celui-ci [le rythme linéaire] provient généralement des activités humaines et sociales et particulièrement des gestes du travail. Il est le point de départ de tout ce qui est mécanique. S'attachant à l'identité de ce qui revient, le linéaire et ses rythmes ont tendances à s'opposer à ce qui devient »¹⁵⁸.

Ce rapport au temps est spécifique au capitalisme. En effet, nous savons depuis Marx que si le travail salarié est une modalité de l'exploitation capitaliste, cette dernière ne puise pas tant son essence dans le travail en lui-même que dans le rapport social qu'il exprime et dans la perte ultime qui le fonde : la vente du temps. Dans les sociétés capitalistes l'économie est une économie du temps, le temps devient une marchandise elle aussi soumise à l'accumulation et se représente donc de façon cumulative, linéaire¹⁵⁹. Les loisirs n'échappent pas à cette représentation linéaire. Ils ne sont pas des moments de fêtes mais des temps cumulables dont on cherche à tirer profit. Alors que la fête « rappelle ce qu'il faut anéantir pour continuer d'exister »¹⁶⁰, le loisir lui n'incarne pas ce jaillissement, il n'est pas « extra-quotidien », mais négation du quotidien au sein du quotidien. Dumazedier note d'ailleurs que si la fonction de développement peut exprimer une résistance au travail monotone par des semis-loisirs comme le bricolage, la fonction de divertissement peut quant à elle entraîner un désintérêt non seulement vis-à-vis de l'activité de travail mais plus généralement vis-à-vis de ce qu'est le travail et son mode d'organisation, vis-à-vis des solidarités. La valorisation du loisir ne dévalorise pas le travail mais le rend essentiellement inintéressant, de sorte que l'envie même d'améliorer ses

¹⁵⁸ Henri LEFEBVRE, *Éléments de rythmanalyse*, op.cit., p. 100.

¹⁵⁹ Georges Hubert de RADKOWSKI, *Les jeux du désir*, op. cit., p. 40-44.

¹⁶⁰ Jean DUVIGNAUD, *Fêtes et civilisations.*, op. cit., p. 262.

conditions de travail s'éloigne dans l'en-dehors sans que le corps ne quitte l'usine, il s'en divertit, s'en détourne simplement¹⁶¹.

L'accès au temps libre et son encadrement, s'ils participent d'une homogénéisation culturelle, produisent un espace urbain fragmenté qui crée un emploi du temps se matérialisant dans le proche. Dumazedier note d'ailleurs que si la fonction de développement (temps pour la contemplation, l'activité libre ou l'action désintéressée) peut exprimer une résistance au travail monotone par des semis-loisirs comme le bricolage, la fonction de divertissement (fuite du sentiment de privation et de dépossession) peut quant à elle entraîner un désintérêt non seulement vis-à-vis de l'activité de travail, mais plus généralement vis-à-vis de ce qu'est le travail et son mode d'organisation et donc des solidarités. La valorisation du loisir ne dévalorise pas seulement le travail, mais le rend essentiellement inintéressant, de sorte que l'envie même d'améliorer ses conditions de travail s'éloigne dans l'en-dehors sans que le corps ne quitte l'usine, il s'en divertit, s'en détourne simplement, si bien qu'on en oublie le fait que la vie quotidienne reste dominée par le temps de travail en ce que celui-ci détermine légalement et quantitativement les autres temps de la vie. L'accroissement et la valorisation du temps libre ont pour conséquence un effacement du caractère discipliné du temps social, effacement qui ne suppose pas pour autant une libération, mais une mutation de la vie quotidienne qui fournit « non plus seulement un temps de repos et de récupération, mais un temps de consommation »¹⁶². Cette dynamique sociale que l'on a appelée « société de consommation » s'appuie donc sur une politique du temps et une politique de l'espace.

La politique du loisir entraîne donc une rationalisation du loisir. Si les ouvriers partent peu et se recentrent sur les associations ouvrières, celles-ci, après la libération, organiseront de plus en plus de départs loin des quartiers d'usines pour rompre avec le temps et l'espace du travail. Mais paradoxalement, Richez et Strauss¹⁶³ montrent que ces séjours sont organisés selon un emploi du

¹⁶¹ Divertir, au sens du latin *divertō* qui signifie détourner, et qui suggère l'opposition à la racine *vertō*, tourner, qui inspire le cycle.

¹⁶² Edgar MORIN, *L'esprit du temps*, op. cit., p. 86.

¹⁶³ Jean-Claude RICHEZ et Léon STRAUSS, « Un temps nouveau pour les ouvriers : les congés payés (1930-1960) », in Alain CORBIN (dir.), *L'avènement des loisirs. 1850-1960*, Paris, Flammarion, 2001, pp. 376-412.

temps précis, même si la liberté de participer aux activités était accordée. Dans un article célèbre, Henri Raymond¹⁶⁴ révèle le paradoxe spatio-temporel de ces voyages organisés. On observe à la fois un éloignement du temps et de l'espace de travail. Plus encore peut-être, d'après Raymond, on y voit une inversion : au temps long, linéaire et chronométré du travail s'oppose un temps court, réduit ; à la pratique sociale en des espaces réduits à l'échelle des quartiers, l'espace vécu s'élargit. Néanmoins, on conserve dans ce loisir d'après-guerre un rapport au temps mesuré de l'économie qui ne tardera pas à substituer, au loisir ouvrier des associations et organisations syndicales reposant sur un certain solidarisme, une pratique consummatrice. L'avènement du loisir a permis la création d'un temps pour soi, mais ce temps reste soumis à la poussée rationaliste issue du travail¹⁶⁵. Et à mesure que le temps des vacances libère, dans ces villages estivaux, la vie quotidienne urbaine se « comprime » autour du travail et de l'habitat. La dynamique fonctionnaliste accentue ce phénomène par la production d'espaces spécialisés qui permettent aussi de réduire l'espace vécu en rapprochant les différentes « fonctions » de l'urbain dans le proche. Ceci participe d'une rationalisation de la relation espace et temps, en ce sens qu'il faut moins de temps pour effectuer ses activités à mesure que l'espace vécu est symboliquement réduit. Le fonctionnalisme, Le Corbusier en tête, est obsédé par l'ordre et cherche à lutter contre la perte de temps, comme Taylor et Ford l'ont fait en mettant en place les procès d'organisation scientifique du travail. À la standardisation des tâches qui convoquaient déjà un sentiment de substituabilité chez les ouvriers s'ajoute une standardisation de « l'habitat ».

L'urbanisme fonctionnaliste s'appuie, selon la Charte d'Athènes, sur quatre grands principes que sont l'habitat, le travail, la récréation et la circulation entre ces différentes activités. La reconstruction participera à l'imposition de ce nouvel urbanisme qui, dans le développement des banlieues, produit des espaces clos sur eux-mêmes et monofonctionnels. La ville est alors un dispositif qui repose sur une planification abolissant les anciennes formes de vie et ségréguant toujours plus l'espace des riches et celui des pauvres¹⁶⁶. Le « métalangage » du

¹⁶⁴ Henri RAYMOND, « Hommes et dieux à Palinuro (observations sur une société de loisirs) », *Esprit*, 1959, n° 6, pp. 1030-1040.

¹⁶⁵ Alain CORBIN, *L'avènement des loisirs: 1850-1960*, Paris, France, Flammarion, DL 2001, 2001, 466 p.

¹⁶⁶ Henri LEFEBVRE, *Le droit à la ville*, Paris, France, Economica : Anthropos, 2009.

fonctionnalisme circule dans les discours des films du ministère de reconstruction et de l'urbanisme qui promeut le fonctionnel et l'idée de se défaire de l'archaïsme des villes polycentriques et polyfonctionnelles¹⁶⁷ et où la circulation des hommes est pensée par la vitesse, c'est-à-dire par le développement de larges routes pour la circulation automobile, circulation de la force de travail et des marchandises¹⁶⁸. Standardiser, homogénéiser l'habitat ne signifie pas créer de l'identique, mais faire de l'espace, des volumes immobiliers et du sol, des biens interchangeable et donc échangeables. La politique de l'espace tend à homogénéiser sous le signe du quantitatif, comme le temps se mesure déjà en argent.

Mais cet urbanisme produit également de la monotonie. La part de liberté individuelle inhérente à la production des routines est largement dominée par l'espace « produit-producteur »¹⁶⁹ qui influe sur les conduites. L'impossible appropriation et l'entrave à des routines originales qui conduit à des routines standardisées que l'expression « métro-boulot-dodo » vulgarise habilement. Bien que le mot routine puisse avoir une connotation négative dans le sens commun, il incarne d'un point de vue sociologique une liberté, en ce sens qu'il traduit une contrainte quotidienne autoadministrée permettant de « baliser » son quotidien¹⁷⁰. Si le mode de vie s'homogénéise par la socialisation que le système institutionnel met en place et les impératifs du mode production, nous conservons une liberté relative dans l'organisation de notre vie quotidienne, ce que Durkheim déjà analysait : « Il n'est pas de conformisme social qui ne comporte toute une gamme de nuances individuelles. Il n'en reste pas moins que le champ des variations permises est limité »¹⁷¹. Pour le sociologue de la vie quotidienne, les routines permettent de dégager du temps par l'auto-organisation des activités les plus quotidiennes et la mise en place d'un emploi du temps individuel qui s'applique dans l'espace vécu de la vie ordinaire. Cette

¹⁶⁷ À ce propos, plusieurs documents d'époque sont en ligne sur le site Dailymotion sur la chaîne du ministère du logement, de l'égalité des territoires et de la ruralité. On peut encore voir, dans une ville comme Caen, les différences notables entre la reconstruction d'un centre-ville plus haussmannien, et aux abords de la vieille ville, une banlieue fonctionnaliste.

¹⁶⁸ Henri LEFEBVRE, *La révolution urbaine.*, *op. cit.*

¹⁶⁹ Henri LEFEBVRE, *Le retour de la dialectique*, *op. cit.*, p. 160.

¹⁷⁰ Claude JAVEAU, *La société au jour le jour: écrits sur la vie quotidienne*, Bruxelles, Belgique, La lettre volée, 2003 ; Salvador JUAN, « Le concept de routine dans la socio-anthropologie de la vie quotidienne », *op. cit.*

¹⁷¹ Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. XXIII.

autocontrainte « libère d'avoir à décider trop souvent » et permet « de rationaliser la vie pour accumuler les activités, mais aussi de penser à autre chose, de s'évader, voire de créer »¹⁷², car « l'invention ne peut prendre son essor que sur un terrain soigneusement reconnu et balisé »¹⁷³. Mais l'urbanisme fonctionnaliste, par le zonage, réduit à la fois cette liberté en produisant des espaces assignés précisément à des séquences de temps, et réduit la possibilité du hasard par une orthogonalité qui infléchit les mobilités à l'économie de temps, principe essentiel dans la sphère de la production capitaliste qui domine désormais l'espace et les temps de la vie. De plus, la division fonctionnelle se joue à une autre échelle et confère à certaines villes ou régions des spécificités en matière de production qui permettent d'éclater les classes populaires sur le territoire en les désolidarisant en fonction des métiers, puis à l'échelle locale, par quartier. L'urbanisation capitaliste repose ainsi sur la « réduction du coût et du temps de mouvement dans l'espace », dans la construction d'infrastructures permettant l'accélération de la circulation et par l'appropriation du capital foncier, et enfin à travers une organisation territoriale, c'est-à-dire une mise en ordre des choses et des êtres qui permet la reproduction des rapports de production¹⁷⁴.

Les critiques artistiques politiques de la routine qui s'inscrivent sur les murs des villes traduisent un rejet d'une quotidienneté de plus en plus appauvrie et limitée. Du « changer la vie » des surréalistes jaillira le « changer la ville » des situationnistes. On avait pu voir, dans l'histoire, les classes ouvrières s'éloigner des préoccupations du travail pour se concentrer sur un loisir divertissant. Mais lorsque la consommation devient plus austère, que la quotidienneté s'épuise dans un répétitif artificiel, les vieilles habitudes reprennent du service. La conflictualité sociale trouvera alors dans la vie quotidienne et dans la métropole comme nouveau support de la domination, des terrains d'action contestataires.

¹⁷² Salvador JUAN, « Le concept de routine dans la socio-anthropologie de la vie quotidienne », *op. cit.*

¹⁷³ Claude JAVEAU, *La société au jour le jour*, *op. cit.*, p. 147.

¹⁷⁴ David HARVEY, *Géographie et capital: vers un matérialisme historico-géographique*, Paris, Syllepse, 2010, p. 245-248.

6.3 Vers la saturation

Du point de vu de l'espace, c'est pour éviter un nouveau mai 1968 que la question urbaine va être si importante dans les années 1970s, années de crise économique. En effet, Valérie Giscard d'Estaing décide d'arrêter la construction des grandes tours fonctionnalistes en 1973 de peur que les grands ensembles ne se « ghettoïsent ». La nouvelle politique urbaine, décryptée minutieusement par Jean-Pierre Garnier et Denis Goldschmidt, repose sur la réhabilitation du bâti existant et le développement de services publics de proximité dans les quartiers populaires. Reprenant à leur compte certaines thèses du droit à la ville, le Président et ses ministres cherchent à réhabiliter les espaces de sociabilités au sein des quartiers, à revaloriser les centres historiques comme lieux d'identification des citoyens en y développant des activités de commerce et de culture, à rendre l'espace plus polyfonctionnel, développer les transports en commun, ressusciter les fêtes et célébrations, et revitaliser la démocratie locale¹⁷⁵. C'est l'abandon de l'utopie de la ville-machine.

En pleine crise, c'est aussi un bon palliatif qui permet de cibler les causes de la misère comme résultantes d'un espace à réhabiliter plutôt que de penser les ressorts économiques et politiques de la crise. Dans ce climat, le virage qualitatif de l'aménagement repose également sur un projet visant à prévenir « l'apparition de plus en plus fréquente de formes de luttes [...] *illégal*es et *extra-institutionnelles* »¹⁷⁶. La nouvelle politique urbaine tend donc à faire apparaître les problèmes de la vie quotidienne comme des résultats d'un problème d'organisation locale de l'espace, tandis que les problèmes économiques trouveraient leurs causes à l'échelle de l'espace national. La réhabilitation des équipements collectifs permet en outre moins la reproduction de la force de travail que la reproduction des rapports sociaux en incitant à la participation locale, et vise à réduire les inégalités de capitaux culturels tout en maintenant des inégalités de classes ; c'est-à-dire à créer au niveau local que la vie peut changer sans changer les structures sociales, en promouvant une « participation

¹⁷⁵ Jean-Pierre GARNIER et Denis GOLDSCHMIDT, *La comédie urbaine: ou la cite sans classes*, Paris, François Maspero, 1978, p. 30-31.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 79.

active » et une sociabilité qui se résout par la communauté de quartier plus que par des solidarités et un engagement émergent d'une conscience de classe¹⁷⁷. Ce n'est alors plus le sentiment d'une commune expérience de dépossession du temps qui fonde le collectif en abolissant les frontières – des murs des usines aux frontières nationales –, mais l'espace de l'habiter, un espace conçu et administré pour la paix sociale.

Dans le même mouvement, le travail accompagne ce processus. La fin du compromis keyneso-fordien et le virage de ce qu'il est convenu d'appeler le néolibéralisme participe de la construction d'un nouvel esprit du capitalisme qui repose sur l'intensification de la flexibilité, l'augmentation de la mobilité géographique et le renouvellement de pratiques de consommation¹⁷⁸. La dématérialisation de l'économie à l'échelle macro va se faire ressentir à l'échelle micro. L'image de l'*open-space* est peut-être l'image qui symbolise le plus fortement la dialectique multiscalaire macro-meso-micro, symbole d'un élargissement des contours des marchés à mesure que les bureaux s'élargissent, de la visibilité et de la concurrence généralisée *intra-* et *inter-*entreprises, de l'indifférence entendue comme l'abolition de toute singularité au profit d'un modèle économique ou d'un modèle d'organisation scientifique du travail¹⁷⁹, à l'échelle des travailleurs de l'entreprise entre eux et des entreprises entre nations.

En 1969 William Grossin, démontrait que l'apparente hétérogénéité des situations au travail dissimulait l'unification des horaires et des durées dans les entreprises, même si la sujétion aux cadres temporels n'était pas forcément vécue de la même manière par chacun¹⁸⁰. Cinq années plus tard¹⁸¹, il concluait en expliquant que si le temps de travail a toujours existé, même s'il n'était pas qualifié de la sorte, il était entrecoupé selon les échelles (jour, semaine, année) de césures, mais que dorénavant ces « moments » ne sont plus des temps complémentaires, mais des temps octroyés comme des compensations. Dans cette perspective le temps du travail est tout, le temps libre n'est rien :

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 141-163.

¹⁷⁸ David HARVEY, *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*, Oxford - Cambridge, Blackwell, 1989.

¹⁷⁹ Henri LEFEBVRE, *Le manifeste différentialiste*, *op. cit.*

¹⁸⁰ William GROSSIN, *Le Travail et le temps*, *op. cit.*

¹⁸¹ William. GROSSIN, *Les temps de la vie quotidienne*, *op. cit.*

« Il représente une contrepartie, due, payée, même, au temps contraignant du travail, sous l'aspect d'un temps libéré du travail.

Cependant il n'y a pas de véritable compensation. Ces deux temps s'altèrent l'un l'autre. Le travailleur reste d'autant plus désemparé dans le temps vide du loisir acquis au prix du temps de travail vendu, que ce dernier est chargé de contraintes. [...] Il sombre dans le néant du temps libre et dans une relative asocialité »¹⁸².

L'introduction du nouveau management dans l'organisation du travail va renforcer cette hybridation et même dépasser cette représentation d'un temps unidimensionnel. Luc Boltanski et Ève Chiapello¹⁸³ rappellent d'ailleurs comment les aspirations « gauchistes » et les acteurs de mai 1968, ce qu'ils appellent la « critique artiste », participent à la managérialisation en faisant entrer la créativité et le ludique, caractéristiques de la liberté déjà absente du loisir – ou réductrice selon Grossin –, dans le travail qui est censé incarner son contraire, la contrainte. William Grossin voyait également par l'automatisation de la production les frontières entre ouvriers et employés s'éliminer dans l'entreprise par un développement des tâches « intellectuelles » exécutées par les ouvriers, comme la maîtrise des machines, ne réduisant plus le travail de ce derniers à une simple mécanique du corps. Si des différences subsistent entre employés et ouvriers, elles tendent à s'effacer d'un côté par la « moyennisation » de la société qui laisse disparaître le spectre de la lutte des classes¹⁸⁴, de l'autre par le vécu du temps de travail qui s'homogénéise. Mais plus encore, ce sont les différences entre les temps de la vie qui s'effacent par le management. L'introduction du créatif, l'horizontalité qui n'est en fait qu'une complexification des verticalités, l'illusion d'autonomie permettent d'invisibiliser la pression de l'entreprise par un procès d'intégration du caractère coercitif du travail. La structure disciplinaire de l'entreprise a laissé la place à des dispositifs de contrôle permettant d'intensifier le travail (et les cadences) en se passant de l'autorité¹⁸⁵.

Cependant si la crise de 1973 appelait une nouvelle orientation du capitalisme basée sur la mondialisation et la flexibilisation du travail, il fallait

¹⁸² *Ibid.*, p. 380.

¹⁸³ Luc BOLTANSKI et Ève CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, France, Gallimard, 1999.

¹⁸⁴ Alain. TOURAINE, *La société post-industrielle*, *op. cit.*

¹⁸⁵ Christophe DEJOURS, *Souffrance en France*, *op. cit.*

produire institutionnellement les possibilités de mise en place de celle-ci¹⁸⁶. Cette nouvelle période de l'histoire du temps de travail se déploie tout au long d'une série de dates qui débute en 1982 et dont on ne peut douter qu'elle soit achevée encore. En un peu plus de dix ans, sous un gouvernement socialiste puis une cohabitation, les cadres institutionnels vont permettre de mettre en place des dispositifs de flexibilisation du travail, de dissolution des normes collectives relatives à la durée du travail qui favorisent des attitudes clientélistes de la part des supérieurs hiérarchiques tout en mobilisant des stratégies opportunistes de la part des salariés. En effet, l'ordonnance du 16 janvier 1982 réduit la durée du temps de travail à trente-neuf heures et étend les congés payés à cinq semaines. Mais paradoxalement, cette loi permet de déroger à la règle en instaurant la possibilité de faire varier cette durée et le contingent d'heures supplémentaires. La loi du 26 février 1986 étendra ce champ des dérogations. Successivement, la loi du 19 juin 1987 élargit les possibilités de flexibilité, contrepartie à la réduction de la durée du temps de travail. En 1993, la loi du 20 décembre va ouvrir la possibilité de négocier sur l'annualisation de la durée du travail. La réduction de la durée du temps de travail de 1998 visant à passer sous le régime des trente-cinq heures hebdomadaires dissimule également le même type d'effets pervers¹⁸⁷. Ces éléments permettent de rendre visible le primat de l'économie sur l'humain, et que le projet n'est décidément pas la libération des travailleurs, mais la libération du travail. Dans la même logique, une dizaine d'années plus tard, le gouvernement de François Fillon allègera le coût des cotisations patronales sur les heures supplémentaires et instaurera une exonération d'impôts sur ces dernières. Ou comment générer l'opportunisme par la mobilisation d'affect de crainte face à l'augmentation du chômage et de la précarité¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Michel BITARD, « Flexibilité du travail et construction de normes temporelles : le cas de la grande distribution », in Alain PICHON et Claude DURAND (dirs.), *La puissance des normes*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 183-187.

¹⁸⁷ Dominique Strauss-Kahn, alors ministre de l'économie, expliquait au forum de Davos que la réduction du temps de travail ne pouvait se mettre en place que contre un quasi-gel des salaires et une flexibilisation accrue du travail et, surtout, que le revers était de ne pas nuire à la compétitivité des entreprises.

¹⁸⁸ Frédéric LORDON, *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza*, Paris, France, La Fabrique, 2010.

Pour Lionel Jacquot, le salariat comme spécificité du capitalisme a « glissé dans l'impensé »¹⁸⁹ alors qu'il reste un mode de socialisation central. Ce refus de la centralité du rapport salarial tient selon l'auteur à une recherche du compromis qui tente d'éliminer les antagonismes de la conflictualité du modèle salarial, au « paradigme de la diversité qui refuse de mettre au jour les lignes de force et qui ne permet pas de penser "l'unité du monde" »¹⁹⁰, mais également à la domination des sciences sociales par la sociologie de l'acteur qui a affaibli la sociologie institutionnaliste. S'il est pour lui indispensable d'aborder le rapport salarial dans une approche institutionnaliste plus explicative, il l'articule à une approche de « l'expérience tapie dans l'hétéronomie du contrat de travail »¹⁹¹ qui permet de comprendre les mécanismes d'enrôlement qui caractérisent la machinerie managériale contemporaine – contre une poétique sociologique désormais en vogue qui promeut le beau, le bon, le vrai travail, et qui « supprime du même coup la tension dialectique, la polarité entre enrôlement et engagement »¹⁹². Le modèle de l'entreprise, s'il appelle nécessairement des formes de coopérations s'appuie dorénavant sur « une espèce particulière de salariés chargée du travail de domination à tous les étages »¹⁹³.

Le management comme « exercice du commandement » dans l'organisation contrôle le travail « pour atteindre les buts fixés par la direction ». Dès lors, il peut s'identifier à « une technologie rendant les corps "utiles" et "dociles" et à une nouvelle forme d'*orthopédie sociale* permettant de prévenir et corriger dans les salariés les difformités de l'âme »¹⁹⁴. Ces salariés intermédiaires encadrent (prévoient, dirigent et contrôlent) leurs subalternes en reproduisant le « logos gestionnaire » qui se fonde sur la maîtrise, la performance et la rationalité. À la différence de l'organisation scientifique du taylorisme classique, cette action managériale met en place une gouvernementalité basée sur les dimensions de jugement, de subjectivité et de contrôle social qui fait appel à la participation des salariés. Les managers de proximité se retrouvent alors à même de porter l'exercice du pouvoir disciplinaire tout en étant des membres à part entière des

¹⁸⁹ Lionel JACQUOT, *Travail, gouvernementalité managériale et néolibéralisme*, op. cit., p. 36.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁹² *Ibid.*, p. 63.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 68.

équipes qu'ils encadrent : « Le travail du management ne peut alors se lire que par le point de vue double de ceux qui l'exercent, cette *espèce particulière de salariés* enrôleurs et enrôlés à la fois »¹⁹⁵.

Pour l'auteur, la radicalité du rapport hiérarchique mis en place par le taylorisme a rendu visibles les antagonismes de classe, conduisant à une réforme managériale de rationalisation organisationnelle et communicationnelle. Ce *Nouvel Esprit du Capitalisme*¹⁹⁶ substitue de nouvelles formules aux anciennes : « *manager* à la place de *cadre* [...] *collaborateur* à la place de *salarié* – de manière à transfigurer le rapport d'enrôlement et le transmuier en rapport d'engagement »¹⁹⁷. Cette *novlangue néolibérale*¹⁹⁸ « empêche de penser en termes de rapports sociaux » par « une entreprise de communication tant interne qu'externe [qui] cherche à véhiculer la représentation d'une entreprise consensuelle et homogène »¹⁹⁹. Ainsi la collaboration et l'éthique deviennent les nouveaux dispositifs d'enrôlement par l'appartenance à un projet commun où tout acte qui interférerait à son déroulement serait condamné par la « communauté » de travail. Mais si le taylorisme est « épuré de ses rigidités »²⁰⁰, ses principes fondateurs restent les mêmes puisque la direction confisque toujours l'organisation du travail et produit des prescriptions toujours plus serrées dans le but de tendre les flux : « On a affaire à un taylorisme revu, remodelé, révisé en considération de l'objectif de la tension des flux et mâtiné de flexibilité »²⁰¹.

Lionel Jacquot montre également les homologues entre les organisations marchandes et non-marchandes afin de montrer en quoi l'harmonisation et la modernisation des services publics par l'introduction du *new public management* s'avère être une « réforme d'État » redéfinissant les modalités de l'action publique. Il note que cette « véritable révolution du sens, des valeurs et des pratiques du service public »²⁰² repose sur une « éthique de l'efficacité » qui

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹⁶ Luc BOLTANSKI et Ève CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*

¹⁹⁷ Lionel JACQUOT, *Travail, gouvernementalité managériale et néolibéralisme*, *op. cit.*, p. 92.

¹⁹⁸ Alain BIHR, *La novlangue néolibérale: la rhétorique du fétichisme capitaliste*, Pages Deux, Genève, 2017.

¹⁹⁹ Lionel JACQUOT, *Travail, gouvernementalité managériale et néolibéralisme*, *op. cit.*, p. 93.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 95.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 96.

²⁰² *Ibid.*, p. 103.

véhicule une idéologie selon laquelle l'intervention de l'État serait nécessairement paralysante pour la croissance. La rationalisation des administrations publiques est selon lui « une adaptation des structures nationales à la suprématie des marchés »²⁰³. En soumettant les administrations aux besoins du marché, le *new public management* tend à assimiler les besoins des usagers aux besoins de l'économie. Les éclairantes descriptions de ces réformes montrent alors comment le *logos* gestionnaire pénètre de l'institué au vécu en modifiant les statuts des travailleurs de l'administration, leurs possibilités d'évolution et les caractéristiques de leur activité de travail. Ainsi, l'entreprise sert de modèle pour administrer la vie sociale et politique, diffusant les processus de normalisation de la rationalité managériale au sein des organisations et, par répercussion, face à elles, lorsque les travailleurs deviennent usagers.

La fin progressive des normes collectives relatives à la durée du temps de travail pourrait laisser présager d'un élargissement des champs de possibilité et de liberté pour les acteurs. Cependant, la fin de l'hétéronomie ne laisse pas nécessairement la place à plus d'autonomie²⁰⁴ : elle peut également générer une hypernomie par multiplication de logiques individuelles devant l'effacement des normes collectives. Le temps reste celui de l'économie, mais les vécus multiples dissimulent plus encore ce phénomène d'hypernomie. La disponibilité permanente liée à la précarisation qui fait des chômeurs et intérimaires une armée de réserve mobilisable *quasi* systématiquement sous peine de radiation, et la sujétion des travailleurs à la flexibilité, ont conduit vers des mutations certaines de la vie quotidienne qui modifient l'imaginaire institué et ses symboles. En effet, plus encore qu'une hybridation des temps sociaux, ce que nous nommons le temps unidimensionnel, nous avons affaire à une saturation des temps sociaux.

Les incompatibilités grandissantes entre les exigences quotidiennes liées à l'accélération sociale et ses logiques individualisées d'aliénation au temps *du* travail génèrent chez les individus une soumission à flux tendu au temps *de* travail. Si auparavant il dominait en étendant la logique productive intrinsèque

²⁰³ *Ibid.*, p. 101.

²⁰⁴ Ronan LE COADIC, « L'autonomie, illusion ou projet de société ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2 novembre 2006, n° 121, n° 2, pp. 317-340.

au travail sur les autres temps sociaux, il domine maintenant par colonisation²⁰⁵. La différence réside dans la distinction que l'on peut faire entre discipline et contrôle²⁰⁶. Le temps unidimensionnel était régi, contrairement au temps discipliné, par des dispositifs de contrôle qui s'exprimaient à travers une ingénierie du besoin et une idéologie du confort dans la consommation. La discipline était intériorisée par la dissimulation des formes coercitives du capitalisme et leur travestissement notamment dans les loisirs. Le temps saturé, c'est-à-dire l'individualisation du rapport au temps entravant la synchronisation, laisse imaginer un étrange mélange entre contrôle et discipline : le capitalisme perd de plus en plus l'obligation de se dissimuler puisque l'éclatement des forces collectives au profit d'une individualisation permet aux capitalistes de remonter leur puissance sur les êtres²⁰⁷. C'est le retour d'une discipline qui ne rencontre que peu de résistance collective puisque chacun est occupé, selon la classe ou le genre, à lutter pour sa quotidienneté, ou pour sa survie – la vie quotidienne soumise aux impératifs économiques –, mais ne lutte plus pour la vie. La survie s'énonce au singulier, mais vivre se conjugue au pluriel.

Là où le travail rythmait directement le quotidien, le quotidien intervient aujourd'hui également dans les discussions sur le Droit du travail. En effet, la dysrythmie liée à l'individualisation des temps de travail a tendance à générer une demande sociale de maximisation des temps d'ouverture dans l'espace urbain dédiés aux services. Entre poussée libérale des gouvernants et contraintes temporelles pour les usagers, l'ouverture de la ville 24/7, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Crary cité précédemment, devient une nécessité. Ainsi, un rapport du CREDOC²⁰⁸ montre que si une part importante des français se dit

²⁰⁵ Henri Lefebvre parlait de la colonisation de la vie quotidienne. Nous définissons cette colonisation comme une force coercitive d'imposition d'un modèle culturel et « la domination politique de population à des fins d'exploitation (ou de mise en réserve) ». Cette définition empruntée partiellement au *Dictionnaire critique du marxisme* (voir en bibliographie) suppose donc une idéologie, et donc des tenants de cette idéologie.

²⁰⁶ Gilles DELEUZE, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », pp. 229-247.

²⁰⁷ Un des exemples désormais célèbre est celui de Warren Buffet qui se référait ironiquement à Marx et la lutte des classes sur CNN : « There's class warfare, all right but it's my class, the rich class, that's making war, and we're winning ». Source : New York Times (2006), *In class warfare, guess which class is winning* [en ligne] http://www.nytimes.com/2006/11/26/business/yourmoney/26every.html?_r=0, consulté le 15 mai 2014

²⁰⁸ Philippe MOATI & Laurent POUQUET, « L'ouverture des commerces le dimanche », *Cahier de recherche n°246*, Rapport du CREDOC, Novembre 2008.

favorable à l'ouverture des magasins le dimanche (une courte majorité), ils sont pour autant moins nombreux à être prêt à travailler ce jour :

« 36% des Français déclarent manquer de temps pour faire tout ce qu'ils ont à faire, mais ils ne sont que 28% à manquer de temps pour les achats. Les personnes qui ressentent une forte pression temporelle achètent, aujourd'hui déjà, davantage le dimanche et elles se prononcent très largement en faveur de la libéralisation de l'ouverture dominicale. L'ouverture dominicale est donc, pour une partie de la population, un élément de détente de la contrainte temporelle qui pèse sur la réalisation de leurs achats et, plus généralement, sur l'organisation de leur vie quotidienne.

[...] Seulement 39% des Français (actifs) seraient prêts à travailler régulièrement le dimanche. Si les actifs ayant déjà un emploi sont très majoritairement opposés à l'idée de travailler régulièrement le dimanche (64%), les étudiants (51%), les individus à la recherche d'un emploi ayant déjà travaillé (55,1%) et, plus encore, les individus à la recherche d'un premier emploi (61%) sont majoritairement disposés à travailler régulièrement le dimanche. 52% des personnes qui travaillent dans le commerce ne sont pas disposées à travailler régulièrement le dimanche.

43% des Français déclarent qu'ils seraient enclins à faire des achats le dimanche plutôt que le reste de la semaine si tous les magasins étaient ouverts le dimanche ».

Chose intéressante, d'après le même rapport, c'est parmi les inactifs, c'est-à-dire la part d'individus les plus désynchronisés des rythmes collectifs que l'inclination à voir les magasins ouverts le dimanche est la plus revendiquée.

La précarisation, au-delà d'entraver la réalisation du désir dans la consommation, participe d'une vie quotidienne dysrythmique, en ce sens qu'il paraît difficile pour les classes les plus défavorisées de vivre sur le *tempo-de-la-vie* battu en *prestissimo* par le néolibéralisme. Le temps saturé met donc en place une anomie temporelle : l'effacement dysrythmique des cadres temporels commun dans la vie quotidienne contre une injonction à la flexibilité, c'est-à-dire que le *capitalisme détemporalise d'un côté ce qu'il retemporalise de l'autre*, pour paraphraser Gilles Deleuze et Félix Guattari²⁰⁹. Enfin, devant l'effacement des cadres institutionnels régissant le rapport au temps de travail, la saturation produit un accroissement des rapports singuliers au quotidien, ce qui revient à dire que « l'acteur est de plus en plus libre de composer une vie quotidienne faite d'usages de plus en plus aliénés »²¹⁰...

²⁰⁹ Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

²¹⁰ Salvador JUAN, *Actionnalisme institutionnaliste*, *op. cit.*, p. 101.

Enfin, la relocalisation des négociations relatives au temps de travail, d'abord par secteur d'activités (accords de branches) puis depuis 2016 et la loi « travaille ! », atrophie aussi les résistances possible au sein de l'entreprise, chaque salarié pouvant négocier à son échelle sa situation, mais également l'échelle du secteur, chacun pouvant être touché différemment, et enfin à l'échelle intercatégorielle, les mutations du travail touchant différemment les différentes catégories de travailleurs. Ainsi, là où l'ensemble de la fonction publique, ou de la métallurgie, pouvait se retrouver quand un conflit touché un secteur d'activité ou une entreprise en particulier, aujourd'hui il apparaît difficile de faire front commun, tant les revendications se micro-localisent et les expériences se particularisent.

Devant ce tableau pessimiste d'une société hypernominique dominée par l'individualisme, l'atomisation et le déclin des formes collectives, se profile un paysage plus optimiste, un champ des possibles qu'il convient de défricher. L'hypernomie est un phénomène caractéristique de nos sociétés contemporaines reposant sur un excès de normalisation. Ce foisonnement des normes les conduit parfois à s'entrechoquer nécessitant des modes d'appropriation par les acteurs sous forme de tactiques de résistances quotidiennes. D'autre part, cette hypernomie (que nous rapprochons de la bureaucratisation néolibérale²¹¹) oblige à fléchir devant les normes à certains « moments » et à les transgresser à d'autres.

²¹¹ Béatrice HIBOU, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, La Découverte, 2012

Synthèse de la seconde partie

Nous avons montré dans cette seconde partie les évolutions socio-historique des rapports au temps à partir d'une lecture institutionnaliste en prenant compte, à chaque période déterminée, le travail et sa division, l'espace – en se focalisant progressivement sur l'urbain comme espace de condensation des activités humaines –, et l'État et ses institutions. Nous avons vu comment le rapport au temps a pu être orienté en relation avec ces autres déterminismes. Nous avons identifié trois grands types historique de temps social institué : le cyclique, l'unidimensionnel, le saturé. Ces catégories, poreuses en chacune de leurs époques, ne sont pas écrasées au passage de l'une à l'autre. Elles continuent leurs existences mutilées dans le présent, servent de support ou surexistent oppositionnellement.

L'objet de cette partie était d'identifier, dans une lecture de la domination, des éléments explicatifs pour analyser en première instance la fabrique du temps social institué. Si nous l'avons fait, en suivant Durkheim et Marx, c'est pour à contresens savoir ou chercher des éléments contre-institutionnels. Si nous nous accordons sur l'idée que l'espace, le travail et les institutions ont part liée au temps, nous devons chercher les contretemps là où ces dimensions apparaissent également.

En effet, ce que le camp des militants de l'économie oublie, c'est que le tout n'est pas égal à la somme des parties. Quand bien même l'individualisation des rapports au temps briserait, un moment, les solidarités, les communautés humaines ne peuvent tenir sans un minimum de liens sociaux. Et la radicalité de l'offensive néolibérale entamée depuis les années 1970s subit aujourd'hui sa contre-attaque. Des inquiétudes des gouvernants eu égard à l'augmentation du degré de conflictualité dans les rues depuis la COP 21 et la Loi Travail en 2016 jusqu'à l'affirmation « révolutionnaire » qui trouve de plus en plus d'écho, en passant par l'abondante littérature sur les communs et les communaux.

La partie suivant visera à étudier des groupes d'individus qui semblent instaurer une temporalité autre, tout en destituant le temps social institué. Depuis leur rapport au travail, à l'espace et à l'État, nous verrons en quoi la communauté qui vient se présente comme une sortie de la domination du temps institué.

**Troisième partie :
Lutter dans et contre
le temps social institué.**

« Ce qui vient au monde pour ne rien troubler
ne mérite ni égards ni patience. »

René Char

« Je pense à la chaleur que tisse la parole
autour de son noyau de rêve qu'on appelle nous. »

Tristan Tzara

Chapitre 7 : Enquêter en terrain critique de l'enquête. Éléments de terrain.

La conflictualité sociale a-t-elle changé ? C'est une question qui supporte de lourds débats sociologiques opposant principalement les courants marxistes, les défenseurs de la théorie des nouveaux mouvements sociaux, et les post-modernistes. Nous avons tenté dans la deuxième partie une approche sociohistorique de l'institution du temps social afin de l'appréhender comme moment de l'aliénation capitaliste. Dans cet exposé, si nous avons assumé une lecture empreinte de marxisme, ce fut essentiellement pour d'une part présenter les points de bifurcation, les discontinuités, tout en assumant la production d'un récit continuiste pour soutenir la problématique contemporaine du temps social (sa saturation) et d'interroger son intégration au corpus théorique et stratégique des révolutionnaires contemporains.

Ce chapitre vise quant à lui à exposer la particularité de la population à laquelle nous allons nous intéresser mais également de préciser les techniques d'enquête que nous avons été contraint d'employer. En effet, nous verrons que cette catégorie particulière nous intéresse à la fois comme négation de l'institué, mais également comme positivité affirmative d'un « contre-monde » interrogeant radicalement dans le discours, dans les types d'intervention et dans les formes de vies, les questions de l'espace et du temps social. Après avoir décrit cette population et après avoir fait état des contraintes empiriques, nous essaierons d'expliquer pourquoi il fut plus intéressant du point de vue de son positionnement dans l'espace des mouvements sociaux¹ de l'interroger non pas en fonction du mode d'organisation, mais plutôt depuis cette dialectique négation/affirmation permettant de cerner en quoi elle se pose en butte à

¹ Lilian MATHIEU, *L'espace des mouvements sociaux*, *op. cit.*

l'institué et affirme une positivité originale depuis une expérience critique de la vie quotidienne.

7.1 Des enquêtés « trop communistes pour les anarchistes, trop anarchistes pour les communistes »

Reposant sur trois métropoles de l'Ouest, à savoir Caen, Rennes et Nantes, nous avons cherché à étudier les enjeux temporels dans la dimension stratégique de l'action collective telle qu'elle est portée par des acteurs inscrits dans une trajectoire révolutionnaire. Pourquoi ? Parce qu'il nous semblait intéressant, afin de polariser l'objet « temps social » et après avoir retracé l'histoire de son institution, d'établir un point de vue antagoniste qui ne soit pas « mollement » en opposition mais qui s'y affronte frontalement d'une part, et tient à distance cette institution d'autre part. Au départ, nous comptions pourtant tenter de voir au sein du monde du travail s'il existait des formes d'appropriation du temps permettant l'établissement d'une analyse sociologique du temps instituant, mais une série de positionnements discursifs ou pratiques dans le champ des mouvements sociaux, que nous dirons, nous a conduit à changer de cap.

Le choix des espaces étudiés renvoie à la fois à des contraintes liées aux conditions matérielles de la recherche, mais également à des conjonctures et des faits qui nous semblaient intéressants, au-delà du versant analytique de l'enquête sociologique, pour développer des pistes stratégiques depuis le regard du sociologue interrogeant le phénomène étudié. En effet, se focaliser sur ces trois villes de l'Ouest fut une façon de produire des terrains de recherche assez analogues historiquement et géographiquement qui, par l'absence de contrat doctoral, furent matériellement plus aisés à enquêter. Ensuite, des conjonctures liées à la fois à la trajectoire du chercheur² et à l'implication dans la contestation ont permis de rencontrer des intermédiaires et de faciliter le dialogue en vue de fixer les conditions d'enquête. Si les espaces choisis sont difficilement

² Le séminaire Pratiques et Pensées de l'Émancipation, que nous organisons à la MRSJH de Caen, fut intéressant à ce propos pour rencontrer collègues et acteurs et actrices de la contestation.

comparables du point de vue de l'urbanisme, de la démographie ou de la stratification sociale, ils sont qualitativement intéressants en ce que, depuis 2006 une inversion s'est opérée dans l'intensité de la conflictualité sociale. La séquence 2006-2009 (CPE-LRU) fut marquée par une compétition amicale entre les assemblées issues des universités entre Rennes et Caen, là où les forces nantaises semblaient peiner à atteindre la hauteur de leurs objectifs. La séquence 2010-2014 (Retraites-Rémi Fraisse) réveilla la ville de la Duchesse Anne, et Rennes, sa cousine, continua sur sa lancée — quand la ville de Guillaume, elle, semblait perdre en détermination. La proximité de la ZAD de Notre-Dame-Des-Landes et la migration d'autonomes de toute la France ont, il faut le dire, participé à augmenter la conflictualité à Nantes. La séquence qui suit, 2015-2017 (État d'Urgence – Loi « Travail ! ») fut la consécration nantaise quand la répression frappa violemment les deux autres villes, sanctionnant fortement à Rennes, muselant par intimidation à Caen. Que l'on songe à titre d'exemple à l'interdiction d'accès au centre-ville des manifestations rennaises ou à l'envoi de chiens sur des lycéens à Caen pendant le mouvement de 2016. Ces trois espaces sont en cela intéressants puisque les réalités locales et leurs spécificités sociologiques et historiques conduisent les groupes étudiés, bien que partageant un cadre théorique commun, à opter pour des stratégies différentes.

Constitués de groupes très soudés, quasi imperméables, les conditions de possibilité de l'enquête sociologique y sont rendues difficiles par la méfiance de ces acteurs à l'égard du « socioflic » comme le rappelle Isabelle Sommier³. Cette méfiance se fonde d'une part sur une critique de la sociologie comme science de l'ordre : « il faut faire la guerre à la sociologie », a-t-on pu entendre à la sortie d'une conférence en septembre 2017 à Paris où se réunissaient quelques éléments de la constellation autonome. La sociologie évoque ainsi, par rapport aux acteurs, un travail de catégorisations identitaires et performatives, ou encore une œuvre de réduction de l'individuation aux déterminismes structurels. Mais cette méfiance repose d'autre part sur une discrétion nécessaire relative à la répression et à la surveillance des services du renseignement : ainsi, certains ont pu vivre, comme dans un film policier, la surveillance de leur logement depuis

³ « Le groupe de Tarnac, des " intellos " de l'ultra-gauche », *La Croix*, 16/03/2018 p.

un appartement voisin. Loin d'être paranoïaques, ils sont au contraire très au fait des fonctionnements des services de police et de leurs habitudes et savent, notamment, que les enquêtes sociologiques les intéressent au plus haut point⁴, de même que la prose philosophique indigène⁵. Ainsi, l'enquête descriptive, monographique, ou la forme classique de la restitution d'entretien avec *verbatim* anonymisés (pseudonyme, ville d'origine et âge) sont autant d'éléments préjudiciables à ce milieu que la position du sociologue empêche de révéler, au risque de perdre sa casquette de chercheur au profit du képi de policier.

Mais avant d'expliquer le protocole d'enquête et les techniques mobilisées, il faut préciser quelques éléments justifiant l'acceptation de ce travail par ce terrain hostile aux sociologues. D'abord, nous n'avons pas cherché à y entrer, nous y avons plutôt été admis. Non comme chercheur, ou pas uniquement, mais comme individu partageant des analyses, des lectures, des gestes depuis lesquelles des sympathies se sont nouées. Ces groupes ont en effet la caractéristique d'être des lecteurs avertis de philosophie politique, bien que les trajectoires sociales ne puissent être réduites à un idéal-type du chômeur ou de la chômeuse d'extraction de classe moyenne ayant eu accès aux études supérieures. Mais les formes-de-vie et les temps qu'ils libèrent leur dégagent un accès à l'autoformation. Partageant donc des lectures, c'est en « ami » que nous avons été amené à présenter l'enquête. Et donc, en confiance. Mais cette confiance, si elle fut posée comme préalable, fut aussi négociée par un engagement de notre part. C'est pourquoi, pour que notre « fonction » ne nous conduise pas à rompre cette relation, nous avons proposé des garde-fous permettant de produire des techniques d'enquêtes susceptibles de minimiser l'acquisition de matériau portant sur le mode d'organisation, les trajectoires biographiques ou les données socio-biographiques qui intéressent la Police et les journalistes desquels ces acteurs se tiennent à l'écart.

⁴ Voir à ce propos l'article d'analyse du projet de recherche soutenu par l'ANR « VIORAMIL » sur la radicalisation militante publié par le média autonome Lundi.am : ANONYME, « VIORAMIL », *Lundi Matin*, 31/10/2017 p.

⁵ Le rôle d'Alain Bauer dans la fabrication de l'Autonome comme ennemi intérieur est en ce point éclairant, l'achat et la distribution à de hauts fonctionnaires de plusieurs dizaines d'exemplaires de *L'Insurrection qui vient* témoignant d'une curiosité scientifique des garants de l'ordre.

La population que nous avons étudiée est une population particulière. Si nous en tirons des traits généraux permettant de relier ces acteurs et actrices d'une ville à l'autre depuis des analyses partagées, des spécificités demeurent donc et des désaccords se manifestent. Inscrits dans la tradition de l'autonomie, les acteurs et actrices interrogés ne sont membres d'aucune organisation à proprement parler mais *s'organisent* dans leur ville et, parfois, entre ces villes. Il ne s'agit donc pas de l'étude d'un Parti au sens d'une organisation mais d'une constellation d'individus qui *font Parti*. « Trop communiste pour les anarchistes, trop anarchistes pour les communistes », disait l'un d'entre eux, ces acteurs et actrices refusent d'appartenir à une catégorie classificatoire des sciences politiques et se reconnaissent davantage dans l'héritage de ce que put être l'autonomie italienne comme ère politique où la conflictualité se jouait à la fois sur le mode de l'opposition ouverte aux institutions, par une effervescence contre-culturelle et par la libération d'espaces. Souvent critiqués par les anarchistes traditionnels pour un manque de radicalité lié à une ouverture ponctuelle à la composition avec des syndicalistes locaux, ils sont ciblés par les syndicalistes et les partis d'extrême-gauche comme trop radicaux. Et de chaque côté on leur reproche un mode d'organisation affinitaire qui se justifie par une lecture du fait politique comme conditionné par les affects et une critique des formes partis et syndicats — partagée avec les anarchistes — mais également de l'assemblée (à laquelle ils ont recours tout en luttant contre la décision à la majorité) qui tendrait à homogénéiser et réduire la politique à de la procédure.

Le groupe affinitaire :

« est généralement composé d'une demi-douzaine à quelques dizaines de membres. L'affinité entre les membres s'explique par les liens qui les unissent — ce sont des amis, des camarades d'étude, de travail ou de groupes politiques — et ils ont en partage une sensibilité à l'égard du type d'actions qu'ils entendent mener, de la façon de les mener ainsi que des modalités d'interaction sociopolitique qu'ils désirent établir et maintenir entre eux. Les réunions au sein des groupes d'affinité fonctionnent sur le mode de la démocratie directe, mais la recherche du consensus y est privilégiée et le recours au vote plutôt rare »⁶.

Cette forme d'organisation collective rend difficile l'identification sociologique au sein de l'espace local. En effet, il ne s'agit pas, à partir de

⁶ Francis DUPUIS-DÉRI, « Black Blocs : bas les masques », *Mouvements*, 2003, vol. no25, n° 1, pp. 74-80.

catégories de politiste, d'étudier « les anarchistes », « les communistes », « les anarcho-syndicalistes » ou on ne sait quels « autonomes », mais de suivre un groupe d'amis s'organisant dans un espace constellé d'autres groupes avec lesquels il peut y avoir des points de rencontre, des mises en commun ou des gestes partagés. Si certains se qualifient de « groupe », d'autres privilégieront le terme de « bande » qui connut un certain succès à partir de 2006⁷. La question de l'amitié est effectivement centrale. Au-delà du rapport de confiance, c'est une philosophie politique qui s'élabore dont la principale influence se situe dans les écrits de Tiqqun et du Comité Invisible⁸ :

On nous a fait à une idée neutre de l'amitié, comme pure affection sans conséquence. Mais toute affinité est affinité dans une commune vérité. Toute rencontre est rencontre dans une commune affirmation, fût-ce celle de la destruction. On ne se lie pas innocemment dans une époque où tenir à quelque chose et n'en pas démordre conduit régulièrement au chômage, où il faut mentir pour travailler, et travailler, ensuite, pour conserver les moyens du mensonge⁹.

L'amitié est ainsi vue depuis le contexte de son énonciation : une situation socio-politique déterminante en affect. Mais plus encore, l'amitié est lue en termes spinozistes comme une condition d'augmentation de la puissance d'agir : « L'ami est celui à qui me lie une élection, une entente, une décision telle que l'accroissement de sa puissance comporte aussi l'accroissement de la

⁷ MAUVAISE TROUPE, « CPE, le temps des bandes. Rennes 2006 », in *Constellations: trajectoires révolutionnaires du jeune XXIe siècle*, n.c, L'éclat, 2014, pp. 258-282.

⁸ Bien que ces écrits puissent être vivement critiqués, ils constituent, par leur qualité conceptuelle et leur diffusion un socle théorique transversal aux générations qui traversent les séquences abordées. Au sein du milieu révolutionnaire, la catégorie « appelliste », qui renvoie à l'ouvrage *L'appel*, non signé mais préalable à *L'insurrection qui vient*, désigne ceux qui se situeraient dans cette trajectoire ou se reconnaîtraient dans les thèses du Comité Invisible. Néanmoins, au-delà des fantasmes, on se rend compte que le corpus théorique des acteurs de ces milieux est largement plus large et s'apparente à un bricolage. Nous refuserons donc d'utiliser cette terminologie qui n'a en réalité que peu de validité empirique. Preuve en est, la façon dont, dans les dénigrements mutuels qui s'observent dans le milieu révolutionnaire, et devant l'anonymat des auteurs, nous avons pu voir des membres du collectif Mauvaise Troupe se trouver affublé de cette catégorie ; ou encore, nous-mêmes, par notre recours au marxisme, avons pu être qualifié d'appelliste par des anarchistes là où le Comité Invisible se distancie largement du marxisme (critique de la totalité, de la lutte des classes, de l'organisation traditionnelle, etc.). Ce qui est en réalité reproché, c'est le défaut d'identité, le fait de refuser de s'inscrire dans des catégories issues du XIXe siècle, et, par ailleurs, le fait de ne pas vouloir poser la question « post-révolutionnaire ». Au nom de l'idée qu'il ne leur appartient pas d'en décider, ces auteurs se voient suspecter d'avoir un plan de prise de pouvoir à la manière des bolcheviks. Paradoxe intéressant, ceux qui se reconnaissent dans l'anarchisme semble vouloir énoncer théoriquement des bases préalables à l'action, là où cette tendance paraît privilégier, dans un étroit lien à la tradition pragmatiste, l'énonciation théorique depuis l'expérience.

⁹ COMITÉ INVISIBLE, *L'insurrection qui vient*, Paris, la Fabrique, 2007, p. 86-87.

mienne »¹⁰. Aussi, cette idée contient son inverse. Si l'ami est ce qui accroît sa puissance et la mienne, les adversaires pourront être identifiés en ce qu'ils affaiblissent ces puissances : « L'ennemi est, de manière symétrique, celui à qui me lie une élection, une mésentente telle que l'accroissement de ma puissance exige que je l'affronte, que j'entame ses forces »¹¹.

Loin d'un marxisme froid qui a marqué de son influence le mouvement révolutionnaire, cette théorie modèle un rapport à la lutte (désignation de l'ennemi) depuis non seulement des formes objectivées (rapports de domination) mais également depuis une sensibilité qui peut alors intervenir ouvertement dans les modalités d'organisation (relations de pouvoir) et dans la mise en action (insurrection). Cette désignation de l'ennemi comme celui qui affaiblit ma puissance d'agir et, dans la lecture spinoziste, celles de ceux qui me sont liés, conduit à déterminer l'ennemi à différentes échelles. Cette lecture bouleverse donc également la question de l'organisation qui n'est plus vue comme une structure d'alliances objectives mais comme une structure passionnelle et transindividuelle, et dont les cibles peuvent se mouvoir d'un plan local au plan général. C'est pourquoi cette catégorie de l'ennemi, catégorie de philosophie politique, se situe sur un autre plan que celle d'adversaire habituellement utilisée par les sociologues. À la fois elle l'englobe et s'en distingue et, avec elle, entraîne également celle d'allié. En partant de l'idée de l'amitié, ce ne sont plus uniquement les intérêts divergents qui conditionnent l'adversité et l'alliance, mais les relations et les échelles. Ceci permet d'éviter le piège habituel auquel sont renvoyés les acteurs contestataires lors de leurs actions : que ce soit des usagers qui houspillent des grévistes en leur disant d'aller embêter l'Élysée plutôt qu'eux, au chef d'un établissement public qui renvoie la responsabilité des gels de postes au rectorat ou au ministère. C'est en situation que l'ennemi se dessine. En fonction de l'échelle d'une lutte, les amis et les ennemis peuvent être amenés à changer.

De cela, découle nécessairement une incompatibilité entre cette représentation de l'organisation et celle de la politique et du syndicalisme traditionnels. Pragmatiste, cette lecture si elle suppose un ensemble d'évidences

¹⁰ TIQQUN, *Contributions à la guerre en cours*, Paris, Fabrique, 2009, p. 29.

¹¹ *Ibid.*

partagées pose la communauté d'affects et d'actions avant les dogmes. Si les courants libertaires ont été marqués du sceau de l'anarcho-syndicalisme et du syndicalisme révolutionnaire, la critique du syndicalisme marque toujours autant les luttes. De la prise de tête du cortège et ses altercations avec la CGT en 2006 par les assemblées générales contre le CPE au cortège de tête parisien de 2016, l'espace de la manifestation est le produit des conflits. Néanmoins, si un antisyndicalisme fut globalement porté durant la séquence 2006-2009, le mouvement des retraites et les rencontres sur les piquets va produire un geste de composition dont nous parlerons. Par ailleurs, la forme même de l'organisation syndicale comme structure bureaucratisée continue d'appeler la critique. Ce qui a changé dans le discours, c'est davantage une lecture moins « monolithique » et moins identitaire de l'organisation où le *chasublé* n'est plus vu comme inféodé à sa centrale, comme un maillon indéfectible de la machine cogestionnaire, mais, potentiellement, comme un complice à se découvrir. L'organisation ne vise alors pas l'adhésion *au parti*, mais la contagion *du parti*.

« S'organiser n'a jamais voulu dire s'affilier à la même organisation. S'organiser, c'est agir d'après une perception commune, à quelque niveau que ce soit. Or ce qui fait défaut à la situation, ce n'est pas la "colère des gens" ou la disette, ce n'est pas la bonne volonté des militants ni la diffusion de la conscience critique, ni même la multiplication du geste anarchiste. Ce qui nous manque, c'est une perception partagée de la situation »¹².

Pour autant, la forme même de l'organisation partidulaire ou syndicale est attaquée en ce qu'elle capturerait la capacité de l'individu à décider en soumettant l'individualité à la structure. Afin d'être clair, il ne s'agit pas de proposer un individualisme anarchiste, mais de considérer, dans une grammaire foucauldienne¹³ des relations de pouvoir, la liberté comme éthique du souci de soi¹⁴, autrement dit la capacité de l'individu à décider lui-même. Ce « lui-même », qui n'aurait pas vraiment de sens en socioanthropologie, n'est pas à considérer comme l'essence pure de l'être humain, mais comme le produit d'une relation :

¹² COMITÉ INVISIBLE, *A nos amis*, Paris, La Fabrique éd., 2014, p. 17.

¹³ Si Foucault a grandement influencé l'autonomie politique, notamment l'autonomie italienne, sa définition du pouvoir comme relations est souvent interprétée comme post-moderniste par les anarchistes pour qui le pouvoir peut et doit être abattu.

¹⁴ Michel FOUCAULT, *Dits et écrits : 1980-1988. IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 708-729.

Une relation n'est possible que parce que les limites des individus ne sont pas tracées une fois pour toutes — qu'elles ne se confondent aucunement, par exemple, avec les contours de notre enveloppe corporelle. Elle offre toujours la possibilité d'un débordement commun, mutuel, des limites de notre individualité. [...] Une relation de ce type, c'est toujours la transformation réciproque de plusieurs êtres — qui rend possible l'élargissement de l'expérience sensible ou l'amplification de la compréhension mutuelle. Si une telle transformation peut avoir lieu, alors elle nous empêche de valider la supposée séparation entre individu et communauté. Si cette opposition n'est pas tenable, ce n'est pas dans la mesure où n'existeraient que des individus, et où toute communauté ne serait que pure chimère, un fantôme des individus eux-mêmes. Ce n'est pas non plus, à l'inverse, parce que l'individu lui-même serait une fiction, un simple rouage de la communauté. C'est parce que l'essentiel se joue *entre* les êtres¹⁵.

Cette conception de l'organisation — que l'on pourrait rapprocher d'un certain pragmatisme voire dans une moindre mesure d'un interactionnisme — redéfinit donc également les moyens de l'aborder au regard des méthodes d'analyses sociologiques. En effet se posent plusieurs options en termes d'inscriptions dans les approches de la discipline. La récurrence de la question de l'organisation appellerait classiquement à s'inscrire dans une sociologie des organisations. Cependant, la particularité de cette conception et le contrat éthique qui nous lie aux enquêtés rendent impossible l'usage des dispositifs d'enquêtes monographiques ou descriptifs sur les modalités de fonctionnement collectif. En même temps, l'intervention dans les mouvements sociaux pourrait conduire à aborder ce terrain comme partie prenante de l'espace des mouvements sociaux. Et il est clair, dans le cadre de leur intervention, que ces acteurs revêtent à la fois les traits des « challengers » dont parle Charles Tilly tant ils interviennent comme force perturbatrice dans les mouvements sociaux, mais se prêteraient également à son second modèle d'analyse de la mobilisation (structure interne et relations avec les autres structures)¹⁶. Néanmoins, ces acteurs ont une structure d'organisation souple qui se resserre et s'élargit en fonction des contextes et, par ailleurs, s'ils interviennent politiquement dans le cadre des mouvements sociaux, ils considèrent leurs pratiques quotidiennes comme une intervention sur un autre *plan*. Enfin, on pourrait étudier ce rapport entre organisation, action collective et vie quotidienne sous l'angle d'une sociologie du militantisme. Mais on se rendra rapidement compte que cette

¹⁵ COLLECTIF POUR L'INTERVENTION, *Communisme : un manifeste*, Caen, Nous, 2012, p. 34-35.

¹⁶ Charles TILLY, *From mobilization to revolution*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1978.

sociologie serait hors-sol tant il s'agirait alors d'étudier ex nihilo des groupes d'individus se défendant d'être « militants », non par souci de distinction, mais par une conception révolutionnaire de la vie quotidienne et des relations humaines qui entre en butte à cette définition sociologique. On constate alors une homologie structurale entre la conception de l'organisation et celle de la vie quotidienne qui constitue la base depuis laquelle s'élabore l'intervention politique, c'est-à-dire leur « être-en-commun »¹⁷.

7.2 Ne pas se laisser enfermer dans les cases

Jour 1 :

Le sociologue : Sinon, ce serait cool de trouver un peu de temps pour faire l'entretien.

Le révolutionnaire : Ah, oui, t'inquiètes, t'es là pour la semaine non ? On trouvera bien un moment.

Jour 2 :

Le sociologue : Le programme est bien chargé aujourd'hui, ça va être juste pour l'entretien non ?

Le révolutionnaire : oui, là c'est chaud on n'aura pas le temps.

Jour 3 :

Le sociologue : hésite pas à me dire dès qu'il y a un moment...

Le révolutionnaire : pourquoi ? ah oui, ta thèse ! oui t'inquiète.

Jour 4 :

Le révolutionnaire : T'as kiffé la manif' gros ?

Le sociologue : c'est vénér' le dispositif policier, wow. En même temps de votre côté c'était costaud aussi !

Le révolutionnaire : bah ouais, c'est comme ça à Nantes. Bon vas-y désolé mais pour ta thèse là c'est mort on va plutôt boire des coups viens !

Ce récit est reproductible à l'ensemble des premiers passages à Nantes et Rennes. Lorsque la répression n'empêchait pas directement l'enquête (interdiction de séjour, bracelet électronique, assignations à résidence), les situations dans lesquels s'inscrivent ces acteurs déterminent un emploi du temps de la recherche particulièrement instable qui appelle à des adaptations. Ces aléas du terrain, s'ils peuvent faire sourire, sont particulièrement éprouvants dans le cadre de la thèse tant on a parfois l'impression de courir après des données exploitables. Mais le plus difficile ne fut pas nécessairement ces anecdotes de l'anthropologie que l'on sait désormais classiques. Les méfiances vis-à-vis du

¹⁷ Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution du XXI^e siècle.*, Paris, La Découverte Éditions, 2014.

travail du sociologue furent, au regard des enjeux pour ces acteurs, rapidement dépassées avec toute la mesure de restriction des « choses dites » que cela comporte. L'autre problème ne fut pas tant l'enquête que la question de sa destination. À plusieurs reprises notre présence fut ironisée publiquement « c'est bon, fait pas ton sociologue » ou « fais gaffe quand même il fait une enquête sur nous » et les rires qui s'en suivaient. Ces façons de remettre le chercheur à sa place témoignaient, à Nantes, davantage d'une sympathie et d'une inclusion paradoxales dans le groupe. La transparence de notre identité de chercheur favorisait les discussions en *off*, les blagues facilitaient la présence et nous permettaient également de nous sentir à notre place. Ce fut une autre histoire à Rennes où l'acceptation fut plus délicate. Non qu'ils se soient montrés récalcitrants à l'enquête en tant que telle ou qu'il y ait eu défaut de confiance, mais davantage depuis un rapport à l'institution et à la pratique de la recherche en mettant davantage de distance lorsque des sujets relatifs à notre travail étaient abordés. Enfin, pour ce qui est du groupe caennais, la question s'est posée différemment. Lié à ce groupe par un ancrage dans le paysage militant local, lié également avec certains par des amitiés qui dépassent les questions d'engagement, le groupe caennais permit de servir de contrepied réflexif aux observations menées à Rennes et à Nantes. Mais notre rencontre et les allers-retours entre Rennes et Nantes a également motivé – parmi d'autres éléments liés aux conjonctures ou aux amitiés de protagonistes caennais avec des rennais – le groupe caennais à se déplacer à plusieurs reprises et à participer à des discussions qui ont transformé ce terrain et rendu plus poreuses les frontières entre les groupes. Si au début nous avons abordé cela comme une entrave à la production de ce terrain, ces échanges ont en réalité permis de tirer des éléments d'un discours plus général et d'une communauté d'énonciation favorisant la garantie d'anonymat. Sans pour autant produire un espace commun d'observation — car il faudra dire deux mots sur les rivalités mimétiques non entre les groupes mais entre les villes —, ces rencontres ont permis de préciser des communautés d'analyses et d'intentions aux trois groupes observés.

Ces rapports (différents d'une ville à l'autre) à la recherche d'une part, aux contours de l'organisation d'autre part, ont donc structuré notre approche en permanence dans la recherche de l'être-en-commun de ces groupes. Les différences, que nous allons exposer, nous ont amenés, depuis les représentations

et les pratiques indigènes, à délimiter une approche qui puise dans la sociologie de l'action collective, dans la sociologie des mouvements sociaux, mais également dans l'anthropologie de la communauté entendue comme l'observation «des multiples activités concrètes que les communautés de pratiques doivent assumer pour espérer faire vivre le commun auquel elles aspirent »¹⁸ comme espace-temps critique de la vie quotidienne.

Mais avant cela il faut donner quelques éléments factuels. Plutôt que de donner formellement des tranches d'âges, nous partirons plutôt de l'entrée des acteurs dans leur processus de socialisation politique. Si le groupe de Caen est fracturé entre une génération socialisée aux mouvements sociaux entre 2003 et 2006 et une autre davantage durant le mouvement de 2016. Le groupe de Rennes est plus âgé et correspond à une génération formée entre 2003 et 2006 principalement qui n'a pas vraiment connu de renouvellement générationnel. Le groupe nantais quant à lui se compose d'individus socialisés aux mouvements de 2006 à 2009 d'un côté, et d'une grande partie arrivée en 2016. Si ces détails sont importants, c'est qu'ils expliquent également les rivalités mimétiques entre les villes, les pratiques différenciées, ce qui renforce, croyons-nous, l'importance à accorder au commun qui se dessine entre ces trois groupes au-delà de ces spécificités.

Ces socialisations en contexte différents vont avoir un rôle sur la structuration des groupes, leurs moyens d'intervention, leurs formes de vie et leurs inscriptions dans l'histoire des luttes. En effet, si dans le cas des Rennais ayant une expérience commune plus longitudinale on observe un groupe très soudé jusque dans le déploiement du quotidien (habitat, consommation organisée, répartition des revenus, etc.) avec un *leadership* peu discernable, on aura pu observer à Caen et Nantes des fractures entre celles et ceux qui ont connu les mouvements antérieurs à celui de 2016 faisant apparaître des figures de leaders. À l'inverse, le renouvellement générationnel est porteur d'une conflictualité interne semblant dynamiser davantage les groupes de Nantes et Caen entravant l'autorité du *leadership* quand à Rennes, les acteurs tiennent un discours autocritique sur la difficulté à agréger de nouvelles têtes. Par ailleurs, à l'efficacité du groupe soudé s'oppose une créativité inhérente à une jeunesse qui

¹⁸ Pascal NICOLAS-LE STRAT, *Le travail du commun*, op. cit., p. 17-18.

tient à essayer des formes que les plus anciens tiennent pour avoir été expérimentées dans l'échec. Cette créativité et l'effervescence qui tiennent à l'agrégation de la jeunesse que reconnaissent les acteurs de Caen et Nantes donnent un sentiment de force qui conduit à des rivalités que nous dirons « victimaires » (concurrence à la répression) et « offensives » (compétition dans le coup d'éclat)¹⁹. Ces rivalités peuvent aussi être temporalisées : par exemple, nous avons assisté à des échanges entre Caennais et Nantais où la conflictualité nantaise était promue par ces derniers et où les Caennais rappelaient les mouvements sociaux de la période 2006-2010 comme plus importants (du point de vue de la conflictualité assumée par les manifestants) à Caen et Rennes. Pour les nantais ainsi, leur ville n'est pas que la capitale des ducs de Bretagne, mais la capitale de la Révolution entrain de se faire, exprimant comme un désir de centralité dans le combat révolutionnaire. Et ceci tient peut-être à quelques éléments sociographiques. On peut lire des origines géographiques diversifiées dans le groupe rennais et caennais. Ceci peut expliquer une certaine inclinaison à la circulation, même si le statut de Rennes comme « siège de l'autonomie » dans les années 2000 semble avoir enraciné les membres du groupe pourtant originaire d'autres villes. À l'inverse, les Nantais sont pour la plupart originaires de Nantes ou en tout cas de Bretagne et conservent un éthos régional assez fort. Celui-ci ne se fonde pas sur le folklore breton mais bien plus sur l'histoire populaire d'une Bretagne présentée comme terre de résistance et de la ville de Nantes comme capitale de l'agitation ouvrière, tout cela rappelait à coup de citation de Baudelaire, Breton ou Gracq. Cette socialisation particulière semble territorialiser davantage les luttes du groupe nantais et expliquer la dominance d'une temporalité locale assez importante là où les deux autres groupes semblent tenter de « faire bouger » leurs villes sur des énoncés plus généraux. La proximité de la ZAD joue également énormément sur ces représentations. Ce décalage explique pensons-nous la difficulté du groupe nantais à se sentir faire partie d'un tout quand les deux autres groupes cherchent à s'extraire du contexte local pour dépasser leur isolement et nouer des liens avec d'autres villes.

¹⁹ Entre l'ouverture du squat du Château du Tertre à Nantes et du squat du Marais à Caen par exemple.

Nous avons également pu observer, à Rennes, une certaine parité au sein du groupe et une distribution de la parole et des tâches plus égalitaire qu'ailleurs. À Nantes, au début de l'enquête, nous avons été surpris par le nombre de femmes qui dominait le nombre d'hommes. Mais leur jeune âge semblait garantir la légitimité de la parole à quatre hommes principalement et une femme en particulier qui fut rejointe au cours de l'enquête par une de ses camarades partie de Nantes pour un an, ce qui allait redistribuer les cartes. Si à Rennes le cadre d'interprétation féministe est peu mobilisé théoriquement, il faut noter l'aisance des femmes à prendre la parole dans la pratique. Les groupes de Caen et Nantes quant à eux semblent être davantage « en lutte dans la lutte »²⁰ et les femmes du groupe rappellent assez souvent les écarts en termes de place prise dans le groupe. Si les rapports d'âges accentuent ces rapports genrés, c'est aussi que dans le groupe caennais ils témoignent d'un haut niveau de diplôme en sciences humaines chez les hommes que les femmes, plus jeunes, n'ont pas atteint, et il en est de même à Nantes.

Si ces groupes sont difficilement quantifiables, c'est que la structure de l'organisation est peu délimitable. Leur structuration dépend largement des contingences et laisse place à l'auto-détermination des priorités. Ainsi, dans le cadre d'un mouvement social traditionnel, certains seront plus présents quand la création d'un local ou la réalisation d'une cantine sur la ZAD en appellera plutôt d'autres. On ne peut donc clairement parler d'organisation au sens sociologique. Mais on a plutôt affaire à des individus qui s'organisent comme nous le notions préalablement. Étant rendu difficile de lister les individualités composant les groupes, nous avons donc privilégié une entrée par les énoncés théoriques, les gestes et les orientations qui témoignent d'une construction sociale de la réalité partagée depuis le monde vécu²¹, c'est-à-dire d'une socialisation sujette à l'auto-affectation permanente par les individus et la constellation des expériences externes auxquelles ils se trouvent liés.

²⁰ Xavier DUNEZAT, *Chômage et action collective : luttes dans la lutte : mouvements de chômeurs et chômeuses de 1997-1998 en Bretagne et rapports sociaux de sexe*, Versailles-St Quentin en Yvelines, 2004.

²¹ Peter Ludwig BERGER et Thomas LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, traduit par Pierre TAMINIAUX, Paris, France, Méridiens Klincksieck : Masson, 1996.

De la même manière qu'il fut impossible de catégoriser ces individus, il nous fut donc difficile de nous laisser enfermer dans une sociologie (sociologie des mouvements sociaux, sociologie du militantisme, etc.). Nous avons donc dû explorer une sociologie « situationnelle », s'ajustant aux temporalités des groupes, oscillant entre des discussions plus biographiques pour saisir l'ADN de ces socialisations ou s'attachant à observer les modes d'organisation de l'action collective ou encore les formes de vies. Il nous fallut également pour saisir la particularité de ces groupes les confronter à leur négativité : l'ordre social, bien sûr, mais également ce qui les distingue des autres tendances de l'espace des mouvements sociaux — tout en refusant de nous concentrer uniquement sur la dimension négative qui constituerait une négation de la force de ces groupes : leur sentiment de légitimité à affirmer une positivité.

Nous sommes en effet partis des critiques théoriques et pratiques des acteurs²² pour rejoindre un pragmatisme critique qui les confronte à l'analyse préalable des formes de domination relatives au temps social²³. Pour enquêter, nous avons donc proposé d'organiser des entretiens collectifs. D'une part, car il s'agit de la forme indigène d'élaboration d'une pensée et des actions. D'autre part, cela permettait, lors de la restitution, d'éviter de personnaliser le propos et, même pour le chercheur, de retrouver des données déjà anonymiser. Ces entretiens, longs, nous en avons programmé trois par villes. Mais si les deux premiers furent intéressants, le « micro du sociologue » représentait un biais : bien que ces acteurs et actrices soient en mesure de contrôler leur discours et de ne rien divulguer de compromettant, la conversation devenait moins fluide. Rapidement, c'est en *off* que les discussions devenaient plus pertinentes. Nous avons donc fait plusieurs séjours réguliers²⁴, de deux jours consécutifs jusqu'à une semaine pleine, à suivre ces acteurs, à discuter depuis leur quotidien et à observer leurs pratiques. À cela s'est ajoutée une présence lors des moments publics, où la médiation même de la forme « présentation-débat » ou concert faisait oublier la médiation du « micro du sociologue » qui captait le son de présentation et des échanges. Une attention a également été portée aux espaces

²² Luc BOLTANSKI, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, op. cit.

²³ Irène PEREIRA, *Le pragmatisme critique : Action collective et rapports sociaux*, Paris, France, l'Harmattan, 2016.

²⁴ Au total trente-cinq jours accumulés à Nantes et vingt-deux à Rennes en trois ans, auxquelles s'ajoutent une insertion quasi-quotidienne à Caen.

dans lesquels ces entretiens informels ou formels ont eu lieu, que ce soit sur le lieu de travail, d'organisation, de fête mais également en ville ou en milieu rural. Car on a pu voir que l'espace intervenait comme exemple, comme ancrage aux récits. Et en retour, l'espace permit de tirer des fils, de raccrocher à des anecdotes et de donner une profondeur au passé. Par ailleurs, nous avons également pu nous voir en d'autres villes ce qui permit également de situer le discours sur un autre plan²⁵. En effet, la situation d'énonciation dans l'espace local favorisant, semble-t-il, l'échange sur le local, ou en retour renversé l'entretien sur la situation caennaise, quand la délocalisation favorisait un discours sur un plan plus général. Enfin, une deuxième enquête, menée en 2017 avec Julien Long sur les assignations à résidence et les interdictions de manifestations a ouvert d'autres questions, notamment sur la façon de se représenter le rapport quotidien au contrôle policier et à la prison, qui ont apporté de nouveaux éléments quant à l'observation du quotidien et à l'appréhension par les acteurs du devenir.

Ce travail méthodologique a donc consisté en une tension permanente entre trois pôles : les acteurs, le sociologue et l'État. Il fallut systématiquement s'autodiscipliner, malgré la sympathie pour le terrain, à ne pas plonger tête baissée dans la production des actes et des discours, tout en gardant en tête que notre participation était la condition d'accès aux données. Le choix de ces trois terrains fut en ce sens la condition nécessaire pour ne pas que le moment de la thèse reste isolé du vécu du chercheur, là où un terrain unique et l'immersion en son sein aurait, pensons-nous rétrospectivement, fermé la porte de la thèse. La conflictualité des acteurs d'avec l'État a également modifié ce travail et ses conditions de réalisation nous amenant parfois, sur les moments de conflictualité, en situation d'illégalité.

7.3 Au cœur de la Métropole, au croisement des classes

La question de l'espace, nous l'avons déjà évoqué, est une question centrale tant dans l'analyse du mode de production que dans la dimension stratégique des

²⁵ Les fiches S élaborée par les services de renseignements sur ces acteurs précisent bien souvent « susceptibles de se déplacer sur le territoire national ».

groupes révolutionnaires. Si l'usine, et avec elle le quartier ouvrier furent tout le long du XIXe siècle et de la première moitié du XXe l'espace depuis lequel s'expérimentait et se théorisait la contestation, les mutations urbaines ont déplacé ces lieux d'élaboration pratiques et conceptuels. La transformation de la stratification socio-spatiale a engendré des stratégies nouvelles mais également des représentations inédites de l'espace urbain. L'après 1968 a vu jaillir en dehors des territoires quadrillés de l'espace urbain une batterie d'implantations communautaires dans le monde rural et l'émergence de nouvelles catégories pour les sociologues comme celle d'alternatifs ou de néo-ruraux²⁶. Cette sortie de la ville pouvait ainsi laisser présager d'une sortie de l'économie, d'horizons communistes ou communaux dans les territoires laissés par l'État. Si certaines communautés ont perduré, d'autres ont visiblement périclité dans l'entre-soi, dans le confort de la marge ou furent absorbées par les nouveaux segments de l'économie associative. Dans le même temps, d'autres ont continué d'habiter la ville. Soit par confort, soit par volonté de rester là où les centres de pouvoirs étaient les plus directement actifs et donc attaquables. Cela constitue, à la louche, le récit que l'on entend le plus souvent au bistrot militant du coin. Mais deux problèmes subsistent dans cette lecture bien trop peu sociologique : 1/ On a tendance à considérer la communauté depuis le rural et rarement depuis l'urbain ; 2/ Les porosités entre les communautés rurales et urbaines se lisent difficilement ; 3/ Les frontières entre rural et urbain, entre ruraux et urbains, s'effacent par le phénomène de métropolisation.

En effet le phénomène métropolitain est au cœur des travaux de sociologie urbaine aujourd'hui. Pourtant, dès les années 1970 une critique révolutionnaire de la Métropole s'esquissait en Italie et sera appropriée par les révolutionnaires français du jeune XXIe siècle quelques décennies plus tard. Plus qu'une théorie sociologique de la ville, c'est une analyse générale de la transformation des rapports sociaux et des possibles révolutionnaires qui s'élabore depuis ce concept et orientera tout à la fois des pratiques, des ruptures (avec certaines

²⁶ Danièle LÉGER et Bertrand HERVIEU, *Le retour à la nature : « au fond de la forêt... l'État »*, Paris, Seuil, 1979.

analyses marxistes), des alliances théoriques (avec Foucault et Deleuze) et pratiques (avec Guattari)²⁷.

En effet, les années 1950s marquent en Italie un changement démographique important dans les villes du Nord. La concentration de l'industrie dans cette zone conduit à un afflux migratoire important des provinces du Sud. L'automobile, la FIAT en tête, représente l'un des bassins d'emploi ouvrier les plus importants à l'échelle de l'Europe.

La dynamique urbaine suit l'apparition d'un nouveau prolétariat urbain et l'aménagement se rationalise dans le sillage des nouvelles usines entièrement taylorisées :

« Le tissu des relations humaines et sociales est bouleversé. La plupart des quartiers mixtes, où cohabitaient des artisans, des prolétaires et des petits-bourgeois disparaissent. La séparation entre les classes, les écarts de revenus, la différence entre les niveaux de bien-être deviennent matériellement perceptibles ; à même le territoire. L'important réseau de lieux d'agrégation informelle et de transmission de la mémoire (bistrot, restaurants de quartier, amicales de boulistes, bals, etc.) est balayé ou profondément altéré. [...] Les rues se sont transformées en chaînes de transport de la force de travail »²⁸.

Dialectiquement, le mouvement ouvrier prend de la vigueur et les antagonismes se creusent. De la même manière que dans d'autres espaces européens en industrialisation tardive, l'après-guerre voit naître des antagonismes de classes nouveaux en certains espaces croisant des spécificités culturelles liées à l'origine de ces nouveaux travailleurs²⁹. Si le syndicalisme traditionnel et les Partis Communistes jouent alors leur rôle, la conflictualité sociale est également portée par un catholicisme de gauche importé du monde rural. L'ouvrier-masse, interchangeable, à cette faculté intéressante pour le propriétaire de n'avoir aucune singularité dans le procès de production. Mais il a ce travers de se reconnaître dans la situation des autres partageant son sort. Des

²⁷ François DOSSE, « Deleuze et Guattari et la contestation italienne dans les années 1970 », in Marc LAZAR et Marie-Anne MATARD-BONUCCI (dirs.), *L'Italie des années de plomb. Le terrorisme entre histoire et mémoire.*, Paris, Autrement, 2010, pp. 290-304.

²⁸ Nanni BALESTRINI et Primo MORONI, *La horde d'or, Italie 1968-1977 : La grande vague révolutionnaire et créative, politique et existentielle*, Paris, Éditions de l'Eclat, 2017, p. 55.

²⁹ Comme ce fut le cas à Caen par exemple, où l'essor industriel après-guerre a été assurée par une population nouvelle, composée d'immigrés des Flandres et de Pologne, mais également de jeunes issus du monde rural. Voir à ce propos Simon LE ROULLEY, « D'une reconstruction à l'autre », in CHRONIQUES DU DÉSERT, *Le Désert Urbain*, Caen, Éditions Grevis, 2019, pp. 43-69.

grèves importantes éclatent ainsi en 1962 et ponctueront la décennie. Si le label « mouvement des places » fait aujourd'hui écho aux printemps arabes, aux *indignados*, à *occupy* ou à Nuit Debout !, l'Italie des années de plomb fut à la pointe. La tendance à assimiler ces mouvements à la spontanéité de la jeunesse n'est d'ailleurs pas nécessairement infondée.

Cette nouvelle jeunesse ouvrière sort ainsi de l'usine le 7 juillet 1962 et prend la rue pour se retrouver Piazza Statuto où de violents affrontements éclatent. Le lendemain, ils y reviennent ainsi que le surlendemain :

« Pendant les trois jours de la Révolte de la piazza Statuto, au point culminant d'une grande grève d'usine à laquelle elle est étroitement liée, la figure de l'ouvrier-masse fait sa première apparition. C'est une figure d'ouvrier déqualifié à haute productivité, jeté dans la production comme pure force de travail, et qui se rebelle face à son destin en portant la grève à de très hauts niveaux de tension et de réussite, sur les piquets de grève et à l'intérieur de l'usine, mais aussi en déplaçant l'affrontement de l'usine vers le territoire urbain. La *centralité de l'usine* c'était aussi cela : elle se prolongeait dans la ville.

La composition de classe avait changé et de ce fait les comportements, les pratiques et les rythmes du conflit de classe commençaient à changer, tout comme avaient changé les modalités de l'accumulation capitaliste et de l'extraction de la plus-value pendant la Reconstruction. Mais il était plus aisé de reconnaître les transformations du capital que celles de la classe ouvrière. Il était plus facile d'analyser les bouleversements dans la composition du capital fixe et les formes de son despotisme que d'accepter les formes de subjectivation et de révolte ouvrières face à des conditions de vie et de travail intolérables — *a fortiori* quand elles s'exprimaient par des comportements anormaux, imprévus, inconnus, ingouvernables et complètement étrangers à la discipline et aux règles politiques et syndicales qui avaient prévalu dans les années 1950, tout au long de l'interminable Reconstruction.

Piazza Statuto est l'indice que les sujets et les formes de la conflictualité sont en train de changer, qu'ils ne sont plus régis par une périodicité mécanique mais qu'ils sont entrés dans une conflictualité permanente. Celle-ci ne fera que croître jusqu'à la révolte urbaine du corso Traiano en juillet 1969 : c'est à piazza Statuto que commence l'histoire du mouvement de l'autonomie ouvrière en Italie ».

L'irruption de l'Automne Chaud de 1969 va entériner un renversement dans l'analyse du capitalisme mais également des possibilités révolutionnaires. Pour contourner les antagonismes de classe et peser dans le rapport de force, la bourgeoisie italienne va contenir ce nouveau prolétariat d'abord par des mesures liées à l'organisation du travail : licenciements, mutations, décentralisation, collaboration avec les syndicats, afin de briser le caractère égalitaire de la perception politique et de l'égalité de condition de ces ouvriers en détruisant la

« maîtrise ouvrière ». Notamment, comme ce fut également observé en France³⁰, par l'apparition de l'ouvrier spécialisé.

Mais ce processus requérant du temps, l'innovation majeure en Italie sera d'élargir le champ d'action de la bourgeoisie au-delà de l'usine :

« Mais face à l'impossibilité de parvenir à ce résultat, les stratèges du capital choisirent de contourner l'obstacle en attaquant la "composition technique" de la classe par un évidement progressif des fonctions de la grande usine pour en investir le territoire dans sa totalité. Il s'agissait de parvenir ainsi à un niveau d'exploitation et de contrôle intégral tant en fragmentant la production en une myriade de petites entreprises qu'en rendant le territoire lui-même directement productif par l'introduction brutale de la logique de valorisation capitalisée dans la vie même, dans tous les secteurs de la société [...]. Le rôle des syndicats fut de tarir l'autonomie des ouvriers par un usage bureaucratique des conseils d'usine et de toutes les autres structures de contrôle dont disposaient les ouvriers [...] »³¹.

Cette stratégie syndicale, due notamment à la volonté du PCI de réintégrer le gouvernement, échoue. Pour les travailleurs italiens, il s'agit de demander des augmentations de salaire égales, de meilleures conditions de travail, une convention collective nationale, tout ce qui continuerait à maintenir le commun de cette classe. Fuyant le contrôle syndical, le recours à la grève sauvage devient la marque d'un mouvement indocile. Mais la rencontre, lors de l'Automne Chaud, entre les revendications ouvrières et les revendications liées à la misère existentielle des étudiants vont sonner le glas d'une bifurcation dans le mouvement révolutionnaire italien. À la revendication va se substituer l'affirmation. Au « marxisme à papa » dont les garants étaient les bureaucrates du Parti va s'opposer une théorie révolutionnaire adaptée à la situation. La rencontre entre le monde ouvrier, les étudiants et l'émergence d'une marge hétérogène où se côtoient les anormaux de toutes sortes va augurer d'une critique révolutionnaire depuis la métropole et d'une définition renouvelée de la classe révolutionnaire. L'usine perd de sa centralité. La vie étant elle-même attaquée de toute part, les théoriciens de l'autonomie balisent les contours d'une grève étendue à la vie quotidienne. Ainsi apparaissent le long des années 1970s des grèves massives de loyers, des autoréductions (consistant à organiser l'appropriation — ou la reprise — des produits de première nécessité dans les supermarchés) et va naître, contre le discours à la gloire du « Travail » des

³⁰ Georges FRIEDMANN, *Le Travail en miettes, spécialisation et loisirs...*, *op. cit.*

³¹ Marcello TARÌ, *Autonomie! : Italie, les années 1970*, Paris, La Fabrique, 2011, p. 18-19.

bureaucraties syndicales et du PCI, un refus du travail. La jonction entre l'autonomie ouvrière et l'autonomie diffuse appelle ainsi à « grever » les différents secteurs de la vie, matériellement, mais pas seulement, grâce aux marginalités sexuelles bouleversant les représentations du couple hétéropatriarcal et de la famille. Ce n'est plus l'usine qui exprime directement la conflictualité, mais la Métropole, ses quartiers, ses squats — appelés *commune* —, ses ambiances et ses fêtes.

Pour autant, il ne faut pas y voir l'énonciation d'une analyse similaire à celle qu'a pu défendre Touraine. Le capitalisme, et les capitalistes, restent directement au centre. Néanmoins, ce qui s'amorce, c'est une affirmation nouvelle du prolétariat, une affirmation négative de l'assignation à la *condition* de prolétaire :

« [...] la métropole est le point de départ de l'analyse, puisqu'elle est la cellule sociale chromosomique, l'espace-temps dans lequel se produit la marchandise et le besoin de celle-ci, la plus-value relative et les conditions de sa réalisation. La métropole est l'usine totale. L' "usine à objets-marchandises" est seulement l'un de ses secteurs, tout comme l'est l' "usine à idéologie". Il faut alors aussi caractériser la composition de classe, le prolétariat, non seulement en relation avec l' "usine partielle" mais aussi avec "l'usine totale", la métropole dans sa globalité. Il doit être vu non seulement comme force de travail, capacité de travail, mais aussi comme consommateur conscientisé, idéologisé. Toute distinction mécaniste entre force de travail et formes de sa conscience tombe donc d'elle-même : le prolétariat dans la métropole est en même temps force de travail du capital et consommateur-conscience de celui-ci, son produit programmé et finalisé. Tout réductionnisme à un seul des deux termes, toute séparation plus au moins rétro-agissante de ceux-ci, mène aujourd'hui inévitablement soit vers les bachotages laborieux de l'empirisme ouvrieriste-usiniste, soit vers les envolées du subjectivisme idéaliste, interdisant la compréhension de la complexité des mouvements sociaux actuels »³².

Les conditions objectivent étaient réunies au lendemain de la guerre, le mouvement autonome produit alors les conditions subjectives de l'insurrection. L'autonomie italienne, que l'on qualifie selon deux tendances — concentrée ou diffuse — va ouvrir de nouvelles perspectives révolutionnaires en termes de pratiques mais également de pensée de l'action. L'autonomie n'a donc pas été un courant homogène, mais davantage une constellation de pratiques portées par des groupes plus ou moins formalisés qui se disséminait dans les métropoles. En cela, elle est un rappel historique intéressant, car elle conditionne d'une certaine

³² Renato CURCIO et Alberto FRANCESCHINI, *Gocce di sole nella città degli spettri*, Roma, Corrispondenza internazionale, 1982.

manière la représentation de l'organisation politique, mais également les pratiques et les représentations de ce qu'est une action révolutionnaire semblable aux devenirs post-capitalistes. En effet, regarder l'autonomie italienne, c'est observer une multitude de groupes, de catégories sociales, et d'individus, se rejoignant parfois, s'éloignant à d'autres moments. Ainsi, la métropole comme espace de l'activité révolutionnaire est à la fois le lieu depuis lequel s'énonce la critique mais également le lieu sur lequel se projette la pratique. L'idéal-type marxiste-léniniste du « parti » organisé, comme incarnation centralisatrice des désirs de communisme, est battu en brèche. Plus libertaire, l'idée est bien plutôt de valoriser l'articulation des initiatives par une double action : dans la trame du vécu, dans la conflictualité. Curcio et Fransesini disaient ainsi du Parti qu'il ne pouvait se penser en termes d'espace social de concentration du pouvoir : « Cela signifie que plus le parti est invisible et se manifeste par rapport à la contre-révolution impérialiste globale, plus il est visible et devient interne au prolétariat, c'est-à-dire plus il communique avec le prolétariat »³³. La voie par laquelle il s'agirait, comme l'ont porté les partis communistes, de gagner le pouvoir se trouve désavouée. Le pouvoir, ou plutôt la puissance du mouvement révolutionnaire tient justement quand elle ne peut être captée et transposée dans le langage de l'institué. Ceci signifie également que le Parti, n'est alors pas une organisation à proprement parler, mais un camp, une dynamique sociale hétérogène d'affirmation d'une quotidienneté, ou plutôt de quotidiennetés.

Là où la révolution se pensait comme un phénomène total dans l'héritage d'une philosophie de l'État, il s'agit bien plus de penser la totalité (*i.e* la société) comme un produit du capitalisme. À l'opposé de ce regard que les enquêtés peuvent parfois appeler « vieux-mondiste », on oppose, sur le modèle de l'autonomie italienne, l'émergence de communautés appelées également « mondes ». La communauté de vie et de lutte assume ainsi d'*habiter* la Métropole. Henri Lefebvre déjà remarquait que le passage du verbe habiter, du verbe d'action au verbe d'état, augurait d'un primat accordé à l'espace sur le social, que la nominalisation du verbe allait couronner. Le passage d'habiter un espace à un espace habité réduit en effet le rôle des individus et la place qu'occupent les relations sociales. L'habitat, synonyme du logement, réduit ainsi

³³ Cité dans TIQQUN, *Tout a failli, vive le communisme !*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 44.

l'habiter à la fonction de se loger ou d'être logé. À l'inverse, lorsque les autonomes parlent d'habiter la métropole, leur définition gagne en épaisseur et en richesse :

« Parce que nous ne sommes pas faits de vide, mais de tout un tissu d'affects, de désirs, de chants, d'histoires, il s'agit donc de savoir comment cela est lié en nous ou comment cela trouve de la place en nous. Comment cela nous habite et comment nous pouvons les habiter en retour. Puis, comment cela continue à grandir, à envahir plus loin, à nous déborder. [...] La question majeure d'une politique de l'habiter pourrait être alors : comment veiller à prendre soin d'une consistance qui soit capable, non de clôturer, mais de proche en proche, de libérer une force. Comment arracher des mains du pouvoir les lieux dont nous avons besoin et comment ces lieux peuvent se tenir ensemble. [...] Et cela implique une autre manière de saisir un territoire, qui n'est plus celle qui le *représente comme espace* (là où les êtres sont distribués de façon fixe et proportionnelle, à chacun son domaine de contrôle et ses propriétés, à la manière d'un champ avec ses parcelles découpées et attitrées) mais bien celle qui l'*éprouve comme contre-espace* [...]. Ce qui se joue là, c'est peut-être cette volonté diffuse de créer des contre-espaces, des contre-espaces qui tiennent, et d'arpenter une puissance commune au sein de ce qui se tente entre ces contre-espaces, avec le désir d'en affiner les rythmes, les mouvements, les manières d'être et d'agir, mais de les affiner comme autant de dispositions à se laisser toucher, à se faire dépasser, à apprendre mieux encore. Lorsque la tactique devient une forme de sensibilité. Et une sensibilité ça s'exerce, ça s'affûte, ça peut viser juste. La question de cette tactique sensible n'est pas de devenir plus pure, plus radicale, mais plutôt de savoir composer un art de l'habiter qui soit capable de faire relais, de sauter les barrières, de brouiller les identités. Les formes de résistance qui aujourd'hui tapent au cœur de l'époque tirent leur force de cette complémentarité-là ; impossible de les arracher, et impossible de les empêcher de se diffuser »³⁴.

Les représentations de l'espace se voient ainsi retournées. L'espace redevient la projection au sol des rapports sociaux et le terrain d'une action de transformation correspondant aux objectifs de la transformation. L'appropriation de l'espace depuis cette politique de l'habiter ne passe pas par un plan séparant les modes d'action des formes de vies mais devient en quelque sorte le noyau qui les articule.

Ce qui est étonnant, lors des entretiens, c'est que la Métropole est un mot qui revient souvent :

« Avant de parler spécifiquement de Rennes, le contexte c'est avant tout celui d'une métropole. Il y a de ça quatre à cinq ans, quand on a cherché un lieu pour ce que nous appelons la Maison de la Grève il était à la fois évident et important que l'on reste en ville. C'était un élément de notre

³⁴ MAUVAISE TROUPE, « Matériaux pour habiter », in *Constellations : trajectoires révolutionnaires du jeune XXI^e siècle*, n.c, L'éclat, 2014, pp. 463-478.

pari. [...] La ville, c'est là où l'offensive sur l'existence est la plus forte et les armes de cette guerre sont bien affûtées : prix des loyers, plans d'urbanisme, polices multiples, payer pour tout, dispositifs de contrôles de plus en plus sophistiqués, le cynisme sur la plupart des affiches et des lèvres, le règne de l'individu isolé, rapports de merde quotidiens, etc. Alors, on pourrait dire qu'on a décidé de s'installer au cœur de l'hostilité. Mais il ne s'agit pas de prendre la ville comme pure négativité. C'est aussi là où l'anonymat est possible, où il existe une cohabitation de diverses manières de vivre, lieu des rencontres improbables, lieu du rapport de force, de l'errance. C'est une affaire de perception. Tu peux voir la ville comme un immense terrain de jeu, apprendre à l'habiter et à y faire sa place »³⁵.

S'il y a un attachement aux territoires, ceux-ci peuvent être multiples et sont supportés par des communautés — notion sur laquelle nous insisterons dans le chapitre suivant. Comme un « dépassement », ces communautés métropolitaines vont travailler les frontières des catégories socio-géographiques (urbain, péri-urbain, rural) pour les articuler à leur conception de la lutte et de la vie. Bien qu'ils puissent se doter d'infrastructures au cœur de l'espace urbain, celles-ci vont être liées à une constellation de lieux pouvant se situer au seuil de la ville et jusque dans le fin fond de l'espace rural : « la plupart du temps on se sent plus de proximité avec ce qui peut se passer à mille kilomètres d'ici qu'avec les voisins du bout de la rue ». Finalement, l'aspect métropolitain est davantage déterminé par les objectifs communs de ces lieux qui s'affrontent à la Métropole depuis des possibilités et des contraintes propres à chaque lieu : reconnaître que la contagion est plus aisée depuis le centre-ville, la fête plus confortable depuis les bords du périphérique, l'autonomie alimentaire et la brasserie davantage possibles au milieu des champs. Ces espaces s'alimentant par la circulation de ce qu'ils produisent : sociabilités, imaginaires, ressources/déploiement, matières, compositions, repli. Ces contre-espaces ont leurs temporalités qui, par leurs articulations, permettent de fournir des respirations, des contretemps face à la domination du temps institué.

Aussi, on peut observer que la question des échelles est interrogée. À la fois horizontalement, le proche n'étant pas défini par la proximité kilométrique mais par une proximité du sens qui se déploie dans certains espaces. La ZAD de Notre-Dame-Des-Landes semble ainsi toute aussi proche aux communautés

³⁵ ANONYME, « La Maison de la Grève », *Lundi Matin* n° 20, 26/04/2015 p.

métropolitaines de Nantes, de Rennes ou — plus relativement — de Caen³⁶. Verticalement, la question des échelles est également travaillée, chacun des lieux s’inter-liant par les circulations des individus mais également des imaginaires. Des références aux contre-espaces d’une ville pouvant apparaître dans un autre, des productions de contre-espaces pouvant s’influencer d’une localité à l’autre rendant le phénomène multiscalair. Ainsi, lors d’une discussion entre le groupe caennais, dans le cadre de la détermination du nom d’un bar, nous avons pu entendre des propositions de noms faisant explicitement référence à des contre-espaces de Nantes, de Rennes ou de Lyon. Aussi, des coordinations, secrètes ou publiques existent entre ces espaces pour discuter, en fonction des rendez-vous, de ce que produisent ces lieux pour les groupes ou sur ce qu’ils produisent de porosité et de contagion politiques.

La Métropole comme centralité recouvre ainsi différents types d’espaces, et donc de contre-espaces. Les frontières des catégories des sciences sociales (urbain, péri-urbain, rural) s’entrecroisent depuis le constat que la Métropole est tout à la fois dans un quartier de Nantes ou Rennes qu’à Notre-Dame-Des-Landes. Lutter dans et contre la Métropole signifie donc partir d’une abstraction — la Métropole comme concept —, d’un processus — la métropolisation —, d’une réalité — les métropoles comme territoire. Dans ce cas, ce qui détermine l’action est alors non uniquement un regard sur l’extérieur mais la façon dont les individus se lient et produisent ces contre-espaces, c’est-à-dire la façon dont un commun matériel s’établit depuis une communauté locale ancrée sur un territoire, mais également dont les communautés locales, en rhizome, dessinent une nouvelle géographie.

³⁶ Pour le cas caennais, ce rapprochement fut assez tardif et principalement vécu par les plus jeunes. Pour autant, dans l’espace du mouvement autonome caennais, les conflits pourtant géographiquement éloignés de la ZAD ont donné lieu à des prises de positions différentes alimentant les conflits entre les groupes.

Chapitre 8 : La communauté contre l'État.

Socioanthropologie de la communauté et de ses contretemps.

La notion de communauté parcourt l'histoire de la sociologie. Dans ce chapitre, nous essaierons de montrer la façon dont elle est éprouvée par nos enquêtés en s'intéressant notamment à sa positivité tout en essayant d'identifier les forces extérieures qui l'agissent. Nous tenterons de donner une définition de la communauté en montrant tout d'abord comment elle fut traitée du point de vue des sciences de la société tout en essayant dans un second temps de pointer la façon dont elle peut être définie sur un autre plan. La communauté contre l'État, c'est une certitude en ces cas. Cette dualité permet de générer des surgissements par la transgression des normes, ce qui produit des contretemps dans le cours des événements. Mais nous essaierons aussi de montrer la façon dont la communauté se dresse contre la société comme organisation sociale particulière. Ces communautés, hostiles à l'État et à la société comme organisation sociale s'identifiant à l'État-nation, désignent également une guerre menée contre l'émergence de leurs communautés. Il semble en effet que la société se rapporte davantage aux communautés par volonté d'intégration et de régulation que les communautés souhaitent s'y attacher. En ce sens, il paraît intéressant d'étudier la façon dont des individus décident de faire communauté pour se détacher de la société, bien qu'ils soient par avance déterminés par cette société. Pour autant, les dispositions éthiques vis-à-vis de ce terrain surveillé et réprimé par les forces de l'ordre nous ont interdit d'aborder ce phénomène suivant des approches sociographiques ou dispositionnalistes ce dont nous essaierons de nous justifier afin de trouver une approche latérale du phénomène.

En enquêtant sur les raisons du commun et sa reproduction nous avons dû faire face à la répression qui détermine à la fois un certain niveau de clandestinité

pour les enquêtés mais qui, en retour, conditionne également l'approche de ce terrain. La répression modifie néanmoins la dimension positive et autonome du fait communautaire. En abordant le fait communautaire, nous avons pu observer un certain nombre de gestes en rupture avec le militantisme traditionnel, que ce soit dans la conception de l'ennemi politique, mais également des modes d'organisation. Pour des raisons éthiques encore, bien que nous ne puissions trop en dire sur les formes d'organisations sur le mode descriptif, nous les avons abordés en tant que manière de se rapporter au politique. Enfin, cette façon de se rapporter à la répression et aux formes traditionnelles des mouvements sociaux agit sur les temporalités de la conflictualité et la formation de contretemps, c'est-à-dire de sursaut dans la linéarité de l'agenda politique.

8.1 Le moment de la mise à distance de l'institué : l'individuation et la communauté contre une vision évolutionniste du politique.

Et fuir, retrouver un contre-monde, en secret, dans toutes les choses communes. Construire une attaque stratégique, refuser nos identités, on se fuit et on se fait.

Chaviré, *En Face L'Empire*.

Pendant l'enquête, nous avons été surpris de constater qu'il n'y avait pas de tendances proprement sociologiques permettant d'expliquer ce qui a pu conduire ces acteurs à faire le pari de l'autonomie et à prendre le risque de l'illégalisme. Nous pensions sans doute être le seul à ne pas entrer dans les cases, du fait de notre vécu mais également sûrement de notre position d'enquêteur. Mais comme nous le disions préalablement, les caractéristiques des acteurs sont relativement variables. Si certains ont tout de même connu la transmission d'un *sens de l'engagement* par les parents, ceci ne suffit pas à définir ce qui les a conduits à sortir des modes d'organisation traditionnels. Ce que l'on observe, comme point de bifurcation, c'est davantage *un changement de perception* provoqué par différents facteurs qui peuvent être liés à une participation au mouvement social étudiant — dont on sait qu'il est déjà relativement autonome tant dans les modes

de délibération que dans les modes d'action des mouvements sociaux des secteurs salariés³⁷ — et notamment des rencontres suggérées par les occupations, ou encore à l'expérience de la répression policière, ou plus récemment aussi aux luttes de soutien aux migrants et, enfin, plus minimalement, à une socialisation par les contre-espaces. Ce changement de perception peut donc venir de conjonctures, de situations particulières ou de rencontres engendrant pour ces acteurs soit la naissance d'une communauté, soit l'intégration dans une communauté existante. Ce constat empirique, retrouvé dans nos entretiens sur les trois terrains, conduit alors à mettre à mal les définitions classiques de la communauté qui, à la manière de Durkheim comme de Tönnies, tendent à présenter la communauté comme étrangère, ou tout du moins dans un rapport moins direct, à la réflexivité. La question fondamentale qui s'est alors posée était de savoir si, pour interroger la communauté et l'individuation, la sociologie nous suffisait ou si ce n'était pas l'occasion d'assumer une perspective anthropologique.

En effet, pour Tönnies³⁸, la communauté se fonde sur un type d'action particulier qu'est la « volonté organique », c'est-à-dire la volonté « végétative » de conduire à sa survie et sa reproduction par une recherche de plaisir ; la volonté « animale » liée à l'environnement dans lequel évoluent les individus et reposant sur les mœurs instituées ; et une volonté « mentale » qui pousse à la communication entre les êtres et qui provient des formes instituées comme le langage. À l'inverse, la société est régie par une réflexivité, par une volonté « réfléchie » venant dominer la volonté « organique ». Il y a donc nécessairement de la communauté dans la société. Nous pourrions même dire que le type d'action sur laquelle se fonde la société (volonté « réfléchie ») amène à fonder l'hypothèse selon laquelle la société serait « contre » la communauté, viendrait la dominer pour l'intégrer. En ce sens alors, la proposition théorique de Tönnies rejoint l'hypothèse de Durkheim qui accorde, en étudiant les solidarités, une plus

³⁷ « Les mouvements étudiants ont au moins ce charme non négligeable de ne pas exiger de préavis : il suffit d'être quelques centaines dans un amphi, prêts à voter la grève pour que tout commence », lisait-on dans un texte rennais de 2003 intitulé « De la grève étudiante à la grève humaine ».

³⁸ Ferdinand TÖNNIES, *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

grande liberté individuelle dans le cadre de la société que dans celui de la communauté.

La société contre la communauté ? Oui et non, en fait. Si effectivement la société décrite par Durkheim, *i.e* la société française fondée sur le modèle républicain, tend à absorber les communautés, elle le fait au nom d'une *communauté abstraite constituée* devant la loi, et donc l'État, une et indivisible³⁹. Il n'est pas étonnant, de la même manière que la victoire de la société sur la communauté (comme concepts) est liée de notre point de vue à un rapport de force entre des sociologues et philosophes d'une époque, que la victoire du terme de « Tiers-État » sur celui de « Communes », qui partage la même racine, pendant la Révolution de 1789 traduise cette dynamique d'absorption d'une communauté négative par la société. Ainsi, Arthur Young témoignait-il dans son journal *Voyages en France* :

« Paris est à présent dans une telle fermentation au sujet des États Généraux, qui se tiennent à Versailles, que la conversation est absolument absorbée par cette assemblée. Impossible de parler d'un autre sujet. [...] En ce moment, on discute sérieusement de la question de savoir si les représentants doivent être appelés les Communes ou le Tiers-État ; ils s'appellent eux-mêmes constamment de la première façon, tandis que la Cour et les grands seigneurs rejettent le terme, avec une sorte d'appréhension, comme s'il impliquait un dessein difficile à scruter. Mais cette question est de peu d'importance, si on la compare à une autre, qui a maintenu pendant quelques temps les États dans l'inaction : celle de savoir si la vérification des pouvoirs se fera séparément, dans chaque ordre, ou en commun. La noblesse et le clergé se prononcent pour la première solution, mais les Communes avec insistance la rejettent ; la raison pour laquelle on discute si âprement une question si peu importante en apparence, c'est qu'elle doit décider, pour l'avenir, si les États siégeront en plusieurs chambres ou en une seule. Ceux qui se montrent ardents pour les intérêts du peuple déclarent qu'il sera impossible de réformer quelques-uns des plus grands abus, si la noblesse, en siégeant dans une chambre séparée, a la possibilité de s'opposer aux vœux du peuple ; ils pensent que donner un pareil veto au clergé serait encore plus déplacé ; si, au contraire, pour la vérification des pouvoirs, tous les ordres se réunissent en une seule chambre, le parti populaire espère qu'ensuite il ne restera aucun pouvoir capable de les séparer. La noblesse et le clergé prévoient le même résultat et, par conséquent, ne veulent pas accepter cette vérification en commun »⁴⁰.

L'identification des Communes au Tiers-État participe d'une détermination extérieure infléchissant les premières à se définir non pour et par elles-mêmes

³⁹ Michel WIEVIORKA, *La différence*, Paris, Balland, 2001.

⁴⁰ Arthur YOUNG, *Voyages en France*, traduit par Henri SÉE, Paris, Armand Colin, 1931, vol.1/3, p. 270-271.

mais par rapport à une autorité extérieure et constituée incarnée par le compromis des trois ordres sociaux dominants (noblesse, clergé, bourgeoisie) maîtrisant la production du savoir. L'État, et son projet sociétaire luttent donc contre la communauté. En tout cas théoriquement et *policièrement*. Ainsi, le quadrillage administratif visait à défaire les autorités communales après la Révolution. Par la suite, l'État a lutté contre les langues régionales du XVIIIe siècle jusqu'au début du XVe siècle. Toute « différence » à l'autorité centrale instituée est combattue. De la même manière, si pour nos terrains les soupçons d'illégalisme peuvent motiver la mise en branle des dispositifs répressifs sur ces communautés, dans le *storytelling* policier qui se poursuit dans le cadre des procès en justice, la forme de vie de ces acteurs fait partie *en soi* de l'instruction en témoigne le rôle des notes blanches et des fiches S, ou la façon dont les procureurs peuvent mettre en avant la « marginalité » comme en soit

Fichier des personnes recherchées

Service : CIAT CENTRAL DE CAEN

Dossier FPR : [REDACTED] Utilisateur [REDACTED]

Les informations contenues dans cette fiche ont un caractère confidentiel et ne peuvent être communiquées qu'aux seules personnes autorisées à en prendre connaissance : Les autorités judiciaires, les services de police et de gendarmerie, les autorités administratives dans le cadre de leurs compétences.

Identité principale

Identité [REDACTED]
Né le [REDACTED] à [REDACTED]
Nationalité **FRANCAISE**
Piliation [REDACTED]

Informations générales

Mesure immédiate Ne pas attirer l'attention
Motif Sûreté de l'état
Sommaire 1 identité, 2 fiches
Fiches actives S 09 02084 ST PJ [REDACTED]

Fiches actives

Fiche S 09 [REDACTED] ST Sûreté de l'état
Mesure immédiate Ne pas attirer l'attention
Motif **INDIVIDU APPARTENANT A LA MOUVANCE ANARCHISTE [REDACTED]**
Service demandeur **DIRECTION CENTRALE DU RENSEIGNEMENT INTERIEUR LEVALLOIS PERRET (92)**
TEL (H.OUVRABLES) 01.77.92.38.07.
TEL (PERMANENCE) 01.77.92.50.00.
Conduite à tenir S04

Fiche PJ [REDACTED] AT Recherche police judic.
Mesure immédiate Ne pas attirer l'attention
Motif **CADRE AFFAIRE DE NATURE SUIVANTE : INDIVIDU EN RELATION AVEC LA MOUVANCE ANARCHO LIBERTAIRE SUSCEPTIBLE DE PRENDRE PART A DES ACTIONS VIOLENTES ET DE SE DEPLACER SUR LE TERRITOIRE NATIONAL.**
Service demandeur **MINISTERE DE L'INTERIEUR SOUS-DIRECTION ANTI-TERRORISTE LEVALLOIS PERRET (92)**
TEL (H.OUVRABLES) 01.77.92.32.00
TEL (PERMANENCE) 01.49.27.40.21
Conduite à tenir PJ02

COPIE CERTIFIÉE
CONFORME A L'ORIGINAL

[Signature]
[Stamp]
VU ET ANNEXÉ

quelque chose traduisant la nature « dangereuse » pour la société de ces personnes⁴¹. Le simple engagement « anarchiste » entraîne de fait une restriction, par surveillance, de la liberté de circulation rendant cette dernière douteuse. La proximité affective avec un fiché S (cf. supra) entraîne par ailleurs de possibles convocations où la proximité relationnelle, l'appartenance à la même communauté, conduit au soupçon de complicité.

Malgré cette lutte contre la communauté, l'État ne parvient pas à tout à fait l'ensevelir matériellement. Le quadrillage administratif post-révolutionnaire qui visait à rendre les autorités communales dépendantes de l'autorité centrale n'empêche pas tout à fait le phénomène communautaire — en témoigne par ailleurs le maintien de certains dialectes régionaux à travers le temps jusqu'aux nombreuses polémiques autour du communautarisme depuis au moins les années 1980 rappelées par Wieviorka. Le souci c'est que la sociologie qui s'intéresse aux communautés peine à le faire autrement que selon le référent « société » ou « individu » ce qui, à notre avis, biaise, ou en tout cas limite, le travail d'analyse des communautés.

Le regard sociologique pourra par exemple identifier les groupes sociaux comme des classes en procédant de manière diachronique en se focalisant sur les critères extérieurs, et donc déterminants qui les font naître. Il pourra également, toujours de manière diachronique, se centrer sur les individus et leurs socialisations en n'éluant pas les agents et les instances de socialisation. Lilian Matthieu revient à ce propos sur les vertus d'une approche dispositionaliste de la sociologie — à laquelle nous avons d'abord adhéré — qui « se donne pour tâche d'identifier les *processus* dans et par lesquels les individus acquièrent des façons de faire, de penser et d'être socialement situées » et les « agents ou instances qui assurent ce processus ainsi que ses *effets, produits et résultats* »⁴².

Contre les limites des études des formes de socialisation politiques qui centraient leurs analyses sur les schèmes de perception et d'actions relatifs à la

⁴¹ Simon LE ROULLEY et Julien LONG, « Terrorisme, violences politiques et maintien de l'ordre. L'ultragauche comme cible de la terreur instituée. », *op. cit.*

⁴² Lilian MATHIEU, *L'espace des mouvements sociaux*, *op. cit.*, p. 186.

politique institutionnelle, Lilian Mathieu propose d'identifier deux dimensions qui fondent les dispositions contestataires :

« Il s'agit d'une part d'une propension à contester un ordre social quelconque ou l'un de ses aspects, dès lors qu'il apparaît comme illégitime ou injuste. [...] À l'opposé d'une disposition à la docilité ou à l'assentiment, il s'agit d'une inclination à la remise en cause des faits qui viennent heurter les normes et les valeurs de l'individu. Cette inclination peut prendre la forme d'une humeur volontiers sarcastique, rétive ou belliqueuse, s'exprimant par exemple dans les interactions quotidiennes. Elle ne suffit cependant pas, à elle seule, à générer des pratiques militantes et à toutes chances de ne déboucher que sur des comportements individuels, plus ou moins larvés, de résistance ou de protestation »⁴³.

Cette disposition est d'après nos éléments empiriques justement le produit de ce changement de perception dont nous parlions plus haut et qui a entraîné une certaine individuation des normes et des valeurs instituées. Mais la « propension à contester », cette indignation minimale ne suffit pas à l'action collective. Elle ne peut mener, sans l'intervention d'autres facteurs, qu'à des formes de « résistances ordinaires » dont parle Michèle Dobré⁴⁴, c'est-à-dire des actes individuels inscrits dans la sphère privée, promus de plus en plus par une idéologie pacificatrice recentrant les problématiques sur la responsabilité individuelle et promouvant l'idée que les petits gestes privés, par cumulativité, changeront le monde sans changer les structures sociales et leurs garants infra et super-structurels⁴⁵. Dans la langue de nos terrains, cela revient à dire : « il y a ceux qui s'indignent et ceux qui prennent acte, ceux qui dénoncent et ceux qui s'organisent »⁴⁶. Il faudrait donc, selon Lilian Mathieu, à l'étude des propensions à contester, ajouter une attention à « l'inclination à l'action collective ». Ce qu'il entend par ces termes, c'est « une propension à apprécier les activités qui supposent une coordination minimale entre agents partageant peu ou prou une

⁴³ *Ibid.*, p. 187-188.

⁴⁴ Michelle DOBRÉ, *L'écologie au quotidien*, Paris, L'Harmattan, 2002.

⁴⁵ Parmi ces exemples, le plus parlant demeure le guide viral sur les réseaux sociaux des « Neufs gestes faciles pour sauver la planète au quotidien : 1/ faire pipi sous la douche ; 2/ choisir une banque éthique ; 3/ Calculer son bilan carbone ; 4/ Dégivrer et nettoyer l'arrière du frigo ; 5/ Coller un sticker anti-pub ; 6/ Vider sa boîte e-mail ; 7/ Faire son compost ; 8/ Privilégier les produits équitables et bio ; 9/ Sécher son linge à l'air libre ». Dans ce guide, rien n'est mentionné sur la responsabilité des grands appareils, ni sur la dimension structurelle de la crise écologique. Par ailleurs, les items témoignent de propositions antagoniques aux mœurs et aux conditions matérielles populaires : comment faire sécher son linge dehors sans jardin ni balcon, idem pour le compost, et comment avoir le budget pour acheter bio ou équitable lorsqu'on gagne moins du SMIC.

⁴⁶ ANONYME, *L'Appel*, France, auto-édition, 2005, p. 3.

même sensibilité de la cause »⁴⁷. Pour lui c'est cette disposition qui permet de nouer avec un certain plaisir (volonté végétative chez Tönnies) dans les contraintes liées au militantisme. Pour lui toujours, sans cette disposition, le militantisme apparaîtrait sous la forme de la contrainte, « comme un univers étranger à l'intérieur duquel ils n'ont rien à faire »⁴⁸. Plus loin, il assure que « si une propension à s'indigner est propice à l'intégration dans l'espace des mouvements sociaux, elle n'est pas suffisante et suppose une appréciation positive du militantisme » et qu'auquel cas « les réunions auxquelles ils assistent et les actions auxquelles ils participent les laissent insatisfaits ou désabusés, provoquent leur déception, et ils cessent rapidement toute activité militante »⁴⁹. Identifiant trois espaces de socialisations à ces dispositions (famille, école, gout du conflit) qui se révèlent suite à des événements marquants, nous ne pouvons que nous accorder à sa proposition méthodologique — un temps du moins. Ainsi pour un de nos terrains :

[H1] Il y avait différents mondes qui se sont petit à petit rencontrés, agrégés dans des luttes, dans des manifs, dans des AG. Un groupe d'étudiants, voilà, qu'était impliqué sur différentes luttes notamment anti aéroport et petit à petit c'est ce qui a créé un groupe qui s'appelle XXXXXXXX mais en vrai le nom importe peu - il y a eu plusieurs noms à travers le temps donc c'est pas tellement ça l'enjeu. Un groupe de potes qui se faisaient confiance qui s'est créée et qui a pu exprimer tout son potentiel au moment de la loi travail avec, voilà, déjà des appels, une occup [ne finit pas]..., des activités sur la fac, des activités dans la rue, etc. etc.

Sociologue : Ça parlait quand même de l'université ?

[H1] Il y a une base d'étudiants mais ce qui était intéressant dans le groupe c'est qu'il y avait aussi justement des jeunes du même âge mais beaucoup plus issu euh..., dans une situation précaire économiquement... Enfin c'était pas du tout homogène, genre que étudiants avec un « capital culturel » élevé quoi [guillemets et sourire en direction du sociologue]. Y avait différents mondes et sans mentir c'est pas forcément justement évident de fonctionner avec ces différents mondes et ces différentes origines.

[H2] Mais quoi qu'il arrive, c'est vrai que le point de gravité est au début l'amphi occupé la fac

Néanmoins, ceci ne semble suffire ou en tout cas ne pas être tout à fait adapté aux situations observées. À Caen par exemple, les acteurs expliquent que c'est par rejet des formes collectives existantes qu'ils en sont venus à faire communauté, et ce bien que certains puissent avoir jusque 15 ans d'écart.

⁴⁷ Lilian MATHIEU, *L'espace des mouvements sociaux*, op. cit., p. 188.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 188-194.

Comme pour les Rennais et les Nantais, si « l'inclination à l'action collective » est bien présente, il existe une impossibilité à se sentir partie prenante des formes existantes, voire à Caen, une volonté de les perturber en proposant d'autres modes d'organisation qui ne se réfèrent pas à l'offre militante disponible mais qui se réfèrent à la volonté de la communauté elle-même en ce qui lui apparaît juste et désirable. Il y a alors individuation liée à la propension à contester, mais également individuation des formes d'organisation collective existante. Cette difficulté à aborder ces communautés peut-être tient-elle de la discipline sociologique elle-même ? Car si l'analyse proposée par Lilian Mathieu est intéressante pour donner à voir des catégories de populations et leurs antagonismes, elle exclut toute intentionnalité des individus en se focalisant sur le *produit de la société*. En ce sens, Lilian Mathieu qui reprochait à la sociologie des socialisations politiques d'user de ces méthodes pour étudier la politique institutionnelle la plus réduite (vote, sondage), ne permet pas d'étudier les communautés en questions sans les interroger par rapport aux autorités constituées (organisations de l'espace des mouvements sociaux) ou au social institué.

De son côté, Isabelle Sommier propose d'user d'une sociologie de la déviance. Non que les acteurs seraient déviants mais plutôt que les autonomes seraient soumis à une production normative les reléguant à la marge, au statut d'outsiders voire d'ennemi intérieur.

« Déviants, les militants dont il est ici question le sont certainement si l'on garde de la déviance l'acceptation la plus courante d'un comportement qui s'écarte des normes généralement admises dans un groupe donné. Il en va autrement en appliquant l'analyse interactionniste initiée par Howard Becker suivant lequel "on ne peut pas se contenter de définir la déviance comme un écart par rapport à une norme, sans s'interroger sur la manière dont celle-ci est mise en œuvre". On s'attachera donc ici à la production du déviant par les entrepreneurs de morale, en particulier à ceux qui font appliquer les normes lors de la panique morale autour de la "menace ultra-gauche" avant de considérer le processus d'étiquetage, par conséquent le premier sens de l'outsider : l'étranger au groupe social, voire l'ennemi intérieur »⁵⁰.

⁵⁰ Isabelle SOMMIER, 2. *Réflexions autour de la « menace » ultra-gauche en France*, La Découverte, 2010, p. 46.

Si cette approche interactionniste a le mérite de déterminer le positionnement des acteurs depuis le travail des « entrepreneurs de morale » et de visibiliser ainsi la production sociale de l'outsider, nous avons privilégié une autre approche permettant, depuis la communauté, de témoigner de la positivité des groupes, en accord avec eux, afin de visibiliser la façon dont l'affirmation de la différence est assumée et non uniquement subie.

En effet, le regard anthropologique conduira, de manière synchronique à représenter ces groupes en fonction de trois critères : « le partage d'une même vie », « le partage de leurs spécificités », « le partage d'un champ décisionnel commun »⁵¹. Ainsi, la sociologie s'intéressera aux forces révolutionnaires du point de vue de leurs caractéristiques sociographiques (étude de la stratification sociale) ou de leur disposition antagonique à l'institué (étude de l'espace des mouvements sociaux), la perspective anthropologique s'y intéressera en tant que force d'affirmation, c'est-à-dire en tant qu'elles sont productrices pour elles-mêmes d'une possibilité qui vient faire intervenir une dissonance expérientielle et théorique, une différence dirait Deleuze, permettant de sortir de la dialectique systématique qui condamne à penser depuis l'État, mais plutôt depuis l'usage de la catégorie par les acteurs eux-mêmes, c'est-à-dire depuis leur perception d'eux-mêmes et du monde, depuis la production du sens :

« C'est un fil rouge, une piste à explorer, qui peut nous ouvrir des mondes inattendus dès lors que l'on cherche à comprendre qui parle de communauté, pour quoi faire, avec ou contre qui, etc. En d'autres termes, la communauté renvoie immédiatement aux acteurs sociaux qui s'y réfèrent et à leurs logiques d'action. Elle ne fait sens que dans cette perspective, celle de la construction et de la pratique sociale »⁵².

En effet, lorsque les acteurs que nous avons pu interroger et observer viennent à fonder une communauté, c'est en décalage des options locales déjà existantes. Non nécessairement contre les collectifs existants, mais en vue de proposer autre chose. Lorsque les acteurs viennent à intégrer une communauté, c'est visiblement après avoir essayé d'autres options collectives dans le paysage local, après avoir eu le sentiment de ne pas trouver de formes collectives

⁵¹ Michel ALLIOT, *Le droit et le service public au mirror de l'anthropologie*, Paris, Éd. Karthala, 2003, p. 73-76.

⁵² Vincent GOUËSET et Odile HOFFMANN, « Communauté. Un concept qui semble poser problème à la géographie française. », in *Penser et faire la géographie sociale*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, pp. 263-275.

suffisamment conformes à leur perception du monde. Le changement de perception qui guide cette prise de parti conduit les enquêtés à remettre en cause la légitimité de tout une série de prénotions et, avec, de manières d'agir, de penser et de sentir. Et si le changement de perception est vécu de manière individuelle, il s'ensuit, pour ces acteurs, l'éclosion d'une nécessaire mise en commun des vécus, des pratiques et des idées « comme un serment silencieux qui nous guide » disait l'un d'entre eux.

Les communautés observées, si elles se forment depuis ces dispositions ne s'y résument pas non plus. La propension à contester et l'inclination à l'action collective sont, pour la plupart des acteurs rencontrés, à l'origine, issues d'une appétence pour le militantisme. Seulement ce qui s'ensuit, c'est une désertion du militantisme qui, dans une critique du travail, a conduit les acteurs à identifier le militantisme à une forme d'activité laborieuse venant créer une séparation entre vie et lutte, comme le capitalisme a séparé travail et vie quotidienne, entre plaisir et contrainte. Il y a donc également une « propension réflexive » qui explique le choix de fonder ou intégrer une communauté chez ces acteurs, qui se traduit d'abord par une *disposition critique de la critique*, les ayant conduits à la fois à s'affranchir des formes d'organisations existantes et sédimentées dans le paysage local pour expérimenter d'autres manières de s'organiser. Ainsi, pour ces acteurs, assumer la communauté signifie, vivre en accord avec sa subjectivité plutôt qu'avec les déterminants sociologiques⁵³. Le rejet des identités militantes constituées, dont nous avons parlé plus haut, fait partie des résultats de cette disposition critique de la critique. Ni anarchistes, ni communistes, féministes sans pour autant nécessairement s'en réclamer, la catégorie d'autonome semble être la moins dissonante pour qualifier ces acteurs notamment par les largesses qu'elle suppose. L'individuation est donc intimement liée à l'édification des communautés en ce que la mise à distance des formes instituées, tant par la société en elle-même que par l'espace relativement indépendant des mouvements sociaux, est le premier geste de ces acteurs. Le militantisme considéré sous l'angle d'une critique de l'ascèse les conduit bien souvent à produire une critique de la séparation de la vie quotidienne et donc, en creux,

⁵³ À ce propos, la revue *Tiqqun* dit « Assumer une forme-de-vie, cela veut dire être fidèle à ses penchants plus qu'à ses prédicats ». TIQQUN, *Contributions à la guerre en cours*, op. cit., p. 17.

une critique de l'aliénation au calendrier des réformes d'État — et donc du temps institué. Enfin, le caractère rhizomique de ces communautés locales qui se sentent participer de quelque chose de plus vaste perturbe *l'image d'Épinal* de la communauté repliée sur elle-même. Ces communautés sont davantage des lieux d'ouverture que de fermeture tant leur territorialisation dépasse le caractère local : « on trouve des lieux auxquels s'attacher, qui nous ressemblent ». Fragments, elles ne constituent pas le lieu d'un groupe, mais le support de puissances qui tentent d'affirmer d'autres manières de vivre en dehors des quadrillages administratifs et de l'emprise de l'État : « Notre monde n'a pas la géographie des cartes jaunies et il demeure invisible aux yeux des géomètres. [...] Les distances n'ont plus de sens, de Gènes à Paris, de Copenhague à Tarnac, on se comprend, le même souffle, la même rage, la même guerre », pouvais-je lire dans un texte donné par un Rennais. En d'autres termes, on ne saurait exclusivement les définir comme des communautés, au sens sociologique, mais comme *de la communauté* au sens anthropologique – et *a minima* comme un « groupe à distance » pour parler comme Gurvitch⁵⁴.

8.2 Le moment de la conflictualité sociale : éthique de la guerre, assemblées et rythmes

Si nos communautés ne traduisent pas le repli, ni la fin de l'individuation mais au contraire naissent de celle-ci, dans quelle mesure cette forme sociale entraîne-t-elle ou non une capture de l'individuation tout de même ? En d'autres termes, les sentiments collectifs dominant-ils, *in fine*, la tendance à la liberté individuelle ? Pour nos acteurs, ces formes de vie communistes permettent au contraire d'accroître les puissances. Mais si ces communautés affirment une forme-de-vie autre, elles assument aussi, à chaque mouvement social, une participation à la conflictualité en usant parfois du registre de la guerre pour définir les évènements.

⁵⁴ Georges GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

Ainsi, les Nantais ont pu, via leurs outils de diffusion (page internet et journal papier), titrer des articles « Le gouvernement déclare la guerre à la jeunesse » le 6 septembre 2017, « Guerre sociale : explosion du nombre de millionnaires et du nombre de pauvres en France » le 24 octobre 2018, expliquer la gentrification et la patrimonialisation du centre-ville nantais comme d'une « guerre aux pauvres » en octobre-novembre 2018, ou encore titrer un article « Le gouvernement en guerre contre sa population » le 25 janvier 2019. Au-delà de l'aspect performatif recherché par ce type de formule, on s'aperçoit que le registre guerrier fait partie de la culture de ces communautés révolutionnaires. Cet usage peut être expliqué par deux phénomènes distincts, mais parfois concordants. Est-ce si rare, d'ailleurs, dans la mesure où la guerre, dans les études anthropologiques sur les communautés lointaines, occupait déjà une grande place dans leur organisation ?

D'une part un cadre théorique d'inspiration deleuzienne et agambennienne, hérité de la revue *Tiqqun*, a familiarisé une génération, principalement à Rennes et Caen (dans une moindre mesure), à ce registre de discours. Ce cadre théorique vise à présenter la guerre, et particulièrement la guerre civile, comme « le libre jeu des formes-de-vie, le principe de leur co-existence », écrivent les auteurs de la revue *Tiqqun*. Plus loin ils déploient :

« Guerre parce que, dans chaque jeu singulier entre formes-de-vie, l'éventualité de l'affrontement brut, du recours à la violence ne peut *jamais* être annulée. Civile parce que les formes-de-vie ne s'affrontent pas comme des États, comme coïncidences entre population et territoire, mais comme des partis, au sens où ce mot s'entendait jusqu'à l'avènement de l'État moderne, c'est-à-dire, puisqu'il faut désormais le préciser, comme des *machines de guerre partisans*. Guerre civile, enfin, parce que les formes-de-vie ignorent la séparation entre hommes et femmes, existence politique et vie nue, civils et troupes régulières ; parce que la neutralité est *encore un parti* dans le libre jeu des formes-de-vie ; parce que ce jeu n'a ni début ni fin qui se puisse *déclarer*, hors d'une fin physique du monde que nul ne pourrait précisément plus déclarer ; et surtout parce que je ne sais de corps qui ne se trouve emporté sans remède dans le cours excessif et périlleux du monde »⁵⁵.

Cette éthique de la guerre civile vise donc à atteindre ce qu'Agamben⁵⁶ nomme un seuil. Un moment où ce qui n'était pas politique le devient, et où ce

⁵⁵ *Ibid.*, p. 20-21.

⁵⁶ Giorgio AGAMBEN, *La guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*, Paris, Points, 2015.

qui apparaissait politique ne l'est plus. Le moment où ceux qui apparaissent frères (concitoyens) deviennent ennemis, et où des ennemis peuvent devenir amis. Ce moment, ce seuil, est un moment de confusion imputable à toute circonstance insurrectionnelle. C'est le moment où la destitution opère en ce qu'elle abat les vieux repères et où elle surprend les révolutionnaires mêmes.

De l'autre côté, les Nantais semblent *a priori* plus éloignés de ce cadre théorique. Néanmoins, le registre guerrier renvoie davantage à un usage accusateur du mot guerre. Il y aurait une guerre qui nous serait faite, une guerre sociale, à laquelle nous devons prendre part si nous ne souhaitons pas la perdre. Ce registre guerrier permet stratégiquement de cibler un camp ennemi et, ce faisant, de désigner des adversaires communs tant à la communauté qu'à la masse des dominés, mais aussi aux représentants de cette masse, afin de faciliter la composition, c'est-à-dire l'articulation des forces, lors d'un mouvement social — ce dont nous parlerons plus précisément dans le prochain chapitre.

Le moment de la conflictualité sociale repose donc sur l'affrontement à un ennemi commun permettant à la communauté d'être plus qu'elle-même. À la manière de ce qu'a pu montrer l'anthropologie clastrienne, la guerre permet à nos communautés de se recréer, de renforcer des liens — ce que Simmel a également pu montrer depuis le registre du conflit⁵⁷. Le mouvement social permet en quelque sorte d'assumer l'antagonisme, donc la différence, autant que les spécificités endogènes de la communauté. Bien que ces communautés participent à la conflictualité, tout comme d'autres organisations, collectifs, etc., elles assument une certaine manière de s'y rapporter qui diffère de celles des autres protagonistes. Parmi elles, deux nous apparaissent principales et liées entre elles : le refus de se soumettre à toute centralisation de la contestation ; une certaine assumption de la violence comme éthique de la contestation.

Le rapport à l'assemblée est, en divergence avec une certaine tradition anarchiste, relativement stratégique. Il s'agit par l'assemblée d'articuler les différents moyens, c'est-à-dire les différents gestes que les groupes peuvent *supporter*. Alors que l'assemblée est présentée dans l'anarchisme dit « anti-autoritaire » contemporain et dans certains secteurs du syndicalisme comme le

⁵⁷ Georg SIMMEL, *Le Conflit*, Paris, Circé, 2008.

lieu depuis lequel doit s'énoncer une parole commune, ces communautés y voient plutôt un espace d'articulation pratique et tiennent donc à conserver une certaine autonomie par rapport à l'assemblée. En ce sens, ils se méfient d'une certaine définition de la démocratie qui s'est incrustée dans le mouvement social et qui, selon eux, peut tendre à la dissolution des singularités dans l'assemblée qui prend alors les atours de la forme « parti ». Ce rapport stratégique à l'assemblée, permet de y porter des pratiques ou d'exprimer des décisions déjà prises⁵⁸. Ainsi, ils peuvent être amenés à soumettre à la participation une action qui de toute façon aura lieu, plutôt que d'attendre qu'un consensus s'accorde sur la nature des propositions d'action. Si une assemblée qui a acquis une forme de centralité dans la lutte ne leur convient plus, la désertion ne les empêche pas, par moments, de la rejoindre en fonction de la pertinence des moyens employés avec leurs fins. Cette pensée de l'action leur vaut souvent des accusations d'autoritarisme, voire d'anti-démocratie. Cependant, jamais ils n'obligent quiconque à se plier à leur action, mais décident plutôt qu'à partir du moment où l'assemblée cherche à devenir « une », il y a là négation de leur rapport politique au monde et début, quelque part, d'étatisation au sens où l'entendent Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*. Ainsi, en 2016, pendant une assemblée à Caen dans le cadre du mouvement contre la loi « travaille ! », nous avons pu observer :

« H1 : Là, c'est quand même dingue, on se retrouve à voter sur des actions plutôt que de savoir s'il y a des gens pour les porter. Si à un moment des personnes décident qu'il faut faire ça, ils le font et n'ont pas besoin du consentement de l'AG.

H2 : Bah alors ça sert à quoi l'Assemblée, on arrête tout dans ce cas !

H1 : Ça sert à coordonner nos envies et nos moyens.

H2 : Donc chacun fait tout ce qu'il veut et ben ça c'est vraiment une belle vision de la démocratie.

H3 : Non mais si j'ai envie de manger des pâtes, est-ce que je dois faire valider ça par l'AG ? Eh ben si j'ai envie de taguer je ne vois pas en quoi ça te concerne puisque c'est un risque que je prends et pas toi !

H1 : Non mais c'est exactement ça, vous voulez faire de l'AG un parti là. On ne vous empêche pas d'aller "diffuser" des tracts à la sortie des boîtes comme des caricatures trotskystes des années 70, nous empêchez pas de faire ce qu'on veut ».

Dans ce récit, qui a eu lieu quasiment identiquement à différentes reprises dans différents espaces, H1 et H3, faisaient partie de notre terrain caennais, s'affrontent à un militant de parti politique, mais également à des militants

⁵⁸ « Les décisions ne se prennent pas, elles sont prises », pouvait-on lire dans le dernier opus du Comité Invisible. COMITÉ INVISIBLE, *Maintenant*, Paris, La Fabrique, 2017.

syndicaux de l'université. La façon dont ces organisations se rapportent à l'État semble, pour les enquêtés, orienter la façon dont ils se rapportent à l'assemblée. C'est-à-dire dans ce cas, comme Deleuze et Guattari le montrent dans le douzième plateau, qu'il y a un mouvement d'auto-présupposition, c'est-à-dire que l'État se présuppose lui-même à travers la façon dont les propriétés de l'assemblée sont rapportées à la forme État. Cette « capture » de toute extériorité est ce dont se méfient nos communautés.

Ainsi, le rapport aux instances instituant de délibération est particulier à ces groupes. En effet, on observe deux positionnements idéal-typiques dans la façon dont des tendances constituées agissent stratégiquement dans les assemblées. L'un vise à faire groupe, à faire corps physiquement, dans l'espace de l'assemblée en se positionnant les uns à côté des autres. Ce geste n'appartient pas à un camp, mais peut être partagé des anarchistes jusqu'à l'UNEF. L'autre, plus « gauchiste », vise à s'éparpiller dans l'assemblée pour donner l'impression d'une transversalité des discours, c'est-à-dire à se fondre dans le rang des indécis pour les faire pencher d'un côté ou de l'autre du débat. En règle générale, chacun de ces types nie le rapport stratégique qu'ils entretiennent à l'assemblée au nom de son caractère démocratique, préjugant alors que la démocratie serait, comme par essence, imperméable à la stratégie. Par ailleurs, dans la plupart des assemblées sur les campus, où se sont joués la majeure partie des conflits observés pour Nantes et Caen, un certain nombre de dispositifs s'essayaient depuis au moins 2010 visant à réduire les rapports de domination en évitant les applaudissements, en limitant les temps de paroles, en mettant en place des doubles listes, en priorisant les demandes de paroles de personnes opprimées ou dominées, afin de lutter contre la théâtralisation politique de l'assemblée.

En 2016 à Caen, une affiche apparut alors critiquant ce défaut de théâtralisation qui rendait les assemblées « infantiles » et quelque peu mornes :

« La démocratie de la sourdine nous incarcère dans des assemblées qui se font cages-à-désirs. Sous couvert de rompre avec la théâtralisation du politique, nous en avons fait des théâtres de marionnettes. “Ainsi font, font, font”, pourrait-on chanter en nous regardant agiter nos mains comme des enfants. Nous avons semble-t-il oublié la nécessité cathartique de l'assemblée. Ce sentiment de vivre quelque chose qui nous dépasse et nous rassemble : une envie commune de persévérer dans notre être contre nos ennemis. Applaudir ne consacre pas “ceux qui parlent bien”, applaudir permet de se sentir, de se compter, de se vivre comme une foule désirante.

Nous avons déjà hué les spécialistes de politburo. Faire des copeaux de la langue de bois est à la portée de tout le monde. Il ne s'agit donc pas, par les applaudissements, de renforcer l'autorité de celles et ceux qui parlent bien, mais de célébrer celles et ceux qui parlent vrai : qui partagent les mots et les maux de la plèbe. Car les claquements de nos mains révèlent le désir commun contre l'économie du silence où rien ne se passe ».

Ce texte peut être considéré comme le premier geste posé en 2016 par la communauté observée, puisque c'est à partir de celui-ci qu'une multitude de textes, de détournements et de montages allait permettre une poignée de personnes de se retrouver à partir d'un certain rapport à l'assemblée. Assumant le caractère théâtral de l'assemblée, il s'agit alors d'appliquer une critique de l'assemblée comme fin en soi. Convaincre ne peut être un problème, puisque convaincre est l'enjeu même du débat pour eux. En cela, dans la guerre, l'assemblée est un moyen. Ainsi, quelques années plus tôt à Rennes, la théâtralisation était prise au sérieux. Des interventions pouvaient être assumées comme des performances, qu'elles commencent comme une prise de parole classique pour finir en chant révolutionnaire, jusqu'à mettre en scène une interdiction de parler par l'intervention de faux policier portant des masques de cochons comme le 25 février 2009 à Rennes 2. Mais ce qui marque sûrement davantage le rapport particulier qu'a entretenu notre communauté rennaise aux assemblées, c'est la prise de parole collective, parfois masqués, où un texte était lu à plusieurs voix comme pour abolir le caractère individuel de la prise de parole, comme pour faire disparaître le sujet dans un processus de subjectivation.

Quant aux Nantais, un phénomène similaire s'observe lorsqu'en février 2018, devant une assemblée qui « patine » dans l'établissement de revendications, nos acteurs « bordellent » l'assemblée pour, en dehors de tout vote, conduire à sortir de l'assemblée pour entrer en action, déclencher des alarmes incendie dans les bâtiments et partir en manifestation.

Que dire alors de ce rapport particulier entretenu aux assemblées considérées, bien souvent, comme les formes politiques les plus instituant ? Il faut admettre une chose : depuis 2006 les représentations des mouvements étudiants ont largement changé, notamment du fait des pratiques de blocage. Lors des mouvements précédents, le CPE, les assemblées étaient des assemblées de lutte, c'est-à-dire de personnes en lutte. La cristallisation autour des blocages en 2006 a favorisé l'intrusion dans les imaginaires de l'assemblée des grévistes

comme des assemblées de gestion locale des conflits sociaux et politiques. L'assemblée fut alors amenée à devenir une assemblée des étudiants. Là où auparavant le statut d'étudiant importait peu, progressivement l'appartenance ou non à l'université allait prévaloir sur l'accord ou non avec une lutte. Dans ce sillon, l'ouverture des assemblées, pouvant regrouper plusieurs milliers de personnes en 2007 et 2009, allait donner naissance à des dispositifs de pacification de leur déroulement au nom de la démocratie. Rompant alors avec les assemblées ouvrières desquelles elle héritait, l'assemblée n'est alors plus assemblée des grévistes, mais assemblée où même la « réaction » ou le conservatisme peut avoir la parole au nom du principe d'intérêt général, principe républicain plus que démocratique en réalité⁵⁹. C'est en cela que celle-ci devient, sur les campus, un résidu étatique cherchant à homogénéiser par le compromis centriste les tendances en présence. Elle qui devait au départ créer une brèche dans le temps institué et dans les formes politiques instituées, est devenu un espace où même la hiérarchie est accueillie à discuter d'une grève contre laquelle elle se positionne. Elle qui devait être critique en acte de la cogestion, au nom de l'autogestion, en prend alors les atours. L'assemblée devient alors un dispositif de gestion des angoisses provoquées par les réformes autant qu'un dispositif de gestion des angoisses provoquées par les actions des résistances.

En assumant ce rapport distancié à l'assemblée, nos communautés déterminent leur action sur une temporalité autre : « c'est par la formation de hordes que nous éviterons cette activité chronophage qu'est l'attente d'un peuple »⁶⁰, disait un texte rennais de 2016. Plus encore, leur intervention en assemblée peut être considérée comme inscrite dans leur calendrier, là où habituellement dans les autres fractions du mouvement social, et au cours du mouvement social, c'est l'assemblée qui, inversement, donne le rythme, ou l'illusion d'un rythme qui en réalité participe du calendrier syndical professionnel. Il y a donc quelque chose d'une destitution de la temporalité instituante par la mise à distance des institutions du mouvement social. Ces pratiques peuvent d'ailleurs être jugées comme « violentes » par les autres

⁵⁹ Francis DUPUIS-DÉRI, *Démocratie, histoire politique d'un mot : aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux Éditeur, 2013.

⁶⁰ ANONYME, « Rennes, occupation de la Maison du Peuple - " Demain s'ouvre au pied de biche " », *lundimatin*, 05/2016 p.

acteurs du mouvement social, de la même manière que leur rapport à la rue peut être jugé violent par la *Police*.

8.3 Le moment de la conflictualité sociale : temps et répression

En effet, le recours à la violence est assumé par ces groupes. « Tenir la rue » est une expression qui revient souvent dans les entretiens, de même que nous avons pu entendre, lors d'une discussion où ces trois communautés étaient réunies, que « la rue, l'émeute, fait partie de ce qui nous [les personnes réunies] lie ». En plus d'être vécue, la violence est également portée, théorisée et historicisée comme une forme d'intervention politique mais également comme une qualité de relation. La critique de la politique réduite au vote, comme conjuration des modes d'action de rue et redéfinition du lieu de la politique⁶¹, fait bien évidemment partie des arguments mobilisés. Mais elle apparaît plutôt comme une justification dirigée vers l'extérieur, de la même manière que l'argument visant à décrire la violence située davantage du côté de l'État et du Capital. En ce sens, les études sur la violence politique dans les mouvements sociaux ont montré la façon dont le recours à la violence pouvait être utilisé en cas de sentiment d'injustice en ce qu'elle dramatise la situation. Son recours peut également être lié à une graduation du conflit qui suppose, devant une issue défavorable, le dernier geste employable. Ces justifications du recours à la violence, finement analysé par Olivier Fillieule⁶², sont donc utilisées par nos acteurs comme discours public. Mais plus profondément, il s'agit également d'assumer que la violence *fait partie de la vie*, que la détermination de la violence appartient justement à sa capture par l'État : « La paix est rarement refusée aux pacifiques », disait Schiller. Indirectement, on y voit là une lecture influencée par la sociologie de Walter Benjamin – et les *réflexions* de Sorel⁶³.

⁶¹ Olivier IHL, « La civilité électorale : vote et forclusion de la violence en France (Partie 1) », *Cultures & Conflits*, 15 mai 1993, n° 09-10 ; Jacques RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

⁶² Olivier FILLIEULE, *Stratégies de la rue*, *op. cit.*

⁶³ Georges SOREL, *Réflexions sur la violence*, Paris, France loisirs, 1990.

Le geste théorique de Benjamin⁶⁴, auquel s'accordent nos communautés, c'est d'établir une critique de la violence en tant qu'elle appartient, dans le cadre des États, au droit. Mais Benjamin va plus loin. Il dépasse l'idée d'exercice du « monopole de la violence légitime »⁶⁵ proposé par Weber. Pour lui, la violence n'est pas seulement capturée par le droit, mais en est le fondement. Il y a donc une caractéristique fondatrice, et une caractéristique conservatrice de la violence.

Se refusant de penser la violence comme moyen pur, c'est-à-dire sous l'angle du droit naturel (la fin justifie les moyens) ou du droit positif (garantir la justice en s'accordant les moyens nécessaires), Benjamin propose de s'interroger sur la façon dont la violence, historiquement, transforme le droit. Pour lui, il y a une violence dans le droit et un usage de la violence par le droit. Mais cette dissociation anthropologique reste très théorique, ce que Benjamin ne manque pas de remarquer. Pour lui, la violence conservatrice vient nier la violence fondatrice.

En d'autres termes, plus clairs peut-être, il s'agit de montrer comment l'État, qui se fonde sur la violence, use du monopole de la violence légitime — en se présentant comme neutre, comme forme a-historique — depuis le mythe de *la défense de l'intérêt général comme essence de l'État*, niant la violence constitutive de l'État moderne. Mais le principal souci, c'est que l'État se dote d'une Police qui ne se contente pas d'appliquer le droit, mais qui se trouve autorisée à le produire :

« Puisque les compétences de la police à statuer sont larges et mal définies, puisque c'est souvent elle-même qui décide de leurs limites en interprétant librement les objectifs du droit tels que la “sécurité” ou “l'ordre public”, le pouvoir policier tend à devenir amorphe et omniprésent en même temps, tel un fantôme qui hante la vie quotidienne des citoyens. [...] la violence conservatrice présuppose une violence fondatrice ; mais ce que cela veut dire, c'est que le droit qui est en vigueur ne se laisse pas déduire d'un autre droit mais d'une violence originaire. Il en résulte que la violence du droit se présuppose elle-même, et c'est précisément ce mouvement tautologique d'auto-constitution qui fait le scandale majeur du droit. En vertu de cette figure d'auto-présupposition, le droit se présente comme “ayant toujours été déjà là” ; comme le dit Franz Rosenzweig, tout droit est “de par son essence (*seinem Wesen*

⁶⁴ Walter BENJAMIN, *Critique de la violence et autres essais*, Payot — Rivages, 2012.

⁶⁵ Max WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 2002.

nach) – droit ancien”. Dans cette optique, le droit naturel lui-même s’avère comme une naturalisation idéologique de la violence du droit. »⁶⁶.

On retrouve ici l’auto-présupposition de l’État à laquelle nos acteurs s’affrontaient dans l’espace des mouvements sociaux. Mais en face d’eux cette fois, ce ne sont pas des gauchistes mais les forces de l’ordre, le théâtre n’est plus l’assemblée mais la rue. En ce sens, nos communautés se positionnent contre cette capture magique, cette tautologie de l’institution du droit. La Police devient alors non seulement ce qui empêche d’atteindre un objectif, non seulement l’institution assurant la régulation sociale par la punition, mais un problème anthropologique fondamental que le slogan de 2016 « Tout le monde déteste la Police » visait à performer. Tenir la Police à distance, c’est gagner la rue. Si cette conflictualité aux forces de l’ordre fait partie de l’histoire des mouvements sociaux, par la confrontation subie, la perspective dégagée par nos communautés se déploie sous deux angles, ou plutôt peut être typologisée en deux plans distincts, pour faciliter l’analyse — bien qu’ils soient en réalité en perpétuelle relation. D’abord, le plan de la critique de la gestion du maintien de l’ordre, de sa militarisation et de la criminalisation du mouvement social (plan instituant) ; ensuite le plan de l’anticipation réflexive qui pourrait se formuler par la question « comment vivre sans police ? » (plan destituant).

Sur le plan instituant, les Nantais sont sûrement les plus présents. Via leur page Facebook, ils recensent régulièrement les pratiques répressives dans de courts articles, en notant les types d’armes utilisées, les brigades mobilisées, les victimes et les types de blessures. Au-delà de ces faits locaux, ils construisent une critique plus générale de la gestion du maintien de l’ordre par une porte d’entrée qui leur est spécifique : la militarisation de la Police et de leurs armes. Ce travail ne vise pas seulement à lutter contre, mais également à créer des ponts avec d’autres populations. Cela tient sans doute à l’expérience, dans les chairs, de la répression qui a engendré des mutilations chez certains d’entre eux. Mais également au fait que la question de la répression fut le ciment qui vint sceller une pratique importante de cette communauté, son adresse à l’extérieur. Le 22 février 2014, un appel à manifester en soutien à la ZAD de Notre-Dames-

⁶⁶ Vladimir MILISAVLJEVIĆ, « Une violence qui se présuppose : la question de la violence de Benjamin à Deleuze et Guattari », *Actuel Marx*, 11 septembre 2012, n° 52, n° 2, pp. 78-91.

Des-Landes rassemble près de 50 000 personnes. Durant cette manifestation, des grilles anti-émeute entravent le passage des manifestants et le cortège subit des jets de grenades lacrymogènes et des charges de Police. Durant les affrontements qui dureront cette journée, des dizaines de blessés dont trois éborgnés suite à des tirs de *flashballs*. Quelques mois plus tard, le 26 octobre, la mort de Rémi Fraisse, suite à l'usage d'une grenade offensive sur la ZAD de Sivens fait logiquement écho à la fois par la proximité avec la ZAD, mais également par la répression brutale, et des manifestations se succèdent à Nantes contre les violences policières. En mémoire du 22 février 2014, la communauté nantaise décide d'organiser chaque année une semaine de résistances. Au programme, des banquets, des présentations et discussions sur des thèmes variés : maintien de l'ordre, luttes d'exilés, justice et prison, grèves, histoire des luttes, ZAD, autodétermination des peuples (Chiapas, Kurdistan), État d'Urgence, extrême droite, etc. Et chaque année, la semaine se termine sur une prise de rue par une manifestation, des actions ou un carnaval le samedi ; le dimanche clôture la semaine par une déambulation sur les traces de l'histoire populaire de Nantes suivie d'un banquet.

Selon les mots de nos enquêtés, l'idée de cette semaine est de se remémorer cette journée du 22 février 2014. Mais elle permet également, en dehors de la temporalité des mouvements sociaux, d'instaurer une date dans un calendrier autre que celui des organisations du mouvement social, tout en permettant d'être rejoint par d'autres acteurs locaux. Nous avons pu assister à deux éditions en 2017 et 2018. Si le geste, par rapport à notre problématique est intéressant en ce qu'il produit un calendrier hétérogène, à partir d'une célébration piaculaire, au sens durkheimien, reste que la date ne destitue pas le temps social institué mais s'y affronte et donc s'y rapporte. En 2017, l'actualité des élections a par exemple orienté les actions notamment autour de la venue de Marine Le Pen pour un meeting à Nantes. En 2019, le mouvement des gilets jaunes semble arrêter la dynamique. Alors qu'en 2018, l'absence de mouvement social conduit à orienter la semaine sur le « bilan », et la prise de rue sous la forme carnavalesque visait à tourner en dérision l'important dispositif policier qui quadrille les manifestations

à Nantes depuis le début des expulsions à la ZAD⁶⁷. On voit alors qu'il n'apparaît pas pertinent pour cette communauté de s'affranchir du rapport à la répression ou au mouvement social et d'autonomiser pleinement un calendrier qui leur serait propre. Néanmoins, cette semaine se présente comme une pause, une brèche, permettant de revenir sur le passé (plus ou moins récent) pour revivifier les liens avec d'autres composantes du mouvement social (collectifs, syndicats, etc.) ou avec les victimes des violences policières (dans les quartiers périphériques notamment). Cette semaine a donc une fonction cyclique, elle se fait fête bien qu'elle célèbre un drame.

De façon moins directe, la communauté rennaise a également sa date au calendrier qui opère de manière similaire. Chaque année, moins fixement dans le calendrier, est organisé un banquet pour « régler nos comptes avec la justice ». Ce banquet permet d'apporter un soutien financier aux personnes inculpées. Si Nantes et le visage mutilé de la répression brutale, Rennes quant à elle est la capitale des « affaires ». Dans le viseur de la Police depuis au moins 2006, la ville de Rennes a longtemps été considérée comme un foyer de l'ultragauche : « En France, les Renseignements généraux estiment à “plusieurs centaines” le nombre d’“anarcho-autonomes” actifs et très mobiles. Leurs bastions : Rennes, où ils seraient une soixantaine »⁶⁸. Si le plan instituant existe à Rennes, il se situe peut-être davantage sur la question judiciaire que policière à proprement parler⁶⁹, bien que les deux soient liés dans le vécu de la répression. Durant le temps de cette enquête, les manifestations de policiers « contre la haine anti-flic », défilant masqués en octobre 2016, parfois aux côtés de militants d'extrême droite, ont participé à exacerber le sentiment de détestation de la Police au-delà de nos communautés. Revendiquant l'amélioration des conditions matérielles du travail, ils réclament également l'usage de leur arme en dehors du service, et une réforme du principe de « légitime défense ». Le climat tendu, alors que Nuit Debout poursuit le mouvement du printemps 2016, est renforcé par des

⁶⁷ Depuis les expulsions de la ZAD de Notre-Dames-Des-Landes, les manifestations nantaises se voient ceinturées par les forces de l'ordre qui accompagnent les défilés de chaque côté du cortège et empêchent le départ d'un deuxième tour de manifestation non déclarée en arrosant de grenades lacrymogènes et de tir de LBD 40.

⁶⁸ Hervé CHAMBONNIÈRE, « Ultragauche. Ces Bretons qui inquiètent la police », *Le Telegramme*, 11/05/2008 p.

⁶⁹ Nos communautés ont tout de même participé à des dynamiques, suite à la mort de Rémi Fraisse, autour de la mort de Babacar Gueye, vivant dans le quartier Maurepas, tué par un policier le 15 décembre 2015. Il a reçu cinq balles dans le corps.

rassemblements où défilent des personnes cagoulées, armes à la ceinture, dans les rues des métropoles. En avril 2017 à Rennes, entre les deux tours des élections, un policier à moto sort son arme et la pointe sur des manifestants, dont certains de nos enquêtés présents. La foule lui fait signe de rengainer, le harangue, quelques projectiles lui sont lancés dont un fameux « pommeau de douche » qui défraiera la chronique – et perturbera nos conditions d’enquêtes. Suite à cette affaire, sept personnes seront interpellées à leur domicile le 30 mai à 6h du matin. Le procès conduira à la condamnation de neuf mois de prison pour quatre d’entre eux, avec possibilité de remise ne liberté sous surveillance électronique.

Un de nos enquêtés, celui que nous avons le plus côtoyé, faisait partie de ces personnes. Le rapport quotidien à la surveillance policière puis à « l’enfermement dehors » qui découle du positionnement de la communauté dans la conflictualité sociale a des implications sur l’organisation temporelle du groupe. D’abord assigné à résidence loin de Rennes dans l’attente du procès, et ce bien qu’il ait un enfant, c’est alors toute une organisation collective qui se met en branle pour continuer de marquer une communauté dont l’un des membres se trouve un temps déterritorialisé. Le bracelet électronique, les interdictions de se rencontrer⁷⁰ entravent directement toute possibilité même de vie commune et, avec elle, d’une temporalité propre à la communauté. Dans ce cas, le plan destituant est directement rendu impossible par l’institué là où il caractérisait justement un certain rapport à la communauté que les Rennais déployaient jusqu’alors. Comment en effet vivre sans Police quand elle vous enferme ?

Cette expérience de la répression a justement permis l’élaboration d’un certain nombre de pistes à l’enchevêtrement des deux plans afin de faire de ses communautés des machines de guerre :

« D’un point de vue simplement nominal, cette notion désigne, pour des formations sociales qui peuvent être très diverses tant par leur structure et leurs objectifs (bande, société secrète, confrérie religieuse, association professionnelle, organisation commerciale, etc.) que par les composantes qu’elles agencent (techniques, scientifiques, artistiques, linguistiques, écologiques, économiques, religieuses, etc.), un rapport d’*extériorité par*

⁷⁰ Qui ont par ailleurs marqué la communauté nantaise suite à la manifestation du 1^{er} Mai 2018 à Paris où certains furent interpellés et, dans la foulée, se sont vu recevoir des interdictions de se rencontrer (parfois même alors qu’ils vivaient en colocation), et donc de préparer une défense collective.

rapport à l'organisation étatique d'une société donnée. Un groupe quelconque "fait" machine de guerre, non pas lorsqu'il prend la guerre pour but, mais lorsqu'il devient hétérogène aux appareils d'État et à leurs procédures d'administration et de contrôle du champ social. C'est sous cette polarité appareils d'État/extériorité des États, que, dès 1973, Deleuze avait introduit l'expression de machine de guerre pour énoncer un "problème politique direct" : celui d'un mode de composition des groupes requis pour l'action révolutionnaire, qui ne se calque pas sur la forme officielle d'un parti, qui ne mime pas l'organisation d'un appareil d'État »⁷¹.

Sans abandonner le plan instituant, qui permet de bénéficier de conjonctures animées par l'État en composant avec d'autres groupes, sur une temporalité imposée de l'extérieure, et de faire exister une mémoire, un héritage, le plan destituant reste une modalité importante permettant de vivre le communisme au quotidien. C'est par ailleurs le plan instituant qui, comme moment négatif, vient établir tout ce que le plan destituant doit destituer ; c'est la confrontation à d'autres mondes et leur critique qui conduit à se faire machine de guerre. Si c'est par le plan instituant que la communauté se reproduit, dans sa dépendance à des faits extérieurs à elle-même, c'est par le plan destituant qu'elle s'autonomise, qu'elle devient affirmative.

Se doter d'un temps hétérogène au temps social capitaliste nécessite pour autant différentes choses : se doter d'espace pour supporter ce temps social nouveau, se libérer du temps social institué et des rythmes quotidiens qu'il impose. Ceci suggère donc de libérer du temps et de l'espace, ce qui implique de grever la vie capitaliste.

⁷¹ Guillaume SIBERTIN-BLANC, « État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la " machine de guerre " de Gilles Deleuze et Félix Guattari », *Astériorion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, 9 septembre 2005, n° 3.

Chapitre 9 : Représentations de l'espace et du temps de la conflictualité

Dans ce chapitre, nous évoquons l'espace social dans lequel évoluent nos communautés, la façon dont elles se définissent par rapport à d'autres, mais également la façon dont elles peuvent s'arrimer à d'autres groupes ou à des situations. En effet, bien que nos acteurs tendent, en tant que communauté à se doter d'une temporalité qui leur est propre en échappant aux formes traditionnelles de la militance, nos enquêtés se raccrochent souvent à des situations proprement liées à l'institué et comme agrippées par l'instituant. Ce paradoxe entre la posture de désertion et sécession, supputée par la volonté d'apparaître comme force destituantes, et le fait de participer aux mouvements sociaux pourraient amener à entrevoir une certaine contradiction théorico-pratique.

En réalité, on observe qu'il s'agit davantage de saisir une situation pour en changer l'état. Par exemple, en début de mouvement social, les groupes à l'initiative, communautés autonomes ou organisations légales, tentent d'impulser une dynamique de contestation. Les organisations les plus à gauches peuvent parfois même se destituer en poussant des assemblées à se doter d'une autonomie dépassant le jeu des structures légales et des instances de dialogue. C'est souvent à cet endroit que naît un conflit entre syndicats professionnels et mouvements de jeunesse. Néanmoins ces assemblées semblent tenues par reproduction des pratiques et développer de plus en plus de normes qui, du point de vue de nos enquêtés, peuvent empêcher toute spontanéité, et donc toute imprévisibilité pour le maintien de l'ordre. Et bien que cette critique puisse exister, nos enquêtés ne nient pas la nécessité de déborder de la communauté afin d'entrer en relation avec d'autres acteurs. La composition, comme pratique, est ainsi théorisée depuis un manque : les révolutionnaires, seuls, ne feront pas la révolution. Nous pensons qu'il s'agit là d'une approche pragmatique qui

marque une distance avec la position éthique de l'anarchisme traditionnel. Néanmoins, composer avec d'autres ne signifie pas composer avec tous, ni s'oublier dans la formation d'un « collectif de collectifs » où chacun perdrait son autonomie au nom de l'intérêt général. Bien plus pratique, la composition vise au contraire à mettre en résonance les différentes manières de se rapporter à la conflictualité, de créer un espace de pratiques polyphoniques comme les nomme Alain Damasio.

Néanmoins, la composition a pour limite les limites de chaque groupe et se caractérise par une précarité certaine. C'est en ce sens que la définition extensive de la grève, ou le redéploiement — face à sa réduction historique — du sens de la grève caractérise l'action de nos enquêtés. Contre une lecture actuelle de la grève comme simple et temporaire arrêt de la production pour « se compter » en vue de peser dans le rapport de force, nos enquêtés voient dans la grève un blocage de la production et une individuation par le partage d'un espace commun entre les grévistes. Cette question de l'espace intervient alors également comme modalité constitutive, comme support, du commun. En effet, la simple manifestation ne suffit pas à faire communauté.

Renaud Lariagon le montre d'ailleurs dans sa thèse sur les mouvements sociaux étudiants au Mexique : « Pratique spatiale commune ne signifie pas territoire, puisqu'il n'y a pas nécessairement appropriation exclusive des lieux pour répondre aux intérêts du groupe »⁷². Prendre la grève comme point de départ d'une communauté qui vient et qui cherche à s'affirmer de manière autonome, voilà ce que semblent rechercher nos enquêtés. Mais pour se faire, la territorialisation est essentielle. Il ne s'agit donc pas seulement de prendre des espaces, mais de s'inscrire dans la permanence afin de maintenir les liens qui se sont créés et pouvoir prendre soin des relations. Geneviève Pruvost montre d'ailleurs, sur la ZAD de Notre-Dame-Des-Landes, la façon dont le partage d'un espace permet d'avancer avec prudence, mais également de faciliter la

⁷² Renaud LARIAGON, *Dimensión territorial de las experiencias estudiantiles : entre dominación, conflicto y emancipación en la Universidad Tecnológica de la Costa Grande de Guerrero (Petatlán, GRO, México) y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (DMX, México)*, thèse, Université de Caen Normandie, 2018, p. 38.

coopération « sans se livrer à des tests affinitaires »⁷³ — ce que la surveillance policière contraint bien souvent à faire dans le cadre des moments d'intensité.

9.1 Distance et proximité du mouvement social : composition et imposition

Le rôle de la conflictualité sociale dans l'organisation de nos communautés a donc une place importante en ce qu'elle permet de revivifier la foi commune, bien que paradoxalement elle entrave l'affirmation de la communauté comme forme-de-vie autonome en la faisant entrer en relation avec l'État. Néanmoins, cette conflictualité est également le lieu de contagion politique des groupes étudiés et de renforcement de leur cohésion interne. Là où l'éthos anarchiste a tendance à refuser toute forme d'entreprise de composition avec des organisations syndicales, nos communautés ont le point commun de composer avec d'autres qu'elles-mêmes. Le mot composition, depuis la ZAD a fait couler beaucoup d'encre virtuelle dans les milieux révolutionnaires. Ceux qui composent se voient affublés de jolis noms :

« [...] La composition est une logique de fond qui bannit toute *éthique* au profit des calculs de la *politique*. C'est une technique alternative de gestion de l'ordre et d'organisation de la confusion pour tenter de neutraliser les antagonismes irréductibles qui peuvent couvrir au sein des luttes : entre aménagement et destruction de l'existant, entre négociation avec le pouvoir et action directe contre lui, entre contre-expertise scientifique et refus de la spécialisation comme de la délégation, entre acceptation de partis et syndicats et auto-organisation sans médiation, entre présence des journalistes et refus de toute représentation, entre autorité et liberté. Ce n'est donc sans doute pas un hasard si le mode de la *composition* sied particulièrement bien aux autoritaires, avec leur notion quantitative d'une force concentrée et plus manœuvrable plutôt que disséminée et plus autonome, avec leur sens tactique du vent et surtout avec leur obsession à délier les moyens des fins (d'où par exemple leur absence de scrupule à utiliser les professionnels du mensonge de masse pour délivrer leur message ; leur facilité à déclarer une chose face à la justice et *son contraire*

⁷³ Geneviève PRUVOST, « Critique en acte de la vie quotidienne à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes (2013-2014) », *Politix*, 12 juin 2017, n° 117, n° 1, pp. 35-62.

face à leurs soutiens solidaires ; ou leur habileté à prendre langue avec la gauche du pouvoir) »⁷⁴.

Ce qui est reproché à la composition, c'est donc une forme de compromission, voire de collaboration. Pourtant, la façon dont la composition peut être portée par nos communautés ne semble pas coller à ce type de réponse qui leur est adressée. Cette composition s'est essayée à Rennes en 2016, à Caen en 2017 et à Nantes en 2016 et 2017. Et bien qu'elle entre en dissonance avec le regard que d'autres peuvent porter, nos communautés ne manquent pas d'autocritique.

Deux types de compositions sont alors observables. La première, c'est celle qui vise à participer de l'organisation d'un collectif ou d'une assemblée dont l'objectif est la rencontre et l'articulation de différentes forces locales. La seconde, c'est celle qui vise à s'adresser, depuis ses propres bases, à d'autres organisations pour les inviter, parfois en usant du rapport de force, à soutenir un geste posé par la communauté. On retrouve encore alors deux plans, le premier engageant dans quelque chose d'instituant, le second essayant d'agrèger des forces depuis un geste destituant.

À Nantes, pendant le mouvement contre la loi « travaille », la jeunesse participe largement aux débordements au sein des « cortèges de tête ». Notre communauté en serait d'ailleurs un des moteurs principaux d'après les autorités. Ces débordements génèrent « quelques menues crispations », pour reprendre les mots d'une de nos enquêtées, du côté syndical. La force déployée par une jeunesse qui ne campe plus derrière les banderoles syndicales ou les drapeaux des partis conduit à une concurrence entre elle et les organisations du monde salarié. Au point que ces dernières finissent par délocaliser les manifestations en dehors du centre-ville. À terme, le « deuxième tour de manifestation », qui poursuivait les défilés sur le mode de la manifestation sauvage et où s'assumaient une certaine offensivité de la manifestation, deviennent de plus en plus réprimés du fait du manque de présence syndicale. Dans le même mouvement, Nuit Debout se met en place et devient une zone de porosité entre différentes identités politiques qui s'étaient croisées lors du printemps 2016. Enfin, dans la deuxième moitié du printemps social, la dynamique « on bloque

⁷⁴ ANONYME, « [ZAD™] Ci-gît un cadavre », *Avis de Tempête*, 3 mars 2018, n° 3, pp. 17-19.

tout » tente d'agréger les différentes forces locales autour d'un objectif précis : bloquer les flux économiques. Quand arrive l'heure du bilan, chaque composante tire les limites de ses choix : les syndicats observent que le défilé, un peu morne, n'attire plus ; les autonomes voient la limite de la routinisation du « cortège de tête » et sa répression ; Nuit debout se vide sans jamais avoir réellement existé autrement qu'en espace libéré de parole ; « on bloque tout » n'a pas réussi à réellement bloquer l'économie. Ce que les Nantais observent, c'est que « le clivage, cette dichotomie entre le monde syndical et le cortège de tête, n'ont pas été dépassés pendant le mouvement, voire s'est davantage creusée » d'après la même enquêtée. Elle poursuit, « et alors on s'est rendu compte qu'on ne s'est pas parlé pendant tout ce mouvement ». Pour éviter la « gueule de bois post-mouvement », une tentative de rapprochement se met en place autour de l'initiative « à l'abordage » qui visait à mettre en contact les différentes forces du mouvement de 2016 selon deux angles : entraver la tenue de l'université d'été du Parti Socialiste ; dans le sillage du printemps 2016, déplacer la question de la lutte des espaces où d'habitude elle s'élabore (lieu de travail, université) pour tourner la question politique vers les élections présidentielles et leur perturbation. Le premier objectif aboutira, le second « échouera tout en réussissant à mettre en place des actions contre l'extrême droite et la venue de Marine Le Pen autour d'une manifestation organisée par " K-Ways Noirs et Chasubles Rouges " ». Cette manifestation et les débordements vont faire resurgir les divergences dans le rapport à la violence. Dans la foulée, l'initiative « Front Social », impulsée de Paris, cherche à imposer un calendrier propre pour pousser les syndicats à agir. Un peu partout en France cette dynamique s'essaie. À Nantes, le nom n'est pas gardé, mais une initiative similaire se met en place : le Comité d'Action Nantais. La première action, lors d'un rassemblement le 19 juin 2017, est la construction d'un mur en parpaings devant l'entrée de la banque HSBC, place du Bouffay. Ce comité regroupe la communauté enquêtée, des unions locales et départementales de la CGT, des syndicalistes de Solidaires. L'idée, au-delà de quelques dates communes, c'est de se saisir du temps long et de ne pas, systématiquement, repartir de zéro, mais que, bien qu'il y ait des irrévocabilités politiques, la discussion se poursuive.

Lors d'une discussion de bilan, le 20 février 2018, l'ensemble des composantes semblent s'accorder sur la force que cela a pu leur apporter, mais

également sur les limites liées à la diversité des pratiques. La lutte en soutien aux exilés, qui a donné lieu à la fin 2017 à l'occupation de deux bâtiments sur le campus nantais, a néanmoins permis d'agiter rapidement les solidarités nouées. Une lutte, dans une entreprise du secteur industriel, a donné lieu à des banquets de soutien aux grévistes. Le succès semble trouvé soit dans les réussites ponctuelles liées à la réactivation conjoncturelle des contacts noués, soit dans la déconstruction des représentations dichotomiques « autonomes vs syndicalistes », mais échoue dans la capacité à produire un calendrier de lutte et une communauté de pratiques qui dépasse la simple adjonction.

Si des expériences similaires se sont essayées à Rennes, notre communauté n'y a mis qu'un doigt de pied. Plutôt que d'essayer de composer, on pourrait dire des Rennais qu'ils ont essayé de parvenir à une composition. La chose s'est jouée sur un coup de force, *a priori* spontanée, mais dont les conditions de réussite dépendaient d'une finesse d'analyse de la recomposition du mouvement social de 2016 avant même son éclosion. Dès le début de l'année 2016, un de nos enquêtés fréquente de manière lointaine les intersyndicales. Alors même qu'il nous confie sa « flemme », ayant fait le choix d'une grammaire politique aux antipodes du militantisme syndical, il y retourne à plusieurs reprises pour voir ce qui s'y dit, mais aussi pour montrer que d'autres manières de lutter existent à Rennes. L'objectif est double : savoir ce qui se joue sur le terrain syndical dans l'attente du premier grand mouvement social depuis 2010, savoir comment anticiper ce qui peut s'y jouer dans le camp de l'autonomie. Mais surtout, sans peut-être le savoir, c'est aussi un jeu visant à faire tomber les masques. Ne plus être identifié comme « casseur », comme « autonome » ou comme « squatteur ». La répression qui sévit à Rennes lors de ce mouvement est, comme à l'accoutumée, assez importante. Des tentatives d'arrestation par la BAC sont mises en échec dès le 17 mars, un magasin Lacoste est pillé le 24 mars lors d'une manifestation lycéenne et étudiante, et le centre-ville est systématiquement interdit par la préfecture. Le 31 mars, première date appelée par l'intersyndicale, des affrontements durent pendant six heures et douze personnes seront interpellées. Le 28 avril, une personne perd un œil d'un tir de LBD40 et un scooter est percuté par la police.

Le 1^{er} mai, un cortège autonome suivi par quelques syndicalistes occupe le cinéma Gaumont en centre-ville. Lors d'une assemblée, quelqu'un mentionne qu'une intersyndicale se déroule au même moment à la Salle de la Cité. Prenant de vitesse les forces de l'ordre, et contraignant les agents de sécurité à leur ouvrir, la Salle de la Cité est prise, comme un tour de force, et retrouve alors son vieux nom, celui de Maison du Peuple :

« Ce jour-là, le cortège a envahi le Gaumont pour une assemblée. C'est là que la décision fut prise de rejoindre l'intersyndicale qui devait se tenir à la salle de la Cité (Maison du Peuple). Pendant que le cortège s'y rendait avec une partie des syndicalistes (Sud Solidaires, SLB, CNT), le préfet paniqué demanda à l'intersyndicale de s'enfuir et d'annuler son assemblée. C'est de manière surprenante que nous avons pu atteindre le bâtiment, face à une police désorganisée. La menace de forcer les portes suffit à nous y faire entrer. Les syndicats ont été appelés à revenir. Victoire, l'occupation était lancée »⁷⁵.

Cette occupation permit d'imposer la rencontre au sein d'un même lieu aux différentes composantes du mouvement rennais. Plus encore, si le geste des occupations ne fait plus partie du répertoire d'action des centrales syndicales, celles-ci ont soutenu cette occupation symbolique. Après une première expulsion le 13 mai, et suite à la mise en échec de l'expulsion du 3 mai, la Maison du Peuple est réoccupée le 27 mai puis, à nouveau, évacuée le 29 mai. Le coup de force réalisé par nos enquêtés et d'autres forces locales, cela a été d'imposer un type d'action — l'occupation illégale — pour imposer également une nouvelle centralité et une nouvelle temporalité à la lutte : si la Maison du Peuple appartient au mouvement, c'est alors depuis celle-ci que s'élaborera le calendrier des luttes.

La force de cette reprise d'un lieu historique du mouvement ouvrier a également conduit à une solidarité, parfois franche, parfois moins, de la part des organisations syndicales. À tel point que certains se verront, quelques mois plus tard, le 7 septembre, recevoir des lettres d'assignation à résidence, les conduisant, par la force impérative de l'institué, à se retrouver à faire communauté un temps avec les puissances destituées.

⁷⁵ ANONYME, « Mai 2016 », *op. cit.*

Considérant que Solidaires 35 s'est allié depuis mars 2016 aux éléments de la mouvance anarcho-autonome au cours de manifestations et rassemblements portant sur les thèmes de la loi Travail, l'état d'urgence, les violences policières ;

Considérant que la salle de la cité représente un symbole de conquête du centre ville historique pour les organisations et les éléments les plus radicaux ; que cette salle de concert municipale a été occupée à deux reprises en mai 2016 par Solidaires 35 et des individus de la mouvance anarcho-autonome, allant jusqu'à 500 personnes le 3 mai 2016 lors d'une assemblée générale ; que les occupants de la salle de la cité s'y sont établis et maintenus au mépris des obligations de sécurité ; que ces occupations successives ont causé des troubles à l'ordre public, avant et en suite des deux opérations d'évacuation qui ont été réalisées ; qu'en particulier, au cours de la nuit du 13 au 14 mai 2016, à la suite de la première évacuation, de nombreux individus issus de la mouvance anarcho-autonome et ultra-gauche ont affronté les forces de l'ordre et ont commis des violences et de nombreuses dégradations et exactions dans le centre ville historique de Rennes ;

Considérant que, en raison de la prégnance de la menace terroriste dont l'extrême gravité a conduit le Parlement à proroger pour une quatrième fois le régime de l'état d'urgence pour une durée de deux mois à compter du 21 juillet 2016, les forces de l'ordre demeurent fortement mobilisées pour assurer, dans ces circonstances, la sécurité des personnes et des biens ; que cette mobilisation exceptionnelle ne saurait être détournée pour répondre aux risques d'ordre public liés à de tels rassemblements ;

Autrement dit, à Rennes, si la composition a d'abord existé, c'est en destituant la temporalité et la territorialisation de la conflictualité imposée par les organisations. Mais ce qui est intéressant, c'est que ce coup politique conduira à instituer un autre espace, le *Collectif COntre la CRiminalisation du Mouvement Social (COCO CRIMS)* qui travaillera au suivi de la répression du mouvement et au soutien aux inculpés pendant environ un an et dont le caractère composite des personnes qui s'y organisent révèle la plurivocité de ce que fut la Maison du Peuple. Cependant, la diversité des pratiques et des rapports à la conflictualité conduira le *COCO CRIMS* à se dissoudre ou plutôt à réapparaître conjonctuellement, selon une temporalité imposée donc.

À Caen, si comme dans d'autres villes les forces autonomes ont toujours ouvert des espaces en espérant que d'autres qu'eux s'y joignent, force est de constater que le résultat manquait toujours d'être convaincant. En 2017, un appel signé *Caen Ingouvernable* inonde les boîtes des organisations du mouvement social et appelle à un Premier Tour Social le 23 avril, soir des résultats du premier tour des élections présidentielles. Ce texte, intitulé « Pour vaincre la misère et l'ombre. Foule esclave, debout ! debout ! C'est nous le droit, c'est nous le nombre. Nous qui n'étions rien soyons tout ! » appelle ces organisations à se réunir pour une « Nuit Commune » sur une place du centre-ville. L'idée de cet

appel, envoyé largement⁷⁶, est motivée par l'idée qu'il ne faut pas attendre le résultat des élections pour reprendre la rue :

« La question n'est pourtant pas tant de savoir qui va gagner ces élections, car si la rue se tait nous avons déjà perdu. En effet, que les gouvernements soient de droite ou de gauche, nous les avons vus produire des réformes anti-sociales, répressives, néo-coloniales, libérales autant que réactionnaires, etc., contre lesquelles nous nous sommes soulevé-e-s à maintes reprises. Que les gouvernements soient de droite ou de gauche, c'est par la force de la rue que nous les avons tenus en échec, ou que nous leur avons arraché des victoires. Il n'a pas fallu que le Front Populaire soit élu pour que les victoires de 36 adviennent, ni que la gauche remplace la droite pour que le CPE soit retiré, il a fallu nous retrouver, tenir le pavé, occuper nos lieux de travail, construire la grève dans sa superbe ».

Si ce rassemblement ne regroupe qu'une soixantaine de personnes selon la presse locale, et que seuls les collectifs informels et les syndicats étudiants et lycéens l'ont signé, l'appel conduit à des discussions dans les organisations syndicales. Le 29 avril, une autre manifestation a lieu et regroupe 200 personnes. Le 7 mai, 250 personnes prennent les rues. Puis, un autre appel lancé par notre communauté pour le 13 mai sera signé par davantage d'organisations dont, parmi les syndicats Les Unions Locales CGT de Bayeux et Hérouville Saint-Clair, L'UNL 14, Solidaires 14 et SL Caen — Solidaires Étudiants. De ce geste naîtra l'idée d'essayer à Caen de mettre en place un Front Social à l'été 2017 ou, tout du moins, pour les syndicalistes à l'initiative, d'inviter notre communauté à y participer là où en général autonomes et syndicalistes conservaient leurs propres espaces.

Le Front Social à Caen ne sera pas bien vécu par les autonomes et les syndicalistes. En cause, la présence de partis politiques (NPA & LFI) qui voient dans ce collectif une entité devant produire un discours politique, là où initialement l'appel visait à coordonner et articuler les différentes pratiques et rapports à la lutte. Cette initiative au départ connaissait d'ailleurs la réticence des organisations politiques. C'est par obligation militante qu'ils s'y sont joints

⁷⁶ UL CGT, les syndicats du calvados SUD santé, Sud Rail, Sud Education, Sud Travail, Sud PTT, Sud industrie, Sud Retraités, Solidaires Précaires Chômeurs, SL-Caen, Sud Culture, Sud Collectivités Territoriales, SUD Recherche, et l'union syndicale Solidaires, la KIC (Koordination des Intermittents Caennais), L'AG Contre toutes les Expulsions, l'UNL 14, Nuit Debout Caen, ATTAC 14, l'OCL 14, la Fédération Anarchiste, Le Mouvement Lycéen de Caen, Le Collectif Féministe, l'Assemblée Autonome, L'assemblée interluttés caennaise, Racailles radio, le RRC (Regroupement Révolutionnaire Caennais), Brigade Anti Fasciste, Collectif Zad 14, CNT AIT, Caentine du café sauvage.

plutôt que par adhésion au regard de l'impossibilité qu'ils avaient à assumer la plurivocité initialement entendue. Ils quitteront donc ce nouvel espace dont la pratique n'aura consisté, en réalité, qu'à organiser quelques réunions d'information et conférences de presse.

Cependant, cela produit une certaine attention à la composition pour une partie de nos enquêtés. Dans le sillon de la lutte en soutien aux migrants, menée depuis 2013 par l'assemblée générale de lutte contre les expulsions, et dans un climat de mouvement social des cheminots, certains de nos enquêtés participeront à l'ouverture d'un squat de 32 000 m², officialisé par l'arrivée des cheminots le 28 avril. L'ouverture de ce lieu est liée aux ponts créés par l'Initiative pour la Convergence des Luites, associant quelques uns de nos enquêtés à d'autres actifs dans l'assemblée de lutte contre toutes les expulsions. Dès le début de la mobilisation, nos enquêtés et l'initiative pour la convergence des luites sont passés aux assemblées de cheminots, y croisant d'autres syndicalistes rencontrés au printemps 2016 et lors du Front Social. Le squat du Marais héberge 200 à 250 migrants, mais également un temps des membres de notre communauté. Dans ces anciens bureaux d'EDF, un plateau d'environ 80 à 100 m² est destiné à la convergence des luites et héberge des activités. C'est depuis cet Espace Convergence que différentes initiatives vont s'articuler. Notre communauté va par exemple organiser seule un concert de soutien aux cheminots dans un autre lieu dont nous parlerons plus tard. Par la suite, elle sera à l'initiative de deux soirées de soutien co-organisées avec les cheminots et des activistes de l'Espace Convergence qui porteront le titre « Vivre la Grève ». L'idée qu'y projette notre communauté, c'est de faire exister, malgré la ponctualité des journées de grèves des syndicats du rail, un *continuum* et, en créant une extraquotidienneté festive où se retrouvent les grévistes et leurs soutiens, d'inscrire la grève dans le quotidien davantage que le travail.

Si ces différentes tentatives de composition ont rencontré des limites dans leur capacité à imposer un calendrier ou à produire une quotidienneté de la grève, ce qui nous intéresse c'est la façon dont ces trois communautés ont, en cherchant cela, pris acte d'une nécessité à ne pas être isolées, sans pour autant se compromettre. Par la pratique de la composition, fût-elle conjoncturelle ou impulsée par nos enquêtés, l'idée était bien de devenir contagieux par le partage

d'une même expérience vécue de la conflictualité. Destituer le calendrier du mouvement social devenant alors une option tactique permettant, en théorie, de partager un temps commun, c'est-à-dire produit par les différentes forces locales. C'est aussi produire une mémoire commune par la relation qu'entretiennent les acteurs de ces différents groupes. La distance au mouvement social s'explique alors par la tentative d'imposition d'un calendrier aux centrales syndicales et leur relation à l'État. Mais la proximité quant à elle trouve sa résolution dans les complicités qui s'y nouent et qui permettent, à chaque soubresaut, de ne pas repartir de zéro. Trouver des amis, ce n'est pas trouver des camarades. Sans prétendre qu'il y aurait une pure continuité, se produit une continuité qui accepte la discontinuité sans jamais abolir la mémoire⁷⁷.

9.2 Se donner le temps : une définition extensive de la grève

Bien que son histoire remonte largement avant l'avènement du syndicalisme, la grève devient l'outil premier des luttes sociales par l'adoption de la Charte d'Amiens en 1906. La grève n'est alors pas seulement un « arrêt » visant à entraver la production de valeur dans le but de peser dans les négociations. Si cette dimension tactique est importante, la charte d'Amiens, emblème du syndicalisme révolutionnaire, la défend également comme « moyen » de la transformation sociale. En effet, la grève, de son interdiction à son intégration au registre des actions contestataires, fut intimement liée aux aspirations révolutionnaires socialistes du XIXe siècle. Elle n'est alors pas uniquement cet arrêt de la production, mais elle devient une césure dans le quotidien des ouvriers permettant, par « l'auto-organisation des ouvriers » de les préparer à la gestion du « réel » et à celle des coopératives ouvrières de demain. Dans cette configuration, elle ne peut être réduite au résultat d'une concertation entre quelques représentants du monde ouvrier, mais une forme d'action spontanée déterminée par un collectif en réponse à une situation. En cela,

⁷⁷ Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne : de la modernité au modernisme*, op. cit.

rappellent Touraine et Mottez⁷⁸, la première victoire de la grève est la domination de la situation par le groupe ouvrier. C'est-à-dire selon eux, la façon dont, au cœur de rapports d'exploitation et de domination, les grévistes se libèrent de la hiérarchie et de leurs obligations, ce qui passe par un hiatus. En d'autres termes, ce qui caractérise alors la grève, c'est un acte de déposition des autorités constituées par les grévistes ouvrant une brèche, un contretemps dans le quotidien des exploités et des dominés, c'est-à-dire la destitution du temps social institué. Car la grève est à la fois relative à l'expérience mais également à ce dont elle se détache, à ce qu'elle met en crise.

La dimension quotidienne du temps de la grève, ne peut donc se dissocier totalement de la manière dont la grève se structure et se séquence en opposition au temps social dominant et ses scansionnements routinières, ni de la façon dont, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, le syndicat joue un rôle, à l'extérieur de l'usine, dans la reproduction de la culture ouvrière par sa dimension associative et pédagogique. Dans cette perspective la grève est donc à la fois destituante en ce qu'elle dépose le temps social institué de tout *pouvoir sur* la communauté des grévistes, mais également instituante en ce qu'elle produit une communauté de temps depuis la communauté de lutte. En outre, elle permet de relier le travail et la vie quotidienne que les dispositifs de mesure du temps de travail séparent en deux mondes, comme le racontait si bien Simone Weil dans son récit des grèves joyeuses de 1936⁷⁹.

Mais le devenir révolutionnaire de la grève va s'estomper à mesure que le syndicalisme va se rapprocher de la sphère politique institutionnelle et du réformisme social-démocrate. L'éloignement des positions anarcho-syndicalistes ou syndicalistes révolutionnaires au profit d'un rapprochement des syndicalistes vers les théories marxistes de parti vont restructurer le champ d'action syndical. Déjà, dans l'après 1848, certains révolutionnaires comme Louis Blanc, avaient trouvé dans le système électoral représentatif le salut permettant de ramener la paix sociale⁸⁰. La rue n'était plus alors le lieu

⁷⁸ Alain TOURAINE et Bernard MOTTEZ, « Classe ouvrière et société globale », in Georges FRIEDMANN et Pierre NAVILLE (dirs.), *Traité de sociologie du travail*, Paris, Armand Colin, 1964, vol.2/2, pp. 235-281.

⁷⁹ Simone WEIL, *Oeuvres*, Paris, le Grand livre du mois, 1999.

⁸⁰ Olivier IHL, « La civilité électorale », *op. cit.*

d'énonciation d'une politique, mais le lieu d'énonciation du mécontentement. Les conséquences sont doubles : négation de la grève comme expérience de l'autonomie populaire visant sa généralisation par l'autogestion à l'ensemble de la vie sociale ; réduction de la grève au moyen de pression et à la réaction. La dimension expérientielle de la grève s'amenuise progressivement tout au long du XXe siècle. La grève n'est plus une césure qui tend à l'absolu depuis laquelle on expérimente un quotidien qu'il faut « continuer » après la grève, mais une césure qu'il faut savoir arrêter. En effet, dans ce cas, les courants marxistes défendent le syndicalisme comme l'espace du combat pour l'amélioration des conditions matérielles, et le parti comme l'espace de la transformation politique. Cette disjonction du social et du politique entraîne vers ce que Stéphane Sirot nomme l'institutionnalisation de la grève qui s'observe suite à la Seconde Guerre mondiale⁸¹.

Pour nos communautés, la grève est reconnue comme une césure, certes, permettant de mener à la conflictualité. Seulement elle ne rencontre plus d'effectivité, ou plutôt, son effectivité n'est pas placée au bon endroit. On retrouve alors nos deux plans du destituant et de l'instituant. Du côté de la critique instituante se pose alors la question de savoir comment redonner à la grève le poids d'antan qu'elle a pu avoir dans la conquête des droits. Du côté de la destitution, il s'agit de la faire exister comme une forme-de-vie.

Les transformations du salariat, la précarisation, le recours à la soustraitance, etc., ont fait perdre toute centralité à l'espace de travail comme lieu de la conflictualité. L'économie ne se joue plus uniquement sur le rapport d'exploitation, mais également sur une circulation du capital (êtres et choses), et les classes sociales, tout en ayant des différences sociologiques (de classes) qui se maintiennent, ont une commune incertitude face au salariat. Pour nos communautés, la lutte des classes structure toujours la société, mais le sujet historique, dans un monde où le sens se perd, se situe partout où naissent des puissances rétives au cours normal de la vie des êtres :

« Tous les écrans intermédiaires entre l'“individu atomisé”, propriétaire de sa seule “force de travail”, et le marché où il doit la vendre ont été liquidés jusqu'à ce que, finalement, chacun se tienne dans un parfait

⁸¹ Stéphane SIROT, *La grève en France (XIXe-XXe siècles) : une histoire sociale*, Paris, O. Jacob, 2002.

isolement en face de l'écrasante totalité sociale autonome. Rien, dès lors, ne peut empêcher les formes de production dites "postfordistes" de se généraliser et avec elles la flexibilité, le flux tendu, la mobilité, le "management par projet" et les "tâches enrichies" pour "agents polyvalents". Or une telle organisation du travail, dont l'efficacité repose sur l'inconstance, l'"autonomie" et l'opportunisme des producteurs, a le mérite de rendre impossible toute identification de l'homme avec sa fonction sociale, soit, en d'autres termes, d'être hautement génératrice de Bloom »⁸².

Contrairement aux stratégies d'extrême gauche, il n'y a pas à construire la grève, mais à la vivre (plan destituant) et à la rendre effective (plan instituant). « Vivre et lutter », juxtaposition et mise en accord de deux termes pourtant différents, dualité qui caractérisait déjà le mouvement autogestionnaire et la stratégie anarchiste durant la guerre d'Espagne. Une première définition extensive de la grève conduirait donc à la traduire comme une désertion du salariat.

La désertion du salariat constitue ainsi une façon d'entrevoir l'extension du domaine de la grève. La débrouille quotidienne qu'elle implique ne s'identifie pas dans ce cas au geste « décroissant » ou « écolo » qui tendrait à réduire sa consommation d'énergie, à trier ses déchets ou à mener une vie monastique. La désertion du salariat, cette grève au quotidien, implique un certain nombre des techniques de consommation spécifiques et s'appuie sur quelques dispositifs institutionnels. Parmi ces dispositifs, le recours aux minimas sociaux (RSA, APL) ou la reprise ponctuelle d'activité s'articule à l'habitat collectif et permet une mise en commun des revenus mais également de la « récup' » ou de la « reprise » — c'est-à-dire du vol. Si de nos trois communautés seule la communauté rennaise assume pleinement la désertion de cette manière, les autres communautés organisent leur quotidien de manière à tenir à distance le travail et la consommation afin de tenter de faire co-exister sur le même plan les deux termes vivre et lutter. Grèves de plusieurs mois pendant les expulsions de la ZAD pour quelques caennais, quitte à perdre son emploi, vie collective avec discrimination des personnes déclarées sur le bail pour maximiser les APL, ou vie en squat, forment une manière d'habiter relativement commune aux

⁸² Le *Bloom*, dans Tiqqun, renvoie à l'individu marqué par la tonalité affective de l'ennui, l'isolement, l'absence de perception commune, et dont même la vie privée est chose publique. C'est une référence au héros d'*Ulysses* de James Joyce. TIQQUN, *Théorie du Bloom*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 63-64.

différents terrains. La désertion peut donc être considérée pour nos activistes comme une conjonction entre le dessin de lignes de fuite supporté par des lignes dures, c'est-à-dire que les dispositifs institutionnels, bien que limitant les aspirations à vivre le communisme, génèrent leurs antagonismes depuis lesquels les « déserteurs » dessinent leurs devenir :

« Autonomie veut donc dire : désertion, désertion de la famille, désertion du bureau, désertion de l'école et de toutes les tutelles, désertion du rôle d'homme, de femme et de citoyen, désertion de tous les rapports de merde auxquels on nous croit tenus, désertion sans fin »⁸³.

Désserter, grever le quotidien, signifie donc se libérer de l'emprise des dispositifs institutionnels, ou en tout cas choisir de quelle manière on s'y laisse contraindre. Cela implique donc, par l'aspect nécessairement transgressif sur le plan anthropologique comme sur le plan juridique, de faire le choix d'une certaine clandestinité et d'une rupture avec un ensemble de normes déterminant la perception du reste de la population. Cela signifie, également, faire sécession. Cette définition de l'autonomie nous amène donc à établir, avec nos acteurs, *les actes de naissance de la communauté comme autant d'actes de sécessions*. C'est par le décalage de plan que se scelle la communauté. Néanmoins, désertion et sécession, comme éléments constitutifs d'une définition extensive de la grève pourraient rapidement délier de toute relation aux autres forces de contestation. Plus directement peut-être : comment assumer la désertion et la sécession sans rejeter l'intervention politique, c'est-à-dire une certaine présence à la situation ?

Pour nos acteurs, la grève n'est pas une coïncidence structurelle. La grève a beau être déclarée par des organisations du mouvement social, *se mettre en grève* est d'abord un geste qui se loge dans la perception, et donc dans l'individu. On se mettrait en grève, donc, d'abord parce que l'injustice nous frappe, que le champ de cohérence, ce qui tient les représentations selon Lourau⁸⁴, est rompu. Alors, l'intervention politique depuis la grève ne réside plus uniquement dans un rapport de force à entretenir avec les organisations, comme nous l'avons vu précédemment, elle conduit à profiter d'une situation pour étendre le domaine de la grève au-delà de la question salariale. Ceci signifie que nos communautés

⁸³ TIQQUN, « Ceci n'est pas un programme », in *Tiqqun 2 : organe de liaison au sein du Parti Imaginaire : zone d'opacité offensive.*, Paris, Belles Lettres, 2001, pp. 236-271.

⁸⁴ René LOURAU, *La clé des champs : une introduction à l'analyse institutionnelle*, Paris, Anthropos, 1997.

ont ramené la grève dans le quotidien, mais que leur intervention politique vise à ramener du quotidien dans la grève.

Si le salariat a, de plein fouet, subi des attaques entraînant son démantèlement progressif, et si le travail ne semble plus être le lieu de survivance de la communauté, il s'agit pour nos acteurs d'intervenir de façon à faire naître une perception commune de la situation, lors des grèves, partagées au-delà de l'unique lieu de travail. Il s'agit donc de lier les grévistes non uniquement depuis le sentiment d'injustice qui a conduit à se mettre en grève, mais depuis l'expérience de la grève ; il ne s'agit pas de s'adresser aux organisations – bien que la composition face partie du répertoire d'action – que d'avoir une certaine disposition vis-à-vis des grévistes. Pour cela, la manifestation traditionnelle et l'arrêt ponctuel du travail ne leur paraissent pas fonctionner, puisque seule une proximité physique et un suivi passif du trajet de manifestation subsistent et que, par ailleurs, aucun rapport de forces ne s'y institue. Pour eux, le blocage de l'économie, de ses flux, implique d'une part une action concrète sur l'économie (effectivité et institution du rapport de forces) et d'autre part une vie collective orientée par l'action qui fait tomber les statuts (communauté et destitution).

« En théorie la grève a cela d'essentiel qu'elle permet de se dégager temporairement de ses propres contraintes, laissant le temps de s'investir ou pas dans une lutte donnée. Sauf que la précarité et le sous-emploi, les mutations à l'œuvre à l'université ou dans le secteur public mais aussi et surtout l'impasse syndicale rendent quasi-impossibles les situations de grèves massives. Restent des journées de mobilisation sporadiques. Quand bien même il y aura des envies communes, les temps ne le sont plus »⁸⁵.

En effet, sur le plan instituant, le blocage est la pratique qui permet de renouer avec l'histoire de la grève en tant qu'arrêt de la production, et non seulement arrêt de l'activité de travail. Les flux routiers, ferroviaires et maritimes constituent alors une cartographie des possibilités qui s'offrent pour peser dans le rapport de force. S'il y a, dans chaque ville, des cibles rituelles, systématiquement prises dans le viseur par effet de répétition, nos communautés essaient de penser au-delà de la répétition et en mouvement avec ces flux afin de savoir où les arrêter. Dans le cadre des grèves, ils essaient ainsi de formuler des propositions d'intervention par le blocage sur des axes qui dépassent l'efficacité

⁸⁵ *Rebetiko*, n° 8, Hiver 2010-2011

symbolique afin que l'action ait réellement un impact. Cette pratique, issue du mouvement contre le CPE en 2006 est celle d'une génération qui a su la transmettre. La transmettre aux jeunes, mais également aux syndicats. La limite étant que les syndicats, lorsqu'ils appellent à bloquer, négocient le blocage avec la préfecture pour le cantonner à l'action symbolique. Tout l'enjeu est alors, sur les piquets, de fortifier la communauté pour délégitimer toute autorité donnant ordre de dispersion, que celle-ci soit policière ou syndicale. Ceci revient à dire que le blocage, en tant que principe, est tactique. Il correspond à une action sur le terrain de l'adversaire, l'économie, visant à le soumettre, sous la pression à plier aux revendications des grévistes. Mais les liens qui se créent, eux, procèdent davantage d'une lecture stratégique, et visent à souder des groupes d'individus au-delà du point de fixation.

En cela, on peut déduire de nos entretiens et de nos observations que si la grève vise à ouvrir une pause dans le temps social institué, le blocage vise à se libérer du temps social instituant afin d'inscrire les liens qui se créent dans la durée en dehors des garde-fous du mouvement social. C'est ainsi qu'en règle générale des coordinations ou des assemblées s'essaient à faire perdurer ces liens. Nos communautés tiennent donc à favoriser, depuis l'éclosion d'une communauté situationnelle qui peuple les blocages, une communauté élargie et autonome d'autres instances de délibération que ceux de la communauté qui naît à cette occasion. Pour ainsi dire, destituer toute autorité constituée, c'est destituer toute temporalité extérieure à celle de la communauté des grévistes. Mais pour que se partage cette expérience, il faut un support, ce qui viendrait à limiter le nomadisme de la désertion : il faut se territorialiser.

9.3 S'inscrire dans la permanence par l'espace : occuper le terrain et habiter le monde

Le blocage et l'occupation d'un espace qui lui est indispensable marquent une forme de territorialisation de la grève. Pour qu'une expérience quotidienne se noue depuis le blocage, il faut que l'espace soit occupé pour que les liens s'y

tissent. Si le blocage ne signifie pas nécessairement l'occupation, l'occupation impose un blocage d'une manière ou de l'autre. Que l'on pense au couple blocage-occupation permettant d'arrêter le cours des choses et de s'approprier un espace, ou la façon dont une occupation sans blocage des accès bloque toujours quelque chose : une certaine normalité d'usage de l'espace. Ainsi, dans un texte rennais qui a marqué notre communauté on pouvait lire :

« Les assemblées d'occupants, formées d'individus aux formes de vie et de lutte incompatibles, ne pouvaient pas régler le problème. Pour les uns, écrire sur les murs constituait une dégradation de ce qu'ils considéraient à la fois être leur lieu et le lieu de l'institution, ce qui pour beaucoup d'entre eux revenait au même. Pour nous, écrire sur les murs signalait au minimum que le respect de l'assignation par l'institution d'un objet à son rôle — un mur qui ne serait là que pour tenir le plafond — se perdait, ou s'était perdu, et cela nous plaisait plutôt ».

L'occupation, en détournant l'usage qui est fait de l'espace, perturbe nécessairement la circulation des flux. Qu'il s'agisse de l'occupation de ronds-points par les Gilets-Jaunes en 2019 à l'occupation d'une Université en 2006, les usages normaux se trouvent contrariés. Cela joue sur la perturbation de l'activité, mais également sur la représentation de celle-ci. Exemple : la façon dont, non gréviste, on traverse un bâtiment d'université occupé où des individus sistent alors qu'on s'y rend pour assister à un cours ou le donner, cela génère soit du mépris, soit des regrets, mais rarement l'indifférence habituelle avec laquelle on traverse le hall couramment. Le détournement de l'usage de l'espace a donc des conséquences sur l'expérience propre, mais également sur celle de l'autre, ce qui en fait une interface. Pour autant, l'espace est-il en ce cas approprié ? Lorsque des Gilets Jaunes occupent un rond-point, et bien que le rond-point, les entrées bloquées, n'a plus sa fonction rapportée à la circulation, est-il devenu le produit d'un mouvement ? Non. Il demeure un rond-point en même temps qu'il devient quelque chose d'autre : un poste d'action et de résistance, mais aussi l'espace physique et symbolique de la communauté. Il n'est pas étonnant d'ailleurs d'avoir vu, chaque fois que de l'habitat était construit sur les ronds-points, les forces de l'ordre les détruire. Car il n'y avait alors plus seulement détournement de l'espace, mais appropriation :

« L'appropriation ne peut se confondre avec une pratique proche d'elle mais distincte : le détournement. Un espace existant, ayant eu sa finalité

(sa raison d'être, conditionnant formes, fonctions, structures) peut se trouver vacant et ensuite détourné. Donc réapproprié à un usage autre »⁸⁶.

Pour Lefebvre, l'espace est approprié, historiquement. Chaque mode de production, en fonction des rapports de production qui le soutiennent, produit un espace et se l'approprie. En conséquence, l'idée de Révolution ne se concrétise qu'à partir du moment où l'espace se retrouve approprié par une autre force, et produit d'une nouvelle manière, où il n'y a plus seulement détournement mais création. On pourrait alors se dire que la perspective lefebvrienne nous entraînerait vers un constat d'échec de la pratique de nos communautés. Cependant, pour Lefebvre, « il n'y a pas *un* espace social, mais plusieurs espaces sociaux, et même une multiplicité indéfinie dont le terme "espace social" dénote l'ensemble non-démontrable »⁸⁷. Le détournement des usages d'un espace ne suffirait donc pas comme fin en soi dans une perspective révolutionnaire. Mais il ne signifierait pas non plus l'échec cuisant. Plutôt l'inscription dans un mouvement, dans un processus :

« Générer un espace social approprié, dans lequel la société génératrice prend forme en se présentant et représentant, bien qu'elle ne coïncide pas avec lui et que même son espace soit aussi bien sa tombe que son berceau, cela ne s'accomplit pas en un jour. *C'est un processus* »⁸⁸.

En cela, il n'y a pas de contradiction entre la forme que prend l'intervention politique de nos communautés et leurs aspirations révolutionnaires. Leur intervention s'inscrit comme un processus. Il ne s'agit pas de produire un espace, mais de bouger des lignes, d'établir une nouvelle géographie dynamique permettant d'avoir des effets momentanés mais concrets, et d'inscrire dans la mémoire des actes répétables. Le détournement des espaces, s'il ne produit pas de nouvelle territorialisation, sert d'appui à l'expérience. Et sa momentanéité n'enlève rien de son caractère révolutionnaire — si on a une lecture un tant soit peu sérieuse de la révolution comme un processus historique et non comme un événement — puisqu'il s'agit bel et bien, en détournant la fonction d'un lieu, de rendre inopérante l'assignation de la fonction, et donc, l'action de ceux qui déterminent l'usage normal d'un espace :

⁸⁶ Henri LEFEBVRE, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, p. 194.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 43.

« Le détournement et la réappropriation d'espaces ont un grand sens et peuvent servir d'enseignement pour la production d'espaces nouveaux. Il se peut même que pendant une période difficile, au sein d'un mode de production (capitaliste) menacé et tendu vers sa reconduction (reproduction des moyens de production) les détournements aient plus de portée que les tentatives de création (de production). Ainsi les communautés s'installent dans des espaces morphologiques antérieurs, non destinés à la vie communautaire »⁸⁹.

Pour autant, le caractère éphémère de l'occupation par le détournement ne doit pas être vu comme un échec en ce qu'il s'inscrit dans la trame de l'expérience, reste momentané. Et Lefebvre précise que ce caractère momentané peut-être lié au fait des limites que présentent l'espace par rapport aux usages nouveaux qui s'y déploient. Le détournement « ne met fin que provisoirement à la domination », comme une brèche en quelque sorte ouverte par la communauté qui se referme sur elle.

C'est pourquoi, depuis quelques années, si ces brèches continuent d'être ouvertes en ce qu'elles impactent l'économie par le blocage des flux et des représentations sociales — en ce que de nouveaux usages de ces espaces perturbent le sens que les acteurs donnent aux espaces —, nos communautés essaient de ne plus se contenter de détourner des espaces mais plutôt de se territorialiser. Si l'occupation des locaux de la maison de la grève en 2010 puis de la maison du peuple en 2016 à Rennes furent des tentatives, elles sont demeurées momentanées. La question qui se pose, c'est de savoir si la destitution des usages institués de l'espace et la resymbolisation qu'elle suppose suffisent à dépasser, matériellement, le simple moment de l'expérience. Et le discours de la communauté rennaise sur la Maison du peuple tend à prouver le contraire : si ce fut, à l'échelle nationale du mouvement, un pari fou d'ailleurs envié dans d'autres villes, la Maison du peuple a eu du mal à n'être qu'un moment d'articulation des forces, que la fin du mouvement allait progressivement faire oublier. Le caractère illégal, et donc la soumission à l'agenda répressif, est une des causes premières de cet oubli ; plus encore que la saisie réussie d'un espace et son détournement, le souvenir de l'avoir perdu. Ce qui marque donc l'imaginaire qui se déploie depuis un lieu, c'est aussi le rapport à sa temporalité. Et les occupations illégales n'en sont pas épargnées.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 194-195.

L'ouverture de squats, depuis longtemps inscrite dans la tradition libertaire, fut pratiquée dans chacune de ces villes. Mais rencontra la même limite que les occupations dans le cadre des mouvements sociaux : être soumis à l'agenda de la répression. Face à cette limite, sera essayé ce que nous nommerons une stratégie locative d'appropriation de l'espace. Celle-ci consiste à assumer une contradiction fondamentale des théories communistes et anarchistes en acceptant le principe locatif, et donc la propriété privée. Pourquoi louer ? Pour pouvoir inscrire des lieux dans le temps long et produire des espaces dont les usages sont déterminés par la communauté. Dans les trois villes étudiées, nos communautés ont participé à la production de tels espaces qui participent également d'une territorialisation à l'échelle d'un quartier en tentant d'y multiplier les façons de s'y rapporter : logement, inscription dans un tissu associatif ou militant, lieu de fête. Il s'agit pour ces espaces d'être conçus comme des lieux d'où partir, mais aussi où se retrouver ; des lieux permettant de se fondre tout en étant joignable et rejoignable. Ces lieux de « repli offensif », pour reprendre le concept de Sylvaine Bulle, reposent sur deux dimensions :

« La première est le repliement physique, mais également symbolique, comme forme de soustraction à l'imposition d'un référent spatial, politique, social, dans lesquels les acteurs ne se reconnaissent pas. La seconde affirme une forme du vivre humain, sinon des règles de vie, à l'échelle du proche, qui peuvent constituer ici une politique. Deux autres dimensions pragmatiques le caractérisent : celle du retour vigilant, discontinu, sans ancrage définitif, celle de "l'action immédiate" (*harakeh Fawreyeh*), redonnant sens à des espaces politiques et de vie mineurs »⁹⁰.

Ces projets peuvent être rapportés à l'idée de « siège », telle que l'a conceptualisée *Lotta Continua* en 1971 :

« Avoir un siège, un lieu fixe où se retrouver est une chose indispensable non seulement pour nous-mêmes, pour nous enraciner de plus en plus profondément dans une situation locale, mais surtout pour les masses qui ont besoin d'un centre auquel se référer pour localiser les problèmes qu'elles rencontrent, où elles puissent se rencontrer, se connaître, passer leur temps libre, et aussi apprendre à se divertir de façon différente, non bourgeoise. [...] Les sièges ne doivent pas servir seulement de lieux de réunion et de discussion mais aussi pour faire des choses : organisation de la contre-information - tracts, journaux prolétariens,

⁹⁰ Sylvaine BULLE, « Se réapproprier un village abandonné en Galilée : une " prise " territoriale comme forme de contestation », *Politix*, 12 juin 2017, n° 117, n° 1, pp. 145-169.

affiches, pancartes - activités culturelles, livres, journaux projections, cours et débats »⁹¹.

Si effectivement ces espaces peuvent avoir cette fonction, ils tendent également à fondre ces usages dans des activités *a priori* non politiques. *A priori*, car au final il s'agit de s'autonomiser et d'autonomiser. La Maison de la grève à Rennes par exemple, au-delà d'être un lieu de réunion, d'impression, est aussi une cantine ouverte sur la ville. À la périphérie, un espace également d'ateliers (bois et mécanique) accueillants aussi des concerts. À Nantes, l'objet principal de l'espace que nos enquêtés ont participé à construire avant de s'en éloigner, c'est d'être un bar. À Caen, nos enquêtés sont investis dans trois espaces : un lieu d'activités et de concert, un bar, et un espace mutualisé entre différentes forces locales⁹². Au final, davantage que des « sièges », nous avons affaire à des interfaces. Ces interfaces mettent en relation la communauté avec un extérieur éloigné, mais également avec un extérieur proche compris comme les autres forces locales.

Dans un texte d'appel à une réunion visant à discuter de ces espaces, les auteurs présentent ces lieux ainsi :

« Le rôle de ces lieux est de creuser, de densifier, d'offrir un contre-point aux incessants changements de rythme des moments de conflictualité politique. Leur prétention est de déployer des manières de vivre irréductibles aux normes de l'économie ».

Pour eux, et ce que nos entretiens confirment, ces lieux se situent « au seuil » de deux dimensions : la première est effectivement la sécession avec le monde existant, la seconde suppose la « création de mondes ». Dans le même texte, une critique point : malgré les projets initiaux, force est de constater que ces « lieux permettent peu (voire pas) de s'organiser pour le conflit politique » du fait de leurs limites propres. Les auteurs pointent alors « leur quotidienneté, leurs soucis matériels, leurs besoins de formes et de régularité, leur volonté de durée et évidemment leur exposition à la lumière de la police ». Et si ces lieux peuvent avoir une incidence sur la conflictualité, « c'est indirectement, par leur fixité ». Les contradictions reposent alors sur le choix de l'option légale qui permet de

⁹¹ LOTTA CONTINUA, « A propos du programme "Prenons la ville" », brochure, Italie, 1971.

⁹² Nous reviendrons plus précisément sur ces lieux dans la quatrième partie.

« durer » là où l'action collective suppose un illégalisme qui pousse d'une certaine façon l'espace produit par la communauté à devoir se distinguer de la dimension conflictuelle des activités supportées par celle-ci. Parler d'interface c'est donc réagir sur le temps long, s'ancrer dans une ville et se rendre contagieux. Si la limite en termes d'offensivité est constatée, ces lieux permettent donc de jouer sur différents registres et de lier la communauté à d'autres mondes.

On pourrait ainsi schématiser ce que nous avons appelé la stratégie locative d'appropriation de l'espace :

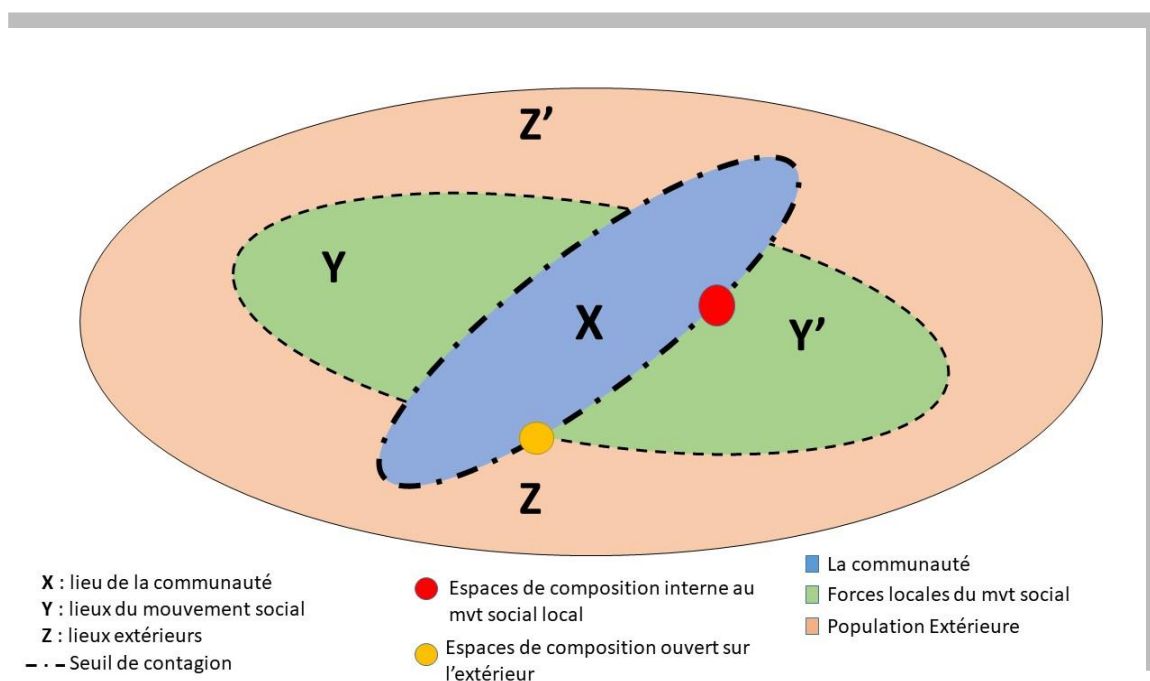


Figure 1 : Stratégie locative d'appropriation de l'espace

Néanmoins, il ne faut pas sous-estimer les difficultés internes que suppose cette configuration en ce que les moments d'intensité peuvent aussi transformer l'intention placée au départ derrière les lieux, et obligent parfois à ce que la communauté se reconfigure par élargissement, par resserrement ou par éloignement. Par exemple, la Maison de la Grève à Rennes si elle fut ouverte par un groupe plus large que la communauté enquêtée s'est resserrée autour d'elle. Une partie des personnes présentes au départ a quitté les lieux. Pour nos enquêtés, il s'agissait d'une nécessité : il fallait *un espace de la communauté*.

Mais ce resserrement s'il est expliqué comme une nécessité appartenant à un moment précis est aujourd'hui terminé : le lieu étant identifié comme celui de la communauté, il leur apparaît plus facile de l'ouvrir aux autres forces politiques ou culturelles locales. À Caen, la Pétroleuse, lieu ouvert par des activistes locaux et des acteurs de la scène musicale underground est un lieu où s'articulent différentes forces. Sans quitter le lieu, nos enquêtés ont décidé de se doter d'un espace propre à côté, dont l'objet — le bar — visait directement à accueillir tout type de personnes, sans pour autant que sa gestion ne soit ouverte à l'extérieur. À Nantes, nos enquêtés ont participé à l'ouverture d'un bar qui, entre autres choses, accueille des conférences, des cantines, des permanences de soutien aux exilés. Mais l'ouverture à de trop nombreux collectifs a conduit à ce que nos enquêtés s'en éloignent, les désaccords devenant trop prononcés. Ce qui nous intéresse par ces exemples, c'est de voir la façon dont l'appropriation semble conduire à un principe de propriété qui, bien que collective, paraît indispensable à l'ouverture sur l'extérieur. C'est à partir du moment où le lieu est bien la propriété de la communauté qu'il devient sujet à mise en commun. Non que nos communautés aient une passion propriétaire, mais que les «logiques de milieux» visent à considérer, par passion démocratique, tout espace camaradesque comme celui de tous. Pour nos communautés, il apparaît que le sentiment de propriété du lieu favorise le sentiment d'autonomie de la communauté et garantit son ouverture sur les bases qu'elle a elle-même fixée :

«La liberté naît dans un espace-temps réservé, tantôt large, tantôt étroit ; parfois réduit à une lacune inoccupée par les résultats du dressage. L'activité créatrice, à distinguer des activités productives, procède de la liberté et de l'individualité qui ne se déploient que dans des conditions extérieures (à elles) »⁹³.

Ce qui est alors frappant pour l'observateur qui observe et s'observe, c'est que nos communautés voient une limite à leur stratégie, en ce que leurs espaces ne seraient pas suffisamment le lieu de l'offensive. Pourtant, dès le départ, il semble que la volonté d'ouverture sur le monde qui seconde la propriété collective du lieu entérine cette possibilité, que c'est, au commencement, davantage des manières de se rapporter aux autres, à la ville, à la fête ou à la politique qui semblaient être visées. La communauté semble s'identifier au lieu

⁹³ Henri LEFEBVRE, *Eléments de rythmanalyse*, op. cit., p. 61.

comme si, par un renversement proprement a-sociologique, l'espace venait la déterminer alors que l'on sait que l'espace est toujours d'abord produit. Cherchent-ils dans cette limite de leurs espaces un camouflet aux limites de leurs prétentions ? Ou s'agit-il là d'une erreur théorique — ce qui au regard de leur acuité philosophique et stratégique semblerait parfaitement étrange ? Ni tout à fait l'un, ni tout à fait l'autre. Il y a, pensons-nous, volonté de confondre les deux plans qui structurent l'action. Celui de l'offensivité, celui de la désertion. Non pas de les penser *en même temps*, mais de les penser *en même lieu*, ce qui semble proprement impossible à réaliser pleinement dans la mesure où un espace social est produit par les usages (fonctionnels) qu'on lui attribue. Cela produit confusément un sentiment d'échec qui, de notre point de vue, traduit la façon dont ces communautés peinent à prendre en charge la question du temps : si effectivement ils libèrent des espaces, ils libèrent également des usages et, coextensivement, ces usages sont libérés du temps social institué. À l'espace approprié se lie un temps approprié. Et plus encore, la présence à la situation, cette capacité à se laisser saisir par l'évènement dans le cadre du mouvement social, libère également d'une institution du temps social : bien que ces lieux existent par leur fixité, et donc comportent leurs routines propres, ce que nous nommons des contre-temps, nos communautés réagissent également à chaque contretemps, à chaque sursaut permettant, un temps, de briser la linéarité du présent. Deux plans temporels donc : celui du quotidien, de la désertion (contre-temps), celui de la conflictualité, de l'opportunité (contretemps). Ainsi, c'est une politique du temps qui se dessine en creux, sans jamais se dire dans les entretiens. Et notre perspective socio-historique, qui vise à montrer le rôle que joue le temps social sur les rapports de domination, trouve ici une réponse adéquate bien que non-formulée comme telle :

« Le pouvoir politique domine ou plutôt cherche à dominer l'espace ; d'où l'importance des monuments et des places mais si les palais, les églises ont un sens et un but politiques, les citoyens-citadins les en détournent ; ils s'approprient cet espace d'une façon non-politique. Par un certain usage du temps le citoyen résiste à l'État. Il se déroule donc une lutte pour l'appropriation dans laquelle les rythmes jouent un rôle majeur. Par eux le temps social, donc civil, cherche et parvient à se soustraire au temps étatique, linéaire, unirythmique, mesuré/mesurant. Ainsi l'espace public, espace de représentation, devient "spontanément" lieu de promenades, de rencontres, d'intrigues, de pourparlers, de négociations et

négociations, il se théâtralise. Ainsi se relie à l'espace le temps et les rythmes des gens qui occupent cet espace »⁹⁴.

L'appropriation de l'espace, en ce qu'elle suppose de destitution du temps social participe donc de ce que Lefebvre nomme une *orientation*, qu'il identifie au sens : « un organe qui perçoit [organisation], une direction qui se conçoit [conflictualité], un mouvement vécu qui fraie son chemin vers l'horizon [formes-de-vies] »⁹⁵.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 105-106.

⁹⁵ Henri LEFEBVRE, *La production de l'espace*, *op. cit.* Notes entre crochet rajoutées par *ego*.

Synthèse de la troisième partie

Dans cette partie nous avons voulu montrer la spécificité de notre terrain d'enquête et la nécessité de s'y arrimer avec une méthodologie spécifique. Ce fut l'occasion de localiser les discussions méthodologiques de la première partie en montrant plus précisément la façon dont les techniques d'enquêtes se sont bricolées sur et avec le terrain. Le décalage vis-à-vis des organisations du mouvement social appelait en effet à considérer ce terrain comme singulier et donc propice à l'invention sociologique — qui n'est jamais autre chose qu'un agencement de dispositifs existants.

En pointant cette spécificité, nous avons également donné quelques éléments descriptifs sur l'évolution de la position des enquêtés vis-à-vis des alliés ou adversaires potentiels dans le camp du mouvement social. La diversité des socialisations politiques, liée pensons-nous à la forme communautaire qui tend à abolir les distinctions et à affaiblir la division du travail, a permis également de révéler des différences entre les trois terrains du point de vue à la fois de l'ancrage dans une ville et son histoire. Les différences générationnelles et la perméabilité au renouvellement engagent également à pointer des spécificités.

En pointant l'affirmation communautaire, nous avons essayé de montrer comment la communauté revendiquée se situe dans une tension entre l'affirmation et la négation : affirmation de la désertion de la société, répression de la communauté par l'État qui renforce le sentiment communautaire. En effet ces communautés sont en guerre et la guerre est par ailleurs le moyen d'être plus que la communauté, de faire alliance, d'échanger. Le ciblage de ces communautés par la Police les contraint à une temporalité déterminée par l'adversaire. Une lutte s'engage alors pour agir dans ce temps et gagner en puissance. Ce rapport instituant au temps de la répression vise par exemple à utiliser des leviers pour faire exister une temporalité propre à la communauté, un

temps abstrait, calendaire, permettant de poser un agenda en fonction du temps de la répression — comme les commémorations peuvent en témoigner.

Par ailleurs, la répression s'abattant dans le cadre du mouvement social sur l'extérieur de la communauté, cet enjeu de sortir de la temporalité de l'agenda politique est pris au sérieux et pousse, malgré une distance au syndicalisme, à composer pour serrer des liens, mais aussi pour être à l'initiative du calendrier de la contestation.

La grève comme blocage du temps semble ainsi ce qui peut permettre un certain dialogue, ou du moins le surgissement d'une situation où peuvent reprendre des discussions avec l'extérieur de la communauté. Ceci tient néanmoins à des définitions différentes de la grève entre les enquêtés et le camp syndical. Pour nos enquêtés, la grève est une désertion, même momentanée, et peut favoriser l'émergence d'une communauté spontanée des grévistes. Cette communauté ne peut cependant exister sans espace ce qui conduit à des logiques d'occupation. Mais l'occupation en tant que territorialisation momentanée précarise la communauté. Pour que celle-ci se dote d'un temps qui lui soit propre, il lui faut donc produire un espace qui lui soit propre.

Quatrième partie : Destituer le temps social

« La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde. »

Arthur Rimbaud

« L'enfer des vivants n'est pas chose à venir ; s'il y en a un, c'est celui qui est déjà là, l'enfer que nous habitons tous les jours, que nous formons d'être ensemble. Il y a deux manières de ne pas en souffrir. La première réussit aisément à la plupart : accepter l'enfer, en devenir une part au point de ne plus le voir. La seconde est risquée et elle demande une attention, un apprentissage continuel : chercher et savoir reconnaître qui et quoi, au milieu de l'enfer, n'est pas l'enfer, et le faire durer, et lui faire de la place. »

Italo Calvino

Chapitre 10 : La destitution de l'imaginaire social ou la révolution au quotidien

Si la conflictualité et la communauté permettent de travailler à destituer les assignations sociales, les communautés bien qu'en sécession ne le sont que partiellement. Pas tellement de leur fait que de celui des institutions. Durkheim le disait assez clairement, chaque fois que l'on tente de la tenir à distance, la société se rappelle à nous par la discipline morale afin d'éviter qu'une partie s'autonomise du tout — qui ne serait alors plus qu'un reste :

« Il faut donc bien qu'il y ait une organisation qui les lui rappelle, qui l'oblige à les respecter, et cette organisation ne peut être qu'une discipline morale. Car toute discipline de ce genre est un corps de règles qui prescrivent à l'individu ce qu'il doit faire pour ne pas attenter aux intérêts collectifs, pour ne pas désorganiser la société dont il fait partie. S'il se laissât aller à la pente de sa nature, il n'y aurait pas de raison pour qu'il ne se développât pas, ou, tout au moins, ne cherchât pas à se développer sans mesure envers et contre tous, sans se préoccuper des troubles qu'il peut causer autour de lui »⁹⁶.

Pour se faire, il faut donc que la partie se fasse tout, qu'elle dépose également l'imaginaire social institué et tente de dépasser ou de contourner chaque geste régulateur de la société. Mais ce jeu d'esquive est compliqué : les brèches qui s'ouvrent finissent par se refermer par l'ingénierie des dispositifs de contrôle et le renforcement législatif. En effet, nos enquêtés entrent facilement, à mesure que le droit assigne ce qualificatif à tout ce qui s'oppose ou échappe à l'ordre, dans la catégorie de terroriste. D'ailleurs, les campagnes de luttes contre la « radicalisation » ciblent aussi bien les présumés jihadistes que les activistes politiques. Et une série de lois depuis 2001 au moins tendent à réduire l'autonomie de la justice par rapport à la police. Les conséquences sont donc quotidiennement vécues par nos communautés. À tel point, nous le montrerons, que c'est la vie quotidienne même qui est soupçonnée et sert à alimenter la

⁹⁶ Emile DURKHEIM et Marcel MAUSS, « Morale professionnelle. Deuxième leçon (1898-1900). », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, vol. 44, n° 4, pp. 711-738.

répression plus encore que de supposés faits contestataires. Cette répression du quotidien implique une soumission temporelle à la répression. Mais oblige aussi à l'invention de tactiques de contournement permettant d'envisager d'autres rapports au temps.

Le refus de s'instituer s'appuie tout de même sur un certain commun permettant de reproduire les liens qui unissent les communautés. L'appel à l'imaginaire peut en cela faire exister un rapport commun au temps d'une ville à l'autre ou permettre une certaine synchronisation des quotidiennetés. On observe d'ailleurs que ce rapport à l'imaginaire peut varier d'une ville à l'autre facilitant le dialogue entre certaines communautés. L'ancrage dans sa ville, et l'attachement à la fête citadine peut servir d'exemple. Mais on peut aussi noter la façon dont un espace tiers peut permettre de lier les communautés par l'imaginaire propre qui s'y déploie et qui inspire, comme ce fut le cas à Notre-Dame-Des-Landes.

Cette question de l'imaginaire influe également sur les représentations que la communauté a d'elle-même et sur ses capacités réflexives ; et donc en retour sur son organisation. Le rapport au temps quotidien et cette tension entre une perspective court-termiste liée à l'activisme et à la répression et une perspective ouverte sur le temps long implique l'articulation de tactiques et de stratégies. Les espaces de la communauté sont donc produits en conséquence, à la fois d'une pragmatique soutenue par un quotidien directement vécu selon les ambitions politiques, et d'une stratégie visant à user des espaces pour libérer du temps, mais aussi des usages — que ceux-ci réclament de l'argent ou non.

10.1 La répression fait partie de la vie mais la vie ne se réprime pas

*« Le sociologue : On se retrouve où ?
Le révolutionnaire : Passe au xxxxxxx quand t'arrives, ce sera plus simple on verra après.
Le sociologue : Je ne savais pas que tu bossais là. Je ne savais pas que tu bossais d'ailleurs !
Le révolutionnaire : Bah pour avoir le bracelet fallait que je trouve un boulot et c'est un restau ami, du coup ils ont accepté de m'embaucher.
Le sociologue : Ça t'ennuie pas trop ?
Le révolutionnaire : Oui et non. On a toujours réussi à se démerder pour éviter le travail, mais bon, je me dis que c'est ce que vivent la plupart des gens donc bon, c'est chiant mais ça me rappelle ce que c'est le quotidien "normal" et puis c'est l'affaire de quelques mois ».*

Si la conflictualité occupe une grande place dans l'organisation de la communauté, le quotidien n'est pas non plus relégué à la périphérie dans la perspective politique défendue par nos acteurs. Néanmoins, au-delà du moment de la conflictualité, comme une caisse de résonance, la répression continue d'occuper l'esprit. Contrôles judiciaires, sursis, interdictions de territoire, interdictions de rencontrer des personnes mêlées aux mêmes affaires, coups de pression policiers, amendes, etc., prolongent les moments d'intensité dans le quotidien. Bien sûr, on pourrait alors se dire que seuls quelques-uns sont touchés. Mais en réalité, le dispositif répressif ne vise pas seulement une personne, il vise la communauté, il vise une forme-de-vie, non par incidence mais par destination.

En 2015, suite aux attentats de Charlie Hebdo, la France connaît un recours à l'état d'urgence au nom de la sécurité intérieure. Alors que se prépare la COP 21 à Paris prévue pour novembre 2015, une série d'assignations à résidence sont prononcées à destination d'activistes des mouvements sociaux ayant pris part à des actions écologistes. Au nom de la menace terroriste — ce que le Président d'alors confirme⁹⁷ — ces dispositions préventives qui touchent cinq de nos enquêtés reposent sur leur supposée participation à cet événement futur dans lequel ils pourraient commettre des troubles à l'ordre public sans autre forme de

⁹⁷ À ce propos : *« Imaginons qu'il n'y ait pas eu les attentats, on n'aurait pas pu interpellé les zadistes pour les empêcher de venir manifester. Cela a été une facilité apportée par l'état d'urgence, pour d'autres raisons que la lutte contre le terrorisme, pour éviter qu'il y ait des échauffourées. On l'assume parce qu'il y a la COP ».* Gérard DAVET et Fabrice LHOMME, *Un président ne devrait pas dire ça...*, Stock, 2016.

procès, si ce n'est de « procès d'intention »... En 2016, pendant le « mouvement contre la loi "travail" » à Nantes, des assignations à résidence et des interdictions de territoire sur les périmètres des manifestations tombent également sur plusieurs de nos enquêtés. Au même titre, au nom de leur profil politique, on les présume potentiellement coupables de pouvoir commettre, hypothétiquement, des troubles à l'ordre public. Ces décisions, prononcées par les préfetures, se fondent sur plusieurs éléments de surveillance policière : les fameuses « fiches S » et les « Notes Blanches ».

La Fiche S, qui a fait couler beaucoup d'encre, n'est autre qu'une des déclinaisons du FPR (fichier des personnes recherchées). À l'inverse d'autres de ces fiches, comme les fiches V (évadés) ou IT (interdiction du territoire), la fiche S ne suppose pas d'entrave constatée à la loi. Les notes blanches, quant à elles, consistent en un ensemble de remarques, d'avis ou de faits supposés, c'est-à-dire d'éléments énoncés subjectivement par des services de renseignements à l'égard de personnes, consignées sur une feuille A4 :

« La note blanche c'est une feuille, souvent type A4 et format Word, non datée et non signée, qui fait état de tous les éléments de fait qui "prouvent", selon l'Administration, qu'un individu représente une menace pour la sécurité et l'ordre publics, et justifie ainsi son assignation à résidence ».⁹⁸

Ces documents de surveillance sont donc supposés être à l'usage de la Police et faciliter la surveillance des personnes soupçonnées de participer à la mise en danger de la sécurité intérieure. Dans le cadre des assignations à résidence et des interdictions de territoire, la justice n'intervient pas, puisque ces documents permettent au préfet de délivrer ces assignations. Nos enquêtés ont pour autant fait des recours auprès du juge administratif. En effet, leurs assignations à résidence reposaient sur des notes blanches qui stipulaient qu'ils avaient été arrêtés dans un squat à Milan, peu avant le 1^{er} mai 2015, en possession d'explosifs. Cette arrestation avait donné lieu à une garde à vue et à aucun jugement qui ne fait état d'explosifs qui les auraient, en toute logique, conduit en prison. Seulement l'enquête du juge administratif visait à déterminer le respect de la procédure et non la justification de la procédure. Si ces mesures

⁹⁸ Méлина ELSHOUD, « État d'Urgence et Juge Administratif », *Journal du Droit Administratif*, 03/04/2016 p.

interviennent dans le cadre de l'état d'urgence, l'introduction dans le droit commun d'un certain nombre de mesures appartenant à l'état d'exception va intensifier cette capacité de l'exécutif à faire justice préventivement. Plus encore, on se rend compte que les notes blanches et les fiches de renseignements sont des éléments permettant une porosité entre les fonctions de justice et de police :

Malgré les critiques et l'interdiction de leur usage par une circulaire de 2004 (dont la valeur juridique est faible), le juge administratif admet qu'elles constituent un moyen de preuve, parce que c'est souvent le seul qu'il a. En l'occurrence, le Conseil d'État a confirmé dans ses décisions du 11 décembre 2015, « *qu'aucune disposition législative ni aucun principe ne s'oppose à ce que les faits relatés par les "notes blanches" produites par le ministre, qui ont été versées au débat contradictoire et ne sont pas sérieusement contestées par le requérant, soient susceptibles d'être pris en considération par le juge administratif* »⁹⁹.

Nous avons déjà montré avec Julien Long, la façon dont le *storytelling* des services policiers peut influencer le travail des juges¹⁰⁰. On retrouve ici ce que Foucault pointait déjà dans un entretien filmé datant de 1977 où il établissait les liens entre justice et police :

« La justice n'est pas faite pour autre chose que pour enregistrer au niveau officiel, légal, rituel l'activité de contrôle, de normalisation souveraine effectuée par la police. Les juges permettent à la police de fonctionner. La justice est au service de la police, et non l'inverse »¹⁰¹.

Mais au-delà de ces dérives, ces produits de l'état d'exception aujourd'hui normalisés, la chose qui nous intéresse ici, disions-nous plus haut, est davantage d'exploiter ces matériaux afin de montrer en quoi c'est la forme-de-vie qui est réprimée et dont non seulement l'individu mais la communauté qui la partage. C'est le moment où la justice devient une police des mœurs, où police et justice deviennent des instances de « non pas tellement de justice que de normalisation », dit Foucault.

La preuve empirique la plus parlante de ce fonctionnement auquel sont sujets nos enquêtés est sûrement la façon dont la justice produit un discours qui dépasse les actes reprochés mais dresse un portrait, ou plutôt construit des personnages, depuis les fictions policières, dont le quotidien devient en soi répréhensible.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Simon LE ROULLEY et Julien LONG, « Terrorisme, violences politiques et maintien de l'ordre. L'ultragauche comme cible de la terreur instituée. », *op. cit.*

¹⁰¹ Michel FOUCAULT, *La justice et la police*, 1977.

Dans le cadre des récits de procès que nous avons écoutés, ou des procès auxquels nous avons assisté, quel que soit le type d'affaires, les réquisitions du procureur, mais également les commentaires du juge, sont ponctués de commentaires sur les manières de vivre venant déplacer l'enquête non plus sur les faits mais sur les choix de vie.

En ce sens, c'est la différence elle-même qui est combattue et non seulement les actes transgressant le droit. On retrouve l'idée de Michalis Lianos selon laquelle « le contrôle n'existe pas pour faire quelque chose mais en tant que mécanisme socioculturel de perpétuation des modes de coexistence établis dans une collectivité sociale donnée »¹⁰². De la même façon que le décrivait Hartmut Rosa¹⁰³, la désynchronisation entre le temps vécu des acteurs et le temps social institué participe à percevoir les acteurs comme déviants et à sanctionner socialement, administrativement ou pénalement des transgressions temporelles. En accord avec Michalis Lianos et Mary Douglas, nous pouvons dire que nos enquêtés qu'ils

« n'ont pas besoin d'enfreindre les règles pour être exclus. De leur part, une éventuelle infraction n'a qu'une importance secondaire aux yeux des éléments de la société qui définissent en quoi consiste la déviance, c'est-à-dire une affaire à régler dans le cadre des espaces sociaux et géographiques où les déviants se trouvent concentrés. Ce qui importe c'est la perception de leur possible dangerosité qui peut être associée à des comportements parfaitement conformes à la loi [...] »¹⁰⁴.

Aussi, les individus sont ciblés non par rapport à leurs supposés méfaits, mais par rapport à leur appartenance à un groupe que le chef d'inculpation « participation à un attroupement » de l'article 431-3 du Code pénal vient consigner : « Constitue un attroupement tout rassemblement de personnes sur la voie publique ou dans un lieu public susceptible de troubler l'ordre public ». Dans les récits qui nous ont été faits et dans les observations menées, nous avons ainsi pu voir la façon dont l'attroupement permet de justifier pénalement d'infliger une peine à une personne par supposée complicité à partir du moment où elle se trouve à proximité de la personne en situation délictuelle. Dans le cadre

¹⁰² Michalis LIANOS, « Deleuze, Foucault et le nouveau contrôle », *Mana*, n°12-13, 2003, pp. 17-38.

¹⁰³ Hartmut ROSA, *Accélération*, *op. cit.*

¹⁰⁴ Michalis LIANOS & Mary DOUGLAS, « Danger et régression du contrôle social : des valeurs aux processus », *Déviance et Société*, vol. 25, 2001, pp. 147-164.

de manifestations auxquelles nous avons pu participer avec nos enquêtés, nous avons également vu les forces-de-l'ordre cibler des enquêtés comme étant « de la bande à », prouvant la façon dont l'amitié ou les relations entretenues avec un lieu identifié à une « mouvance » ou un individu permet de justifier une arrestation ou un coup de matraque, la façon dont la communauté est rendue ennemie à la société.

Si le traitement policier et judiciaire conduit donc nos communautés à être ciblées depuis l'individu, celles-ci ont également une tendance à être affectées collectivement quand l'un d'entre-eux tombe sous le coup de la répression¹⁰⁵. Que ce soit en s'organisant pour soutenir un camarade en attente de procès par la mise en place de soirées de soutien pour collecter des fonds, par le suivi juridique auprès des avocats, ou par la façon dont le groupe va être affecté par la mutilation d'un des leurs¹⁰⁶, le quotidien de la communauté s'agence avec la répression, c'est-à-dire que la répression temporalise la communauté.

Comme un effet larsen, la répression s'amplifie donc dans un quotidien qui cherche le plus possible à émettre des pistes pour une vie à distance des formes instituées. Cela se matérialise donc par un rapport passif à la répression, marqué par la surveillance et la répression « de rue », et par un rapport rétroactif visant à s'organiser contre la répression. Parmi les formes que peut prendre ce rapport rétroactif, on peut distinguer deux registres : s'organiser matériellement, s'armer théoriquement.

S'organiser matériellement passe par différents moyens relatifs aux situations. Les plus fréquents sont l'organisation de concerts de soutien, de repas ou de manifestation. À partir des lieux de la communauté ou de lieux « amis », ces événements visent à collecter des fonds pour payer les frais de justice, d'avocat ou les amendes. Si effectivement cela prend du temps, et s'avère a priori purement défensif, en réalité ces moments permettent aussi de travailler une

¹⁰⁵ À ce propos, le récit d'Alessandro Stella sur les conséquences affectives de la répression durant ses années de rêves et plomb est assez analogue. Alessandro STELLA, *Années de Rêves et de plomb. Des grèves à la lutte armée en Italie (1968-1980)*, Agone, Paris, 2016.

¹⁰⁶ Thomas CUVELIER, *Les facteurs de protection psychique chez les manifestants blessés par la répression policière*, Mémoire de Master en psychologie clinique et psychopathologie, Université de Rouen, Rouen, 2018.

certaine porosité avec les milieux culturels et contre-culturels, et de réveiller le commun avec d'autres forces politiques locales.

Les lieux de la communauté accueillent en général ces événements. Mais il peut donc arriver que d'autres espaces soient usés. Le principe de la semaine de résistance à Nantes repose justement sur la commémoration d'une répression importante que la communauté délocalise en parti dans des lieux amis. Si l'objet n'est pas la collecte de fonds, la communauté tisse son programme à partir de différents lieux qui l'accueillent : bars, école d'architecture, locaux associatifs, etc. Pour ce qui est des Rennais, les « banquets pour régler nos comptes avec la justice », repas de gourmets servis dans leur cantine permettent de collecter des fonds. Mais l'usage d'autres lieux pour des concerts fait également partie des habitudes de la communauté, pouvant aller jusqu'à organiser un concert dans une métropole à 600 km de Rennes dans un lieu ami. Derrière ce type d'événement, cela permet de montrer l'ancrage de la communauté dans le territoire, de montrer aussi, contre le discours policier qui tient à la confiner à la « marge » qu'ils sont, en réalité, reliés à différentes initiatives et que les contours d'un camp politique peuvent être floués. Pour ce qui est des Caennais, les concerts sont généralement organisés dans un lieu partagé avec d'autres collectifs. Seulement au printemps 2018, la communauté caennaise, après avoir organisé des concerts pour soutenir les cheminots grévistes, cherche à s'autonomiser de l'urgence du mouvement social et ce qu'elle requiert de lever de fonds dans la hâte en produisant une activité qui elle-même génère de l'argent au-delà de l'événementiel.

En effet, le choix de créer un bar ouvert cinq soirs par semaine par des bénévoles vise à générer une rente pour la solidarité et inscrit dans le quotidien l'organisation contre la répression, non seulement en réaction à des situations vécues, mais en anticipation. Mais si la communauté caennaise décale la question au-delà de l'événement et tend à anticiper la question, force est de constater que la contrainte que suggère la tenue d'un tel espace implique un agencement du quotidien relativement contraignant les mobilisant tour à tour au moins un soir par semaine. L'idée est également, à terme, de doter le lieu de l'agrément permettant d'accueillir des travaux d'intérêts généraux, mais également, à terme, des contrats courts. De ce côté, l'organisation matérielle des

Rennais leur permet aisément de trouver des commerces amis en mesure de les employer ponctuellement dans le cadre d'affaires judiciaires, ce qui permet parfois d'éviter une peine de prison.

Si les Rennais ont tendance davantage à réagir sur le plan matériel de manière conjoncturelle tout en travaillant un maillage local, les activités théoriques en prise avec l'évolution du maintien de l'ordre — mais aussi avec les préoccupations nouvelles des mouvements sociaux — semblent particulièrement importantes. La mise en place de séminaire sur ces questions leur permet de produire une pensée caractérisé par une certaine acuité. De la même manière que la délocalisation des activités dans des espaces amis permet une certaine porosité mais aussi un brouillage des contours de la communauté, ils n'hésitent pas à inviter des personnes issues du monde académique déplaçant occasionnellement le monde universitaire dans leurs murs, comme lors du séminaire « Contre l'état d'urgence, penser l'état du monde » en mai 2017. De leur côté, les Nantais ont tendance à limiter cette activité aux conférences qui se déroulent pendant la semaine de résistance annuelle.

On observe donc dans le rapport à la répression des attitudes différentes oscillant entre un travail d'anticipation, de réaction ou de commémoration. Mais il faut préciser que ces attitudes s'expliquent aussi par les degrés de répression. S'il paraît difficile pour la communauté rennais d'anticiper, c'est aussi qu'il s'agit d'un groupe souvent pris au cœur de procédures judiciaires lourdes qui viennent s'inscrire de manière longitudinale. Les Nantais ne sont pas en reste, mais semblent davantage pris par la répression de rue, celle qui frappe et mutile, ce qui les conduit plutôt à s'organiser à partir des questions liées aux mutilations et à la militarisation du maintien de l'ordre. La communauté caennaise n'a pas vécu, en son sein, ni la puissance du LBD ni la lourdeur du glaive, leur permettant, en observant ce qui se passe ailleurs, d'anticiper sur ce qu'ils prévoient comme étant inévitable.

Pour autant, si la répression s'insinue de ces différentes manières dans le quotidien, le temporalise en appelant des activités défensives ou anticipatrices, si la « répression fait partie de la vie » comme on nous l'avait confié sur le terrain, les trois communautés tentent tout de même d'essayer de la tenir à distance. Plusieurs pistes sont par ailleurs développées. La première, défensive,

est celle qui vise à historiciser la répression subie localement en essayant de lier les affaires, de les tisser dans un scénario, d'en faire des « séries ». Cet objectif tend à faire entrer dans la défense de l'individu l'expérience de la communauté, mais également de produire un discours sur la tendance à la privation de liberté que les communautés dénoncent. La seconde piste est celle, plus théorique, qui cherche à savoir comment vivre sans police. C'est-à-dire à penser les façons de rendre la police inopérante sur le quotidien, des moyens de régler les conflits autrement, en s'inspirant des logiques communautaires du Chiapas au mouvement noir américain. Au final, l'autonomisation de la répression en suivant cette hypothèse doit alors participer d'un imaginaire quotidien destituant tout rapport à la police comme régulateur ou comme médiateur.

10.2 Produire des imaginaires (au-delà) de la conflictualité

Si nos acteurs ont du mal à se défaire du temps social institué, s'il se rappelle à eux chaque fois qu'ils tentent de s'y dérober par leur position antagonique, c'est aussi qu'ils semblent ne pas se raconter d'histoires sur le fait qu'ils ne pourront, seuls, faire révolution. Nous avons expliqué plus haut la façon dont ils se rapportent à la composition avec les forces du mouvement social. Cependant, il faut expliquer également le rôle important accordé aux imaginaires tant dans les moments antagoniques que dans l'élaboration d'une positivité.

Pour nos acteurs, la métropole se compose de flux dans lesquels nous circulons. La production de l'espace passe par la création d'ambiances, c'est-à-dire de lieux visant la détermination préalable des affects qui s'y déposent. Ainsi, les bars *lounge* visent à offrir la détente au débit de boisson, quand des quartiers tout entier vont être dédiés à la dépense par la fête, que la normalisation viendra « accréditer » la possibilité d'organiser des concerts, que des quartiers seront assignés aux « affaires » et d'autres au commerce. C'est une critique d'un fonctionnalisme nouveau qui ne joue pas uniquement sur les fonctions des

espaces, mais sur ce qu'ils produisent d'impossibilité à la désubjectivation/resubjectivation :

« La luxuriance de la métropole est ce brassage aléatoire d'ambiances définies, susceptibles de se recombinaison indéfiniment. Les centres-villes s'y offrent non comme des lieux identiques, mais bien comme des offres originales d'ambiances, parmi lesquelles nous évoluons, choisissant l'une, laissant l'autre, au gré d'une sorte de shopping existentiel entre les styles de bars, de gens, de designs, ou parmi les *playlists* d'un *ipod*. "Avec mon lecteur mp3, je suis maître de mon monde." Pour survivre à l'uniformité environnante, l'unique option est de se reconstituer sans cesse son monde intérieur, comme un enfant qui reconstruirait partout la même cabane. Comme Robinson reproduisant son univers d'épicier sur l'île déserte, à ceci près que notre île déserte est la civilisation même, et que nous sommes des milliards à débarquer sans cesse »¹⁰⁷.

Faire communauté passe donc par la production des imaginaires de la communauté permettant de défaire les ambiances. Comment ? Par l'ancrage territorial et par l'appel à la mémoire. Raconter une certaine histoire, dominée ou tue, d'une rue, d'un quartier ou d'une ville permet de produire un contre-récit et d'établir des contre-fonctions. L'urbanisme capitaliste contemporain œuvre depuis de nouveaux dispositifs permettant de limiter ce travail de mémoire. La désymbolisation/resymbolisation que supposent la patrimonialisation et la muséification des lieux de la culture populaire est à ce point précis l'acte le plus performant qui par « effacement des traces » vise à reconfigurer les symboles¹⁰⁸.

La proximité de nos terrains avec ces projets métropolitains les enjoint à habiter la ville depuis un imaginaire particulier et à tenter de le reproduire. La destitution de l'imaginaire institué passe par l'élaboration non d'une histoire, mais par l'usage de l'histoire pour construire des contre-ambiances, des atmosphères :

« Si la destitution est cette opération qui vide le pouvoir en place de tout fondement — juridique, éthique, existentiel —, elle ne pourra jamais se réduire à un seul geste, à une seule énonciation, ni à un seul événement. Elle est plutôt une *atmosphère* dans laquelle surviennent ces gestes, ces paroles et ce moment, elle est un air que nous respirons et qui, en nous

¹⁰⁷ COMITÉ INVISIBLE, *L'insurrection qui vient*, op. cit., p. 45.

¹⁰⁸ Vincent VESCHAMBRE, *Traces et mémoires urbaines : Enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017.

traversant, nous permet de percevoir les intensités qui nous conduisent au-delà d'un certain seuil éthique et politique »¹⁰⁹.

Ces atmosphères sont celles appelées par une redéfinition de la fête. Une fête qui peut conduire à l'émeute, une émeute qui peut être vécue comme une fête. Par exemple, pour le cas rennais, la rue Saint-Michel, qui serpente dans le vieux centre-ville jusqu'à la place Saint-Anne, est encore aujourd'hui connue sous le nom de « rue de la soif ». Espace de la fête, la mairie tend à acheter les débits de boissons existant dès qu'elle le peut pour faire disparaître les licences IV et pacifier ainsi cet espace si particulier. Si nos activistes ne sont pas directement attachés à la « rue de la soif », reste qu'ils ont pu à un moment défendre cet espace en ce qu'il produit de débordements festifs :

« Il est 00h30, les gens commencent à être fin bourrés. Allez, on change de bar, on va à l'autre bout de la rue St Mich. [...] Tiens les fourgons se mettent en place, ils sont nombreux on va se marrer, y'a la Bac aussi [...]. Être dans l'ivresse mais pas trop pour garder notre capacité de fauve à l'affût de l'uniforme et à la recherche du mobilier urbain encore capable de s'enflammer. Allons voir derrière l'église, c'est là que sont les fourgons, on va mesurer leur force, plus par réflexe que par stratégie parce qu'on sait bien que si la sauce prend ce soir ce sera indépendamment de leur force, mais plutôt par une alchimie floue entre degré d'alcool et degré de folie. On croise des potes, on leur file le numéro de l'immeuble où on a planqué des cailloux, acheminés l'après-midi dans un sac de voyage et planqués derrière une poubelle. On leur file aussi une clef de facteur qu'on a en double. On rejoint l'autre bout de la rue St Mich, c'est de là que partira l'incendie parce que les flics chargent de l'autre côté et la foule fait tampon. Un chantier non loin, bien fourni en palettes, nous file le combustible. [...] Deux corps se jaugent : celui de l'ordre et celui de la fête éthylique. [...] Une patrouille traverse la foule, regards de défiance, d'hostilité, injures "Kill the pig, molotov !", ils ne bronchent pas ces connards, c'est notre place ici, on aimerait qu'ils n'osent plus nous traverser, s'ils ont le malheur de faire chier un gars, de lui demander de vider une bouteille ou quoi, sûr on leur tombe dessus. Ça y est, ils chargent, on reste ensemble, on recule mais pas trop, capuche, cagoule, c'est parti, les canettes volent, les hurlements "enfoirééééééééééés !", on se marre. Le jeu dure des heures, nous, ce qu'on désire c'est garder la rue la nuit, on ne veut pas se quitter à une heure lorsque les bars ferment »¹¹⁰.

Si la conflictualité – ici sans orientation projectuelle d'alternatives sociales – est *a priori* centrale à ce moment, elle n'est qu'un média interrogeant la propriété de l'espace festif nocturne. Au final, ce que la mise en scène émeutière régulière qui a touché Rennes de 2003 à 2006 ou 2007 visait, c'était la

¹⁰⁹ Marcello TARÌ, *Il n'y a pas de révolution malheureuse. Le communisme de la destitution*, Paris, Divergences, 2019, p. 165-166.

¹¹⁰ ANONYME, « Chroniques d'un jeudi soir, rue de la soif », in *Constellations. Trajectoires révolutionnaires du jeune XXI^e siècle*, n. c, L'éclat, 2014, pp. 263-265.

dénonciation d'une appropriation des places publiques par la Police. Dans ce cas, la conflictualité sert un imaginaire de la fête et a pu, par moment, se rattacher à l'histoire du carnaval. Dans une autre mesure, et plus récemment, nos enquêtes ont pu s'attacher à des acteurs de la contre-culture locale afin d'imaginer la production de fêtes dans un lieu périphérique de la ville. Contre la fin traditionnelle de la fête urbaine, qui cesse en fonction des arrêtés préfectoraux, des weekends entiers s'organisent ponctuellement où la musique peut jouer 24h/24h comme pour expérimenter l'illimitation et la dépense que suggère anthropologiquement la fête¹¹¹. Ce moment de la fête, ce temps d'invitation de collectifs extérieurs, est aussi le prétexte à la rencontre sur des temps dégagés de l'intensité de la conflictualité sociale. Ces activités, avec d'autres que nous dirons, correspondent au plan de « l'autonomie diffuse » comme le nomment nos acteurs.

En ce sens, des séminaires sont régulièrement organisés où se croisent les récits des pratiques d'autonomisation et des exposés théoriques sur différents sujets. La qualité des interventions n'a pas grand-chose à envier au milieu universitaire et plus encore des chercheurs y interviennent par ailleurs confirmant la porosité des mondes mais également des espaces de production du savoir.

Cet effort s'accompagne pour les Rennais d'une implication tri-hebdomadaire à la tenue de cantines dans leur local du centre-ville. Cette place accordée à la nourriture est une entrée quotidienniste assumée doublée d'une attention à la qualité du service et de la relation. Loin des souvenirs de la cantine scolaire ou de la marmite de restes qui, il faut l'admettre, est coutumière des espaces libertaires, on lit dans une interview publique¹¹² que la bande accorde une importance à la cuisine :

« Ce qui prend le plus de temps, le plus d'espace et qui ramène le plus de monde ici, ce sont les cantines. Trois midis par semaine, on prépare à manger pour 50 à 70 personnes. [...] Il ne s'agit pas seulement de nourrir des besoins mais aussi d'inventer notre propre luxe ».

¹¹¹ Jean DUVIGNAUD, *Fêtes et civilisations.*, *op. cit.*

¹¹² ANONYME, « La Maison de la Grève », *op. cit.*

Au-delà de la qualité, ce qui est visé, c'est justement une sortie des identités politiques assignées. La cantine est le moment où l'usage des lieux n'est pas réservé au collectif et où, au contraire, s'abolissent (ou tente de s'abolir) les appartenances de groupes :

« Mais, le mieux dans cette histoire de cantine, ça n'est pas la bouffe, c'est le fait même de se retrouver là. On peut difficilement définir qui vient ici et comment ils sont arrivés là, à manger toutes les semaines. On a beau y venir tout le temps, on ne connaît pas tout le monde. À chaque fois, c'est un attrait particulier pour le lieu et son histoire qui te fera venir y manger. L'ambiance, le prix, la bouffe, la chaleur, les amis, c'est surtout que dans une certaine mesure, tu pourras bouffer tranquille sans avoir à tenir aucun rôle. On ne te demande pas d'être quelqu'un, et on espère que personne ici ne connaîtra le malaise des repas de famille. Ainsi, il est possible de répondre n'importe quoi à la question "que fais-tu dans la vie" ? »

Les cantines peuvent aussi être vues comme une interface permettant à la bande de se rendre poreuse aux autres mondes rennais. Mais également de pouvoir servir de refuges aux exclus, « paumés », et autres marginalisés :

« Les cantines, c'est une porte d'entrée, une manière de se trouver. Il est encore possible d'être aveugle ou insensible mais, quand on passe la porte de la Maison de la Grève, on sent qu'il y a quelque chose de différent, les langues s'y délient, les fous y trouvent un foyer, les inadaptés du commun, les déprimés de la joie, les bricoleurs des jouets, les musiciens des oreilles, les indigents des combines... tout ça dans un joyeux bordel où les disputes sont fréquentes. Plus tu viens à la maison de la Grève, plus tu prends goût à d'autres réalités ».

Ce média qu'est la cantine fait partie des raisons qui ont conduit le groupe nantais à ouvrir un lieu. Ou plutôt, soyons honnête, la volonté d'ouvrir un débit de boisson a conduit le groupe nantais à se rapprocher d'autres groupes davantage portés sur la restauration. S'ils ont quitté aujourd'hui le collectif d'animation du lieu, l'hypothèse qu'ils y défendaient à la fondation, lors des assemblées auxquelles nous avons assisté, était d'avoir un espace où se retrouver qui soit également un espace où être joignable et rejoignable. Ainsi, l'association créée comme interface juridico-administrative à ce projet explique :

« Cela fait des années que les Nantais·es déplorent l'absence d'un lieu commun où pourrait s'exprimer la créativité populaire, un espace où il serait possible de s'extraire de la course du quotidien métropolitain pour prendre le temps de la découverte, du partage et le goût de « faire ensemble ».

La place accordée à la fête était, dans la confidence des entretiens, un argument fort pour eux. Il faut le dire, le groupe nantais a une certaine appétence

pour la fête et l'ébriété qui est aussi considérée comme un moyen d'habiter la ville, s'inscrivant assez bien dans l'analyse lefebvrienne :

« La société rurale était (elle est encore) celle de la non-abondance, de la pénurie, de la privation acceptée ou refusée, des interdits aménageant et régularisant les privations. Ce fut d'ailleurs celle de la Fête, mais cet aspect, le meilleur, n'a pas été retenu, et c'est lui qu'il faut ressusciter et non les mythes et les limites ! »¹¹³

Cet esprit de la fête constitue à la fois la manière d'entrevoir la conflictualité — par un soin accordé à l'esthétique des cortèges ou par le recours à des chars afin de renouer avec l'esprit du carnaval — mais également à maintenir le groupe et à tisser des amitiés. Cet espace a donc pour activité centrale l'activité de bar associatif. Mais en dehors des heures d'ouverture, c'est un lieu de réunion et d'ateliers. Une cuisine s'y construit en ce moment même pour pouvoir avoir une activité de restauration. On peut ainsi lire sur le site de l'association le prisme des activités accueillies :

« Des banquets endiablés ; Une bibliothèque libre et spontanée ; Une cuisine collective ; Un Groupement d'Achats en Service Épicerie tourné vers le centre-ville ; Un espace dédié à l'Internet et aux logiciels libres ; Un espace de projections ; Un espace spectacles & concerts ; D'accueillir des ateliers de partage de connaissances ; D'accueillir des expos ; D'abriter des réunions ; De proposer des jus de fruits, des limonades, des bières locales, des bons cafés torréfiés dans le coin, des vrais chocolats chauds... »

Si le groupe nantais que nous avons enquêtés a quitté le collectif d'animation du lieu, leur disposition à raviver l'histoire populaire nantaise constitue, avec la fête, un média important dans le travail des imaginaires qu'ils effectuent. L'endehors de la conflictualité est donc aussi un mode d'apparaître du groupe leur permettant d'être rejoignable. Néanmoins, le gros de cette activité reste porté par un caractère plus « militant » que les deux autres populations enquêtées. En effet, la principale activité quotidienne du groupe se joue sur des outils de médiatisation du présent contestataire de la ville de Nantes à travers la tenue de la page Facebook qui recueille presque le double d'abonnement que la page nationale d'Europe Écologie Les Verts en étant suivie par plus de 95 000 personnes. Accompagne cette page la sortie régulière d'un journal (deux à trois numéros par ans) qui permet, par sa diffusion dans plus de 15 bars de la ville, d'indiquer une conception du politique où l'attachement au centre-ville et

¹¹³ Henri LEFEBVRE, *Le droit à la ville*, *op. cit.*

à la fête se montre essentiel. Enfin, pour le groupe nantais, le caractère quotidien de leur pratique vise, par l’outillage médiatique, la reprise en main du récit historique et l’appropriation du centre par la fête, une lutte pour l’hégémonie culturelle, la référence à Gramsci étant plusieurs fois répétée dans les discussions.

Le groupe caennais quant à lui ne porte que rarement seul les initiatives, qu’elles soient de l’ordre de la conflictualité ou du quotidien. Il est davantage tenu par sa propension à nouer des liens entre différentes forces à partir de projets qu’il porte – ou plutôt que quelques-uns portent.

Ce groupe se constitue, il faut le rappeler, sur un pari. Après 2010, la ville de Caen a vu son activité contestataire « de rue » diminuer au regard des autres villes auxquelles elle pouvait auparavant être comparée. La difficulté à prendre la rue, liée à un lourd contexte de répression en 2016 a conduit à se recentrer sur les pratiques d’autonomie diffuse. C’est ainsi que naissent tour-à-tour un projet de bar, une maison d’édition, des enquêtes politiques, des activités au sein d’un squat hébergeant des migrants et des espaces de convergence des luttes.

L’objectif du bar, ouvert en décembre 2018, d’après le communiqué d’appel à dons, est triple. Il s’agit, de « créer un espace où se retrouver » en partant de l’idée que la composition politique qui s’opère dans le cadre des mouvements sociaux peine à tenir sur le long terme car les affinités entre les personnes des différents horizons qui s’y rencontrent n’ont pas d’espaces communs où ils peuvent régulièrement se voir :

« À la manière des “amicales ouvrières” du XIX^{ème} siècle, ouvrir un bar est pour nous le moyen convivial de faire communauté en dehors des dynamiques politiques, syndicales ou associatives : de construire un espace où l’on peut se rencontrer hors du travail, échanger des expériences, des informations et des savoirs, discuter et débattre dans la joie ».

Mais la contradiction politique que le groupe tente de résoudre est la suivante : comment être un bar associatif sans être ni un espace de l’entre-soi, ni un commerce comme un autre ? Le second objectif est donc de créer un espace de convivialité et de fête à bas prix face à l’augmentation des tarifs dans les bars traditionnels. Cet aspect témoigne d’un certain attachement au bistrot, comme peuvent l’avoir les Nantais, mais également de pouvoir être un refuge pour ceux

qui n'ont pas les poches suffisamment pleines pour boire un verre dans d'autres établissements du centre-ville. Pour ce faire, le groupe a choisi d'acheter un fonds de commerce avec Licence IV afin d'être un « bar comme un autre », c'est-à-dire de ne pas obliger à l'adhésion associative avant de passer le pas de la porte. Ceci permet par exemple que des gens de passage où des « piliers de comptoir » de la rue puissent y rentrer sans entrave. Enfin, si l'aspect politique du lieu se trouve marqué par quelques ouvrages ou journaux — et par la liberté laissée à la clientèle de taguer et de coller des autocollants dans les toilettes — son effectivité repose sur la redistribution des bénéfices. En effet, le bar bien qu'il puisse paraître « un bar comme un autre » ne l'est pas tout à fait puisque l'association gestionnaire des lieux s'engage à financer différentes activités grâce aux recettes du bar, que ce soit un soutien à des collectifs existants, à la fondation de collectifs, à des caisses de solidarité. Le premier coup de main d'ailleurs est lancé en mai 2019, six mois après l'ouverture, par la location de 1000 m² de terres maraichères pour un collectif souhaitant expérimenter l'autonomie alimentaire.

Le bar, espace de fête, est donc également l'espace où se retrouvent les différents acteurs contestataires mais où ils peuvent aussi y croiser des personnes qui ne sont pas investies dans les luttes. C'est depuis cet espace qu'ont pu émerger, par les rencontres, différents projets qui s'y formulent autour d'un verre avant de se concrétiser dans les espaces d'organisation concernés. Entre espace associatif et appartenance à un milieu identifié comme « radical », ce bar a notamment permis le tissage de relations entre des personnes affiliées à ces deux mondes ce qui concrétise la désidentification souhaitée par le groupe.

Par exemple, deux personnes du bar participent également, avec des artistes rencontrés au comptoir, à la constitution d'un espace dédié à l'édition et à l'impression. Un nouveau collectif se met ainsi en place dont le but est de créer un espace d'hébergement d'activités artistiques d'impression (sérigraphie, risographie, etc.) qui permette également de mettre à disposition les savoir-faires artistiques aux milieux militants qui, en général, privilégient le fond à la forme rendant ainsi, de l'aveu des artistes, leurs contenus imperméables à toute curiosité inopinée.

Parmi les autres activités, un projet de maison d'édition a vu le jour, également sur la base associative. L'objectif est d'être en mesure de produire des essais politiques, de créer une zone de porosité entre littérature révolutionnaire et monde académique, mais également d'accompagner une activité, portée également par d'autres groupes locaux, autour des enquêtes politiques. Ces enquêtes sont animées par des membres du groupe caennais associés à d'autres militants avec lesquels ils s'organisent par ailleurs. Mais ne se confondent pas aux enquêtes académiques en sciences sociales. Tout du moins elles s'en rapprochent en termes de démarche qualitative à partir d'entretiens et d'observation mais assument une prise de parti dans la situation. Si elles n'en sont qu'à leurs balbutiements, elles sont considérées comme la possibilité de produire des analyses sur des luttes ou de restituer la parole de ceux qui luttent à partir du livre, de la vidéo ou de publications numériques. La maison d'édition est également le moyen de lier différentes personnes à l'échelle nationale en offrant un espace de publication pour d'autres enquêtes ou essais. Chose intéressante, qui témoigne d'une co-influence entre ces villes, la maison d'édition travaille sur la préparation d'un ouvrage sur l'histoire populaire de Caen.

Au final, ces espaces du quotidien semblent effectivement permettre à la fois de servir de refuge, mais également d'être des espaces depuis lesquels naissent des initiatives. Il s'agit, si l'on use d'un vocabulaire que réfuteraient les enquêtés tant son usage appartient aux manageurs de l'associatif, de sortes d'incubateurs d'autonomie, remplissant ainsi les fonctions recherchées :

« Or, comme le reconnaissent volontiers les aménageurs, une ambiance propice à la création et à sa mutualisation, une atmosphère fertile, ça ne s'invente pas, c'est "situé", ça germe dans un lieu où une histoire, une identité, peut entrer en résonance avec l'esprit d'innovation »¹¹⁴.

Néanmoins, chacun de ces espaces est traversé par des contradictions. Si celles-ci sont globalement assumées, elles génèrent parfois leur lot d'autocritiques ou participent à des « embrouilles de milieu ». Génératrices d'autonomie, ces initiatives sont aussi génératrices de conflits. Sans rentrer dans le détail organisationnel, toujours par souci éthique vis-à-vis de nos enquêtés,

¹¹⁴ COMITÉ INVISIBLE, *A nos amis*, op. cit., p. 178.

nous pouvons néanmoins dire que le fonctionnement affinitaire participe d'une confiance a priori qui, à chaque maladresse, peut engendrer une crise de la relation d'amitié et mettre en danger l'équilibre d'un lieu. Par ailleurs, ce fonctionnement peut, malgré les volontés d'ouverture partielle et ponctuelle sur d'autres initiatives, se retrouver relativement sclérosant et renouer avec des fonctionnements propres à la vieille institution familiale. Ainsi, un membre d'un des groupes confiait que leur relation était si forte qu'ils se rapprochaient plus de la famille que du groupe d'amis, ce qui rend plus difficile quant à la capacité à intégrer de nouveaux venus. Ce qui pose des problèmes d'un point de vue stratégique et pragmatique.

10.3 Agir en pragmatique, prévoir en stratégie

Si, dans les éléments décrits dans la troisième partie et dans ce premier chapitre de la quatrième partie, la question du temps n'est pas prise à bras le corps, c'est qu'elle n'est effectivement là qu'en creux. Pourtant, comment ne pas la discerner dans cette faculté à bloquer le cours du temps social par la participation à la conflictualité d'une part, et par ce déploiement d'activités dans le quotidien qui vise justement à le rendre moins dépendant des institutions et du capitalisme. C'est que la question du temps est bien là sous deux aspects : l'aspect stratégique qui vise à employer les moyens nécessaires à défaire l'État et le Capitalisme et, avec eux, le temps social institué ; l'aspect pragmatique visant à expérimenter ici et maintenant des formes d'autonomie rendant désirable le changement social à partir d'un déjà-là destituant l'autorité de l'État et du Capital par une contre-quotidienneté.

Ces initiatives quotidiennistes s'organisent sur une ligne de crête entre légalité et clandestinité. Les stratégies locatives d'appropriation de l'espace confèrent effectivement comme nous le notions plus haut la possibilité de s'organiser sur le temps long. Mais elles contraignent juridiquement les individus en les soumettant à la législation en vigueur quant au droit des associations. L'équilibre entre la contrainte juridique et les possibilités laissées par le droit sont ainsi une sorte de fil tendu sur lequel les groupes, tels des

funambules, doivent réajuster leur position pour tenir en équilibre. Équilibre qui par ailleurs est reproché par de nombreux anarchistes qui identifient une sorte de nébuleuse organisée à l'échelle nationale qui serait en « collaboration avec le pouvoir et ses relais citoyens »¹¹⁵ à Rennes, ou dans un emploi du temps entre « le samedi [où] c'est tentative de zbeul¹¹⁶, le lundi collage électoral ou participation au CA de la fac »¹¹⁷ à Caen. En effet, cette contradiction entre le recours à une certaine clandestinité et à un discours sur la conflictualité sociale, en rapport au recours à des formes juridiques-légales, est évidente... Comment s'assumer en désertion et sécession quand on est pris dans de tels compromis, quand on choisit la voie légale d'un côté, en s'appuyant sur des institutions existantes, et quand on défend l'hypothèse destituante de l'autre ? Pour autant, cette critique repose bien souvent, avons-nous l'impression, sur un manque de raison dialectique. En effet, la première critique faite aux anarchistes qui eux-mêmes critiquent parfois nos terrains d'enquêtes, est à peu de choses près la même. Imageons-là par un dialogue fictif :

Le citoyen : Vous vous dites anarchistes, vous vous dites contre l'État, le travail et le Capital ?

L'anarchiste : Oui ! Tout contre !

Le citoyen : Vous êtes contre l'argent aussi ! N'est-ce pas ?

L'anarchiste : C'est le mal de notre monde en effet.

Le citoyen : Dans ce cas, pourquoi si vous êtes contre l'État et le travail touchez-vous les minimas sociaux ! Vous n'êtes pas plus autonomes que je le suis !

L'anarchiste : Nous prenons ce que nous pouvons dans les brèches du système.

Le citoyen : Mais vous utilisez l'argent alors que selon vous c'est le média spectaculaire par excellence !

L'anarchiste : Nous sommes révolutionnaires, c'est pourquoi nous voulons vivre sans argent, sans État et débarrassé du Capital. On ne peut, et nous le déplorons, vivre totalement sans argent aujourd'hui. Nous réduisons donc son emprise sur nos vies tout en réduisant notre participation à sa création et sa circulation.

Le citoyen : N'empêche que vous prenez l'argent de l'État, c'est quand même paradoxal !

Les anarchistes connaissent bien ces habituels reproches. La chose étrange, c'est qu'ils sont bien souvent capables d'admettre cette contradiction, de la dépasser, mais refusent que d'autres du camp révolutionnaire puissent avoir, au

¹¹⁵ « Plusieurs trous dans la vitrine de la Maison de la Grève (MG) de Rennes ».

¹¹⁶ Zbeul est un mot dérivé de *zebl'*, qui signifie fumier, ordure, et qui est devenu un mot d'argot signifiant désordre, bordel.

¹¹⁷ L'ASSEMBLÉE AUTONOME, « La grève des électeurs et des électrices. ».

nom de l'éthique révolutionnaire, recours à des formes juridiques-légales et institutionnelles en ce que cela les placerait *du côté de l'État*. La différence tient au fait que les premiers sont contraints à ce recours aux « brèches du système », les autres non. Au contraire, il semble que ce recours aux formes juridiques-légales, s'il n'est pas souhaité, s'il n'est pas désirable en soi, est néanmoins choisi.

Cela peut être effectivement un choix afin d'inscrire sa présence sur le long terme grâce à une forme associative permettant d'obtenir un bail locatif. C'est ici l'hypothèse minimale qui, en général, ne bouscule pas trop les autres tendances révolutionnaires. C'est davantage sur une certaine inclination à mettre en avant ou non les idées politiques que le conflit peut éclater, mais aussi par le rapport entretenu à l'argent. Nos enquêtes semblent en effet dissocier sur le plan de l'expérience l'autonomie guerrière et l'autonomie diffuse. Si la première se situe sur le plan d'affirmation des idées et des actes, la seconde laisse le primat au faire et à l'expérience. La première vise à affirmer en contre, la seconde à affirmer en pour. Les idées politiques prennent, dans la seconde, le maquis : elles sont camouflées, tapies en creux de la pratique. La priorité est accordée au faire et à la manière de faire. Sans chercher une certaine pédagogie, il s'agit de donner à voir d'autres manières de vivre. Cette place accordée au faire, davantage qu'aux idées, rejoint paradoxalement une certaine méthode pragmatiste anarchiste alors même que c'est sur cette méthode que les anarchistes peuvent justement entrevoir là une trahison.

Le recours aux formes juridiques-légales permettrait selon eux de faciliter l'ouverture sur l'extérieur en prenant en compte l'idée selon laquelle « on ne naît pas révolutionnaire mais on le devient ». D'une part, la légalité d'un lieu facilite la représentation que le public peut s'en faire. En effet, franchir le pas d'un squat est moins aisé que celui d'un restaurant et nécessite moins d'adhésion aux idées et aux actes. De plus, le fait d'être dans un lieu légal, pour les accueillants, peut affaiblir la crainte d'y voir pénétrer des policiers, ou tout du moins la relativise, en sachant très bien que l'interface légale suppose des activités publiques non répréhensibles et donc minimise la méfiance vis-à-vis du public que les entresoi politiques peuvent générer. D'autre part, prendre soin de l'accueil en évitant de trop coder un espace fait par exemple partie des choses envisagées, même si

souvent, que ce soit par touches ou de manière plus grossières, les codes persistent.

Le paradoxe reproché réside donc dans le compromis « éthique » qui tend à accepter le légalisme jusqu'à un certain degré, en ce sens qu'il permettrait de se doter de temps et d'espaces pour expérimenter dans le cadre de la loi des initiatives qui troublent pourtant de manière indirecte l'ordre public. Néanmoins, toutes ses expérimentations ne se défendent pas de la position légaliste, bien au contraire. Il s'agit d'une instrumentalisation des cadres légaux permettant d'obtenir *a minima* une stabilité organisationnelle inscrite dans des temps et des espaces pérennes, d'où pourraient émerger ensuite des dynamiques augmentant le degré de conflictualité. Ces espaces de luttes permettent également, dans le cadre de la répression de ne pas être soumis à l'urgence du temps juridique et de pouvoir organiser des événements de soutien pour nourrir les caisses de solidarité.

La plupart des ressources financières des groupes politiques révolutionnaires proviennent en général des concerts de soutien où la buvette permet d'alimenter une caisse de solidarité, de cantines ou d'appels à dons. En ce sens, les conjonctures déterminent la nécessité d'argent, pliant l'organisation à la temporalité de l'urgence. De son côté, le groupe caennais part de cette lacune : pourquoi gagner en autonomie si c'est pour se retrouver saisis par des contraintes extérieures ? Le bar ouvert par le groupe caennais assume « faire de l'argent ». Nous avons parlé de la volonté du groupe à en faire une rente visant la redistribution pour la solidarité. Cette façon d'anticiper au quotidien les recettes est elle aussi critiquée par d'autres tendances libertaires en ce qu'elle correspondrait à une normalisation de la collecte d'argent.

Il est vrai que tenir un « commerce » pourrait procéder d'une forme de normalisation. Le caractère légal de l'expérience la soumet à un ensemble de normes et des protocoles bureaucratiques d'autorisations municipales et préfectorales plutôt chronophages : le temps passé dans ces dossiers ou le bénévolat est autant de temps passé à ne pas « militer » ou, en tout cas, à ne pas transgresser. De même que l'engagement dans les activités de l'association prend du temps, l'organisation affinitaire que suppose un espace commerçant est suspecte en ce que l'argent et sa distribution pourraient être capturés. Enfin, la

dépendance à l'État liée aux règles relatives aux débits de boisson est également pointée comme une forme d'assujettissement. Le groupe caennais assume ne pas être contraint, et avoir plutôt choisi ces contraintes. Mais ces contradictions sont assumées et visent à anticiper les demandes d'argent liées aux conjonctures, mais également à motiver des expériences d'autonomisation au niveau local. Là où peut être lue une perspective stratégique d'anticipation à long terme se joue en réalité une pragmatique permettant de s'autonomiser de la conjoncture du mouvement social.

À l'inverse le groupe rennais a tendance à favoriser la gratuité ou le prix libre :

« Nous considérons que l'économie est la mère des catastrophes que nous traversons. Nous ne croyons pas dans les réponses globales qui ne peuvent que rendre le désastre un peu plus durable, mais dans notre capacité collective à développer des rapports qui se libèrent du règne de l'argent. C'est notamment pour cette raison qu'à la Maison de la Grève tout ou presque se fait grâce à la participation libre des uns et des autres »¹¹⁸.

Mais l'équilibre budgétaire semble précaire et malgré les critiques qui peuvent être adressées au groupe qui organise la vie du lieu (entre soi affinitaire, autoritarisme supposé, stratégisme, etc.) ils semblent éloignés en réalité d'une pensée stratégique anticipant le temps de l'urgence, dans la mesure où les comptes semblent, de leur dire, plutôt juste chaque mois les reconduisant vers une temporalité plus précaire. D'ailleurs, lorsqu'ils furent invités à une journée d'étude sur les stratégies locatives d'appropriation de l'espace à l'Université de Caen, eux-mêmes ironisaient sur le titre : « c'est drôle qu'on nous invite sous ce titre, on l'a pas vraiment pensé comme ça ». Néanmoins, le lieu tient. Notamment par la capacité des membres à faire des « plans tafs » et des saisons permettant de collectiviser le salaire. Une activité de *catering*, pour quelques festivals ou événements permet également de donner un coup de main à l'équilibre financier, ainsi que des dons à l'association :

« Pourtant, cette expérience a besoin d'argent pour exister. Sa principale dépense est assurée par l'association qui loue les locaux où est hébergée la Maison de la Grève. L'association APRIL doit payer chaque

¹¹⁸ <https://maisondelagreve.boum.org/spip.php?rubrique8>, consulté le 27 juillet 2019.

mois 1200 euros de charges et de loyer. Cette somme n'est pas énorme, mais comme toujours nous avons besoin de votre aide pour la supporter.

Nous aimerions, notamment, ne plus avoir besoin d'aller travailler pour boucler les fins de mois. Nous voudrions que les dons et les cotisations paient entièrement les dépenses pour la location des locaux ».

Il faut dire que cette activité quotidienne est aussi la base matérielle permettant de réagir aux conjonctures par la question alimentaire. Contrairement à l'expérience caennaise qui anticipe par la constitution d'un fonds financier, l'anticipation sur la conjoncture se joue pour les Rennais sur la pérennité d'une base matérielle propice à alterner entre une organisation de la gratuité — que ce soit par les initiatives *Nourrir La Grève* ou le *Réseau de Ravitaillement* dont nous parlerons plus loin —, ou des événements de soutien en lutte. En ce sens, la création de lieux propices à la rencontre ou au refuge traverse les différentes initiatives.

Mais cette question de la base matérielle est également portée par l'espace nantais. Si le bar favorise la fête, il doit également permettre d'assurer par ses cuisines une certaine autonomie matérielle comme l'indique un communiqué du 14 juin 2017 :

« Ce sera un bar nantais, impliqué dans la vie du quartier mais aussi un lieu de rencontre, d'organisation, de réunions, de débats. Un lieu de fête mais aussi une force matérielle au service des résistances. Un îlot de lutte dans la métropole »¹¹⁹.

L'aspect quotidienniste de l'inscription dans le quartier s'articule à celui de l'anticipation par la force matérielle à la manière des Rennais. Néanmoins, si des banquets ont eu lieu, la proximité de la ZAD et la facilité avec laquelle certains de leurs camarades sont en mesure d'improviser des repas, ajoutés aux travaux inachevés des cuisines, rend ce plan relativement inopérant pour l'instant. La prise de distance du groupe nantais avec cet espace est composée par de nouveaux liens avec un groupe investi dans le lieu à partir de l'ouverture. Ainsi, le fait de « garder un pied dedans par les potes », comme le confiait un enquêté permet de maintenir un investissement potentiel de l'espace. L'espace n'est plus tant approprié que disponible. Par ailleurs, avoir participé à ce lieu qu'ils ont quitté officiellement, si ce fut au début considéré comme un échec à grande force

¹¹⁹ <https://www.facebook.com/Nantes.Revoltee/photos/a.336512019718311/1363690673667102/>, consulté le 27 juillet 2019.

de ressentiment, est aujourd'hui davantage considéré comme une prise distance nécessaire afin de se concentrer sur d'autres tâches suite au départ d'une partie des jeunes intégrés en 2016. Pour eux, cet espace demeure « un lieu pour le combat culturel » comme nous l'énonçait un enquêté.

Ces espaces permettent donc une double dynamique en fonction des usages qui en sont faits. À la fois générateurs de *contretemps* et de *contre-temps*, ils permettent de créer des cassures dans le rythme par l'organisation d'événements mais également de transformer la quotidienneté de leurs usagers. En ce sens l'effet *contretemps* permet depuis un lieu de d'insuffler une dynamique contre-culturelle au sein de la métropole. Cela positionne les enquêtés dans des « entremondes » en jetant des ponts entre les mondes militants et les mondes culturels — voire universitaire — et en s'intégrant à l'imaginaire contre-culturel local. Dans un sens différent, l'effet *contre-temps* permet de diffuser un autre rapport au quotidien, à la consommation ou au travail, par l'ouverture régulière d'un espace favorisant l'émancipation de la quotidienneté instituée et de son temps social.

Néanmoins, le caractère légal de ces espaces limite leur capacité de subversion des normes par l'insertion dans un cadre juridique défini par l'institué. Si des jeux existent sur la ligne de crête entre légal et illégal, la normalisation oblige à des compromis éthiques. Pour autant, les assumer comme des choix permet de dissocier le plan de l'autonomie guerrière et celui de l'autonomie diffuse. Contretemps et contre-temps participent donc selon notre enquête d'une même position : lutter contre l'institué dans la conflictualité de rue n'a de raison d'être qu'en rendant le combat désirable par un travail sur le sens, par la fabrique d'une perception de ce qu'il y a déjà de communisme dans l'existant. Cette destitution de l'imaginaire institué a ainsi pour but d'opérer un glissement de la critique des dispositifs de domination au déploiement d'une sensibilité, c'est-à-dire d'un pragmatisme privilégiant le possible déjà-là, son contact et son extension, plutôt que l'idéal abstrait d'une société pure. Ainsi, la stratégie n'est plus seulement une projection sur le devenir mais une pratique quotidienne d'anticipation du devenir, une fabrique de l'autonomie.

Cependant, les initiatives qui s'insèrent dans le cadre juridique-légal restent sujettes non seulement à la critique au sein d'un même camp politique, mais

également à l'assimilation par le monde associatif traditionnel, notamment de l'économie sociale et solidaire, et à sa temporalité. Nous verrons ainsi la façon dont les enquêtés se distancient de ce monde tout en développant des tactiques permettant d'en tirer un intérêt pour leur combat politique.

Chapitre 11 : De la contestation aliénée au quotidien émancipé. Des formes de vie à contretemps

Cette ligne de crête sur laquelle se positionnent nos enquêtés est donc stratégique. Ne pas toujours apparaître en groupe ou en tant que groupe permet de travailler la situation :

« Se mettre physiquement à l'écart consiste en effet à introduire, à l'opposé de tout principe de visibilité, une opacité de sens, jouant à la fois avec la géographie réelle, imaginaire et les références au passé, tout en rendant l'espace praticable et surtout disponible à une action elle-même ambivalente »¹²⁰.

Néanmoins, cet équilibre est fragile. Fragile car la position politique destituante se trouve nécessairement affaiblie par la participation à des dispositifs institués ; fragile car cette participation peut faciliter l'intégration. Pour autant, nos enquêtés semblent réussir à maintenir cette tension. Le recours aux dispositifs associatif permet d'inscrire des lieux ou des activités dans le temps long et de s'autonomiser d'un quotidien au jour le jour fait de « micro-révolutions »¹²¹ qui n'aboutissent que trop rarement à une contagion vers l'en dehors de la communauté ; cela permet également de sortir de la temporalité de la répression liée à la précarité des squats. Pour autant ceci implique de se figer dans une temporalité externe aux communautés, à l'agenda des dispositifs de contrôle et à un impératif financier lié au principe locatif. Partant, nos communautés essaient de trouver de l'argent. Passer du temps à trouver de l'argent pour se libérer du temps est une contradiction intéressante qui illustre bien ce partage entre le temps propre à la communauté et le temps social institué.

¹²⁰ Sylvaine BULLE, « Se réapproprier un village abandonné en Galilée », *op. cit.*

¹²¹ Claude JAVEAU, *La société au jour le jour*, *op. cit.*

Pour maintenir cet équilibre, ces communautés très urbaines trouvent néanmoins des ressources dans le rural. La ZAD de Notre-Dame-Des-Landes fut d'une grande importance dans le renouvellement des imaginaires communautaires mais également dans le déploiement d'un rapport au travail extra-salarial et dans la quête de l'autonomie alimentaire. On observe alors des rapports au rural différents et des manières de se rapporter à l'autonomie alimentaire distinctes. Les circulations entre le rural et l'urbain tissent un maillage territorial propre à chaque communauté, mais produit également des nœuds où se croisent les communautés.

Ce maillage territorial s'appuie qui plus est sur une conception affinitaire de la politique qui implique une conception commune de la territorialisation. En multipliant les « lieux amis », ruraux ou urbains, des possibilités de débrouille surgissent. Le partage d'espaces avec d'autres collectifs que ceux de la communauté permet de penser la vie quotidienne et la stratégie révolutionnaire de façon multiscale, de sauter des échelles, mais aussi de destituer les identités — et donc de brouiller l'écoute de la police.

11.1 Truander le réel : détournement (légal) des dispositifs associatifs

Au-delà des possibilités laissées par le cadre légal qui permet d'inscrire les lieux dans le temps long, celui-ci permet aussi de détourner un certain nombre de dispositifs de financement assurant, par la voie légale encore, de trouver des fonds pour mener à bien des projets.

Ces tactiques que l'on peut qualifier de « débrouille » sont à considérer selon deux plans. Les premières permettent de financer principalement des projets qui sortent de l'activité ordinaire : revues, ouvrages, terres maraichères, etc. Les secondes permettent de sortir de la galère financière des individus. Aussi, certaines reposent sur des dispositifs du service public, d'autres du secteur privé.

Au-delà du positionnement politique, la principale divergence avec les usages habituels du monde associatif tient en une *éthique de l'absence d'éthique* en matière des ressources mobilisées. Il ne s'agit pas tant de trouver l'argent auprès de sources « respectables », en privilégiant par exemple les subventions publiques au nom d'un principe républicain selon lequel la culture devrait être gratuite. La critique de l'État et du capitalisme implique un mépris relatif des deux secteurs pouvant proposer des subventions. Peuvent ainsi être proposés des projets auprès des dispositifs universitaires comme de fondations privées. Le rapport au monde associatif, labellisé par l'économie sociale et solidaire et son réseau d'acteurs est limité, voire inexistant — sauf à rencontrer d'autres structures usant des mêmes pratiques de détournements et d'échanger les « plans ». Néanmoins, les « plans » circulent davantage d'une ville à l'autre depuis les réseaux politiques et les amitiés existantes.

S'il y a détournement des dispositifs, il n'y a pas pour autant, dans les cas étudiés, de véritable transgression de la loi. Il s'agit davantage, comme on peut le dire dans le langage universitaire, sur des appels à articles ou des comités de sélection, de « tordre le bâton » pour pouvoir entrer dans le profilage des dispositifs. Par exemple, dans le cadre d'une demande subvention à l'université pour un ouvrage d'enquêtes politiques réalisé par des collectifs ou des chercheurs engagés dans le groupe caennais, d'insister davantage sur le caractère « enquête » et participation de la « société civile » à la « coproduction des savoirs » en vue de « sortir l'université de ses murs ». Alors qu'au final, il s'agit simplement d'obtenir des financements pour un livre partisan, reposant certes sur des d'enquêtes, mais admettant une position révolutionnaire. Les dispositifs Cultur'actions des CROUS sont également fréquemment utilisés, pas seulement par nos communautés mais plus largement par les activistes extra-parlementaire pour financer des projets.

Le même mécanisme opère quand il s'agit de réclamer des fonds au privé. Certaines adresses de fondations s'échangent, ainsi que des dossiers de dépôt de projets. Conscients qu'il s'agit d'une possibilité de défiscalisation pour ces grandes entreprises éloignées des préoccupations révolutionnaires, il s'agit de prendre l'argent où il est mais, parfois aussi, de se refuser à une lecture monolithique de ses fondations en n'identifiant pas l'interlocuteur chargé de la

sélection des dossiers à l'entreprise qui l'emploie. Ainsi, des collectifs de soutien aux exilés, qui ouvrent des squats à Nantes, ont réussi à obtenir d'une grande société de télécommunications un équipement informatique de pointe pour l'école nomade grâce à l'interlocutrice de la fondation qui était par ailleurs investie auprès d'associations de soutien aux migrants. *L'éthique d'absence d'éthique* peut ainsi croiser la conjoncture liée aux rencontres — rencontres que permettent justement les lieux collectifs...

Mais ce rapport au financement appelle aussi parfois à se doter de nouvelles structures associatives, qui sont tout autant d'autres façades légales de la communauté. Multiplier les associations permet ainsi de multiplier les ressources. Et il est intéressant de noter, devant l'horizontalité qui traverse ces groupes, que si les directions collégiales ont le vent en poupe dans les mondes associatifs, afin d'éviter la division président-secrétaire-trésorier, nos communautés considérant le statut associatif comme une façade légale, peuvent paradoxalement privilégier d'avoir recours à la forme traditionnelle et moins démocratique. Paradoxalement ? Pas tant que cela. Il s'agit en fait, considérant l'association comme une simple vitrine légale, de dissocier le statut juridique du fonctionnement réel. Il s'agit également de minimiser le nombre de noms apparaissant sur les statuts d'une structure, pour éviter à la fois le repérage policier, mais aussi d'invisibiliser les liens entre les différentes associations pour ne pas se « griller » de plans de subventions. Cela permet aussi aux communautés de se lier à d'autres initiatives par l'intermédiaire d'un ou de quelques-uns de leurs membres qui s'associent dans d'autres projets et les rendent ainsi accessible à leur groupe.

De cette manière, le collectif Caennais a pu être invité, pour une initiative portée par quelques-uns d'entre eux dans une réunion d'associations culturelles pour réfléchir à l'occupation d'une friche afin de constituer un local artistique et culturel qui puisse, officieusement, permettre de favoriser les impressions militantes. C'est d'ailleurs l'activité du bar, autre façade juridique-légale, qui a favorisé la rencontre avec quelques protagonistes, et qui a conféré un capital sympathie à leur égard par le « vernis associatif ». Dans chacune des villes, existent ainsi un nombre difficile à calculer d'associations dont sont membres deux ou trois personnes seulement de la communauté mais qui couvrent les

usages de l'ensemble du groupe. Mais en retour, ces associations de quelques membres avec d'autres collectifs peuvent imprégner le tissu des usages de la communauté ; les arts, les pratiques contre-culturelles, mais également les détournements des dispositifs légaux expérimentés en-dehors par d'autres associations pouvant à leur tour imprégner le dedans.

La constitution d'associations peut également permettre de dégager des revenus en réalisant des prestations rémunérées. À Caen comme à Rennes, des structures associatives ont ainsi permis de trouver des ressources financières par la réalisation de *catering*¹²² dans des événements (festivals pour les rennais, colloques universitaires et fête de la marche des fiertés pour les caennais).

La contagion depuis les lieux est donc à double sens. À la fois elle agit sur l'extérieur, en faisant passer des idées et pratiques radicales, mais également elle agit en interne permettant des socialisations à la gymnastique du financement associatif. Parmi les modalités essentielles de la contagion *sur* les groupes étudiés, l'apprentissage du langage adapté aux institutions et entreprises. Si au départ une certaine hostilité à la langue de l'appel à projets fait partie du logiciel de ces groupes, la rencontre avec des complices du monde associatif a conduit à sa domestication, de manière cynique, et circonscrite au cadre de l'action où elle est requise. En cela, les plus proches des milieux universitaires semblent plus compétents. Notre intuition étant que la recherche contemporaine est de plus en plus contaminée par cette langue nouvelle, par cette *novlangue*.

Parmi les détournements servant davantage les individus, le service civique fait partie des dispositifs appropriés de contournement de Pôle Emploi. Impulsé par Martin Hirsch sous la présidence de Nicolas Sarkozy en 2010, le service civique a largement été critiqué à gauche comme une nouvelle forme de travail précaire¹²³, et peut encore être saisi aujourd'hui dans une controverse parmi les chercheurs qui y voient « un outil démagogique mis en place pour faire baisser le chômage » ou une « opportunité pour transmettre les valeurs citoyennes et

¹²² *Catering* est un anglicisme utilisé pour désigner les prestations de traiteur dans l'évènementiel.

¹²³ COLLECTIF GÉNÉRATION PRÉCAIRE ET LA VOIX DES VOLONTAIRES, *Le service civique, statut précaire de demain ?*, https://www.liberation.fr/debats/2016/06/14/le-service-civique-statut-precaire-de-demain_1459418, consulté le 10 juillet 2019.

permettre l'initiative des jeunes au sein de nos associations »¹²⁴. Le service civique peut également être vu comme le témoin d'un certain ordre du discours qui dissimule les rapports d'exploitation au travail par l'usage de la langue associative à laquelle l'économie sociale et solidaire n'est pas étrangère, cette dernière étant devenue davantage un nouveau secteur de développement qu'une réelle alternative à l'exploitation¹²⁵. L'usage de la langue possède son pendant administratif. Alors que le service civique déroge au Code du travail, les travailleurs y deviennent des bénévoles ou des militants, les chefs de tuteurs ou des accompagnants :

« Dans un contexte de lutte contre la précarisation des jeunes générations (mobilisations pour la valorisation du stage, contre l'arrivée du CPE ou le SMIG Jeunes), créer un nouveau contrat pour "jeunes" pouvait potentiellement soulever les foules. Ceux qui l'ont mis en place le défendent comme un statut d'engagement. Face aux premières contestations (par le syndicat ASSO et par certains sociologues), le service civique s'est entouré d'un vocabulaire rappelant celui utilisé pour le bénévolat. Ce vocabulaire est transmis dans les formations, aux volontaires ainsi qu'aux "tuteurs" qui les "accompagnent", par les réseaux associatifs ou les services décentralisés de l'État. Ainsi on ne parle pas de recrutement mais d'accueil. On ne dit pas subordination mais tutorat. Surtout, on ne parle pas de rémunération et de salaire mais d'indemnisation. Et finalement, il ne s'agit pas de travail mais d'engagement »¹²⁶.

Pour embaucher, pardon, pour « accueillir » un jeune en service civique, les organismes sans but lucratif doivent demander un agrément délivré par l'Agence du service civique. S'il existe des contrôles rendus possibles par le contrat et les obligations passées entre les agréés et l'Agence, l'augmentation de moins de 40 000 volontaires en 2014 à presque 140 000 en 2017 selon un rapport de la Cour des Comptes¹²⁷ rend difficile le contrôle pour l'instant.

Bien qu'ils puissent critiquer ce dispositif, nos enquêtés peuvent aussi y voir une opportunité. En effet, si la lecture optimiste de la précarisation de Patrick Cingolani peut mettre à mal une sociologie critique de la domination, nos enquêtés ont la faculté de subvertir les contraintes du travail précaire à leur

¹²⁴ Audrey AURIAULT, « Le Service civique, une fabrique à initiatives ? », *Pour*, 2011, N° 211, n° 4, pp. 99-104.

¹²⁵ MOUVEMENTS.INFO, « Précarité et monde du travail associatif ».

¹²⁶ Florence IHADDADENE, « De l'instruction militaire à l'éducation populaire, que reste-t-il de l'objection de conscience dans le service civique ? », *Mouvements*, 19 février 2015, n° 81, n° 1, pp. 107-115.

¹²⁷ COUR DES COMPTES et CHAMBRES RÉGIONALES ET TERRITORIALES DES COMPTES, *Rapport public annuel*, nc, 2018, p. 193.

compte. Dans *Révolutions précaires*¹²⁸, Patrick Cingolani montre la façon dont la précarité peut nuire à l'assujettissement. Sa sociologie de l'émancipation tient à montrer la double signification, dans l'histoire, de la précarité comme stratégie patronale d'assujettissement et comme contournement de l'adhésion au régime d'exploitation. En ce sens nos enquêtés, il faut le dire, ont un commun mépris à l'égard du salariat et de l'aliénation qu'il suppose. Et bien que Cingolani voie dans la précarité la condition de possibilité de modes de vie alternatifs, nos acteurs déploient déjà des formes-de-vies « adversatives »¹²⁹ qui facilitent leur instrumentalisation des dispositifs de précarisation du travail.

Dans un ouvrage de 1989, Florence Weber proposait de nommer « travail-à-côté » l'ensemble des activités non subordonnées à l'exploitation qui structuraient, entre goût et nécessité, la vie quotidienne d'un espace ouvrier. Mais cette notion ne colle pas tout à fait à nos terrains. En effet, si les activités sont nombreuses, multiples, et essentielles pour nos enquêtés, elles ne sont pas un « à-côté » du travail. Au contraire le recours au salariat, associatif ou non, constitue l'à-côté. Si bien que l'on pourrait davantage utiliser l'expression « à-côté, le travail » si l'on voulait décrire ce rapport au travail rémunéré.

S'il n'a pas été fait mention de cet usage du service civique directement dans les entretiens, nous avons pu voir sur chacun de nos trois terrains, les enquêtés se faire enquêteur et fouiller sur les possibilités qu'offrent ce dispositif, soit pour soulager les conditions matérielles d'existence et sortir du giron de Pôle Emploi, soit pour socialiser le revenu pour soutenir un lieu du collectif, que celui-ci soit un espace matériel ou un espace discursif comme une revue. Si les plans, nous le disions, s'échangent d'une ville à l'autre entre les groupes partageant une même sensibilité politique, les rencontres depuis les espaces locatifs permettent de nouer des relations avec des associatifs plus rompus à l'exercice et d'ainsi récupérer des dossiers pouvant servir de modèle. De la même manière que les « plans taf », ce recours au travail précaire, repose sur un rapport instrumental. Loin des considérations sur la reconnaissance, rien n'est directement recherché dans l'activité rémunérée sinon le salaire. La vie est l'envers du travail ; le

¹²⁸ Patrick CINGOLANI, *Révolutions précaires : essai sur l'avenir de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2014.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 120.

quotidien, voilà le lieu de l'activité. Mais de ce que nous avons pu observer, si ces discussions ont lieu, elles ne donnent pas encore cours à une pratique rodée de ces contournements au-delà des subventions ponctuelles. Alors, la principale activité reste étrangère au salariat. Est-ce à dire que l'on échappe alors à l'aliénation ? L'exemple caennais semble contredire cette hypothèse. S'il n'y a pas d'exploitation, l'activité régulière d'ouverture d'un commerce contraint. En ce sens, les activistes assurant un soir par semaine doublent, ce soir-là, leur journée de travail ce qui peut conduire à l'épuisement. La prise en charge d'un certain nombre de tâches afférentes (stock, maintenance, etc.) conduit également à ce que cette activité normalement circonscrite à un soir par semaine s'infilte chaque jour dans le quotidien de certains. Pour autant, si dans le travail rémunéré la reconnaissance est peu recherchée, la satisfaction de voir un espace fonctionner et remplir les objectifs qui ont conduit à sa création colmate ces plaies du quotidien.

Essentiellement urbaine, liée aux espaces des collectifs, cette démarche de détournement des dispositifs légaux s'accompagne d'autres formes de débrouille qui articulent, ou plutôt qui circulent, entre l'urbain et le rural.

11.2 La porosité rural-urbain pour sortir le travail du salariat

Pas d'autonomie sans autonomie alimentaire. Voilà une sentence qui a conduit de nombreux révolutionnaires à s'installer dans le monde rural pour expérimenter l'autosubsistance. Ce geste, selon Geneviève Pruvost¹³⁰, trouve son origine chez les révolutionnaires dans le socialisme utopique de Robert Owen et Charles Fourier, mais également dans les expérimentations des « milieux libres » de la Belle Époque¹³¹. L'expérimentation de l'autonomie en espace rural, davantage qu'un retour à la terre ou qu'une fuite de la Métropole,

¹³⁰ Geneviève PRUVOST, « Modes de vie alternatifs et engagement », in *En quête d'alternatives*, Paris, La Découverte, 2017, pp. 218-224.

¹³¹ Céline BEAUDET, « *Vivre en anarchiste* » : *milieux libres et colonies dans le mouvement anarchiste français des années 1890 aux années 1930*, thèse, université de Paris 10, 2012.

est discourue comme éthique et stratégique. Il s'agit d'abord d'être en mesure de désertier les dépendances au salariat par une auto-production-consommation (éthique), mais également d'être en mesure de servir de « base arrière » – le bâti rural et la terre permettant davantage d'accueil que les logements urbains, ou encore d'alimenter (au sens propre comme au figuré) les luttes urbaines (stratégiques).

L'étude du fait néo-communautaire tient principalement, en France, en l'analyse des continuités-discontinuités des syncrétismes religieux d'une part, d'une quête de distanciation des institutions d'autre part. Les travaux de Danièle Hervieu-Léger et Bertrand Hervieu¹³² témoignent de ce double visage du fait communautaire qui marque la période post-1968 et qui peut s'apparenter, d'après Danièle Hervieu-Léger à « un mode de socialisation utopique de protestation sociale »¹³³. Les communautés politiques et les communautés religieuses auraient ainsi pour point commun une aspiration à l'autonomie vis-à-vis de l'institué et une réaction à une crise économique, culturelle et politique.

Le retour des travaux sur la (les) communauté(s) en France, tant en philosophie qu'en sciences sociales, témoigne selon nous d'une nouvelle crise liée au phénomène de saturation des espaces urbains, de saturation du temps social¹³⁴ et à la crise environnementale. Mais les révolutionnaires d'aujourd'hui semblent avoir tirés les leçons de l'impasse des « alternatives » que *le grand cauchemar des années 1980*¹³⁵ a confiné à la marge du politique, et que la période des « contre-sommets » et autres « forums mondiaux » n'aura su relever. En effet, le rapport à la communauté rurale peut alors, en accord avec Maxime Cordellier, être pris sous deux angles : un angle expérientiel, un angle instrumental ; et, à chacun de ses aspects s'ajoute une dimension close sur un groupe affinitaire restreint, une dimension de composition avec d'autres groupes et espaces.

¹³² Danièle HERVIEU-LÉGER et Bertrand HERVIEU, *Le retour à la nature, op. cit.* ; Danièle HERVIEU-LÉGER et Bertrand HERVIEU, *Des communautés pour les temps difficiles : néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris, France, le Centurion, n° 8, 198.

¹³³ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Religion, utopie, communautés : christianisme et modernité*, DOCTORAT D'ÉTAT, EHESS, Paris, France, 1987, p. 32

¹³⁴ Simon LE ROULLEY, « La saturation du temps social. Éléments de réflexion sur les conditions de possibilité d'un droit au temps comme modalité d'un droit à la ville », *op. cit.*

¹³⁵ François CUSSET, *La décennie : le grand cauchemar des années 1980*, Paris, La Découverte, 2008.

« La diversité des analyses contemporaines du fait communautaire nous conduit au constat de l'émergence de nouvelles formes se construisant à partir de pratiques sociales qui induisent une utopie se développant ici et maintenant. Ainsi, en plus des communautés intentionnelles explorées dans ce travail, un certain nombre de collectifs se développent sur la base d'un réseau d'entraide ou d'un réseau de mutualisation, que ce soit dans le travail ou dans le partage d'une économie matérielle. »¹³⁶

Dans le cas de nos enquêtés, les écarts générationnels impliquent des rapports quelque peu différents au rural. Le groupe rennais, plus âgé, a vécu la fin de l'altermondialisme et la tentation du rural. Ce groupe s'est d'ailleurs transformé à mesure que certains d'entre eux se sont installés dans les terres, principalement à l'Ouest de Rennes, pour tenter d'impulser un projet collectif d'autonomisation alimentaire et de produire un espace de sécession d'avec la métropole. Ces espaces permettent de pouvoir organiser des concerts, festivals, programmés parfois d'un printemps sur l'autre, permettant de servir de point fixe dans le calendrier aux différentes communautés « amies » bien au-delà de la métropole la plus proche. Ces festivals peuvent être précédés de chantiers et permettent, par leur répétabilité, de fixer une régularité calendaire pour les participants les plus assidus. Si ceux qui se sont installés ne font plus vraiment partie du groupe enquêté, le passage dans différents espaces collectifs ruraux a permis d'observer sur le mode flottant à la fois les potentialités que dégageaient ces lieux, mais aussi les frustrations et le sentiment d'isolement. En effet, si l'entrain semble avoir pu être collectif au départ, l'activité urbaine et la centralité de la ville ont conduit une grande partie du groupe à se distancier, plutôt de manière involontaire et processuelle, de l'initiative rurale. Mise à part sur quelques événements comme des chantiers ou des fêtes, il semble difficile d'agréger des forces sur ces espaces. En même temps, cet isolement conduit les anciens citadins à parfois s'allier avec des camarades qui, en ville, n'en étaient pas forcément, participant par cette voie aussi à affaiblir les identités de groupes.

La même chose est arrivée aux plus âgés du groupe caennais. Au milieu des années 2000, quelques-uns de leurs amis ont tenté l'aventure rurale. Si certains ont participé à l'époque à des « corvées de patates », permettant contre la corvée de récupérer les fruits du travail collectif, la personne exilée est passée par des phases d'isolement voire de solitude qui ne permettent pas de satisfaire

¹³⁶ Maxime CORDELLIER, *Recherche d'autonomie et architecture du commun dans les styles de vie communautaires*, op. cit., p. 69.

l'articulation rural-urbain qui était souhaitée. Mais c'est-à-partir de 2010 que le rapport au rural va changer grâce à l'appel à occuper la ZAD de Notre-Dame-des-Landes.

En effet, quand cet appel est lancé, de nombreuses personnes affluent et s'installent, modifiant la composition politique des différentes villes de l'Ouest. Pour les Rennais comme pour les Nantais, l'expérimentation de Notre-Dame-Des-Landes fut importante non seulement du fait de la proximité géographique, mais également car elle devint la synthèse entre l'espace de la sécession et de l'expérimentation de l'autonomie alimentaire, en même temps qu'elle devint centrale par la conflictualité qui s'y engageait. Notre-Dame-Des-Landes fut alors « quelque part » la conjonction du rural et de l'urbain ; au cœur de l'assaut métropolitain, l'espace rural de la ZAD faisait « sortir le territoire de lui-même »¹³⁷.

Car plus qu'un espace où l'on s'installe ou un espace où l'on s'invite, la ZAD gagna les villes autant qu'elle en fut le produit. Les comités ZAD, la production discursive ne furent pas les seules extensions du domaine de la ZAD. Les imaginaires furent également gagnés, mais aussi les pratiques urbaines. Le « déferlement de créativité » que fut la ZAD, selon les mots d'un enquêté nantais, a modifié le paysage des manifestations par la systématisation de l'usage de banderoles soignées, de structures (chars, dragons) et d'outils spectaculaires (arrosage de peinture depuis des extincteurs). Mais plus encore, elle semble avoir permis de réactiver la question de l'autonomie matérielle dans les luttes urbaines.

Nous l'avons vu, à Rennes, la question de l'autonomie alimentaire était déjà présente par la tenue de cantine régulière. Mais sous l'impulsion de la ZAD et d'une articulation de différentes cantines, le « cartel », la question fut encore davantage prise à « bras le corps » – et c'est le cas de le dire, le travail réclamant de nombreux efforts. La création d'un « réseau de ravitaillement » permit de mutualiser les « plans récup » à l'échelle des différents espaces collectifs rennais. Le réseau de ravitaillement permit par ailleurs de lier différentes bandes, collectifs, colocations ou squats par la gratuité des produits alimentaires.

¹³⁷ MAUVAISE TROUPE, *Contrées : histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No TAV dans le Val Susa*, Paris, L'Éclat, 2016, p. 235.

L'implantation de la plateforme Grand-Ouest de distribution *biocoop* à Mélesse, à quinze kilomètres de Rennes, et l'accord sur la récupération d'invendus a facilité la mise en place du réseau.

Mais l'autre facette du ravitaillement et des cantines est incarnée par l'initiative « Nourrir la grève » ; elle est portée par un ensemble de gens liés par la question de l'autonomie alimentaire dans la ville à partir de juin 2017 :

« Alors même que les piquets de grève et les actions de blocage se multiplient, nous faisons le pari d'ouvrir un nouveau front dans l'organisation de la grève. Nous avons bien conscience de la pression économique qui pèse sur les salarié-e-s, et du fait qu'une journée de grève, c'est une journée de salaire en moins. En ces temps de crise, où nombreuses sont celles qui finissent le mois à 50 euros près, se mettre en grève constitue un sacrifice. Nous proposons d'agir directement pour exprimer notre solidarité avec celles qui sautent le pas, et encourager tout-e-s celles qui ne l'ont pas encore fait à les rejoindre. En nous organisant pour nourrir la grève, nous souhaitons rendre plus concrète la perspective d'une grève qui dure ».

L'initiative part du constat des conditions matérielles rendues difficile par l'effort de grève et la perte de revenu qu'elle suppose. Mais plus encore, il s'agit pour ces cantiniers de produire des temps de partage autour du repas, permettant aux soutiens des grévistes de les rencontrer autrement que dans un rapport d'extériorité :

« En bref, nous voulons faire du temps de grève un moment où l'on mange mieux, et moins cher. Il s'agit à la fois de rendre possible une grève longue et généralisée, seule à même de gagner, et de réenchanter ce geste primordial qu'est celui de se nourrir. Nous convoquons ainsi simultanément les imaginaires de la popote de guerre, et ceux des grands banquets populaires, pour donner à l'acte de cuisiner et de manger ensemble un sens nouveau et révolutionnaire ».

Une dynamique similaire s'observe à Nantes où les occupations d'étudiants, de migrants ou de salariés, donnent l'occasion à des zadistes d'intervenir par la préparation de nourriture. La réactivité est d'ailleurs impressionnante comme nous avons pu le constater suite à une manifestation qui a tourné à l'affrontement le 25 février 2017 où, deux heures après la fin des hostilités, un repas chaud improvisé a été servi. Nous avons également pu assister, suite à des occupations de migrants, au déploiement de crêpières pour nourrir, depuis la ZAD, la lutte sur Nantes. Aussi, dans l'après contre-campagne présidentielle, quelques jeunes du groupe enquêtés ont décidé de quitter la ville pour s'installer dans une ferme

en dehors du département. Si la porosité est intéressante d'un point de vue logistique pour le groupe nantais, ils semblent attachés à la vie urbaine qui demeure pour eux l'espace de centralité du pouvoir et le lieu de l'opposition.

Le groupe caennais semble moins poreux au rural quant à lui. Ce n'est qu'à partir de 2018 qu'une partie quitte la ville pour s'installer à plusieurs dizaines de kilomètres. Mais on ne peut y lire une situation comparable à celle des autres villes. Plus encore, si quatre d'entre-eux s'exilent, il n'y a pas eu là de pensée stratégique collectivement discutée. Cet imaginaire de la ZAD semble tout de même avoir marqué les protagonistes en question qui priorisent la construction de l'autonomie alimentaire et matérielle. Néanmoins, les liens nouveaux nés au fil des mouvements contre la loi « travaille ! » jusqu'aux gilets-jaunes a conduit ceux qui restent en ville à louer un terrain à dix kilomètres de Caen afin d'entretenir un potager de 1000 m². L'hypothèse est stratégique et vise à garder les jeunes qui pourraient être tentés par le rural tout en commençant petit à petit à faire *consister* l'autonomie alimentaire. Mais l'expérience de la ZAD, plus lointaine et moins quotidienne, moins éprouvée en ce qu'elle peut supposer de support matériel à la conflictualité métropolitaine, semble manquer à ces personnes. Peu de temps après la location de ce terrain à la fin du printemps 2019, mis-à-part un sommaire débroussaillage, rien de concret ne s'est passé sur la parcelle. Une grande partie des protagonistes étant occupé à la défense du squat du Marais¹³⁸ qui vit son dernier été. Alors même que ce squat, lieu de cantines régulières pour les habitants, aurait pu devenir l'espace de communisation des produits de cette parcelle. Mais il semble, pour partie, difficile de se projeter dans un temps long, ceux-ci privilégiant l'urgence de la situation – et urgence il y avait effectivement puisque plus de 250 personnes pouvaient se retrouver à la rue.

Les trois terrains montrent une porosité entre le rural et l'urbain. Néanmoins, on observe tout de même une concentration sur la ville comme théâtre de la conflictualité, le rapport au rural étant davantage logistique. Base arrière, potager, ces espaces restent pris dans une conception métropolitaine de la lutte

¹³⁸ Ouvert le 28 avril 2017 à Caen, le squat du Marais héberge sur 32 000m² entre 250 et 300 exilés. Voir Lionel RYSMOULE, « Caen : 250 exilés occupent le Marais », *Lundi.am*, 4 juin 2019.

et de la communauté qui correspond à la situation des groupes et à leurs hypothèses politiques. Si certains événements ruraux comme des chantiers ou des festivals permettent parfois de structurer un calendrier saisonnier, les enquêtés conservent une certaine distance expérientielle avec ces espaces bien qu'ils défendent les possibilités théoriques qu'ils ouvrent. Mais pour eux, la communauté ne se situe pas là. Ces trois cas témoignent selon nous d'une redéfinition de la communauté de lutte au cœur de l'espace urbain qui correspond à ce qu'est philosophiquement la métropole : non pas une entité administrative, ni la ville, mais un seuil. Nos enquêtés habitent ainsi un territoire, mais circulent dans des mondes.

11.3 Maillage territorial, maillage amical : faire tomber les échelles et les identités

« Il n'y a d'amitié, pour nous, que politique » affirmait le petit brûlot *L'Appel* en 2003, texte d'un proto-Comité invisible. Cette phrase a longtemps été critiquée dans les milieux révolutionnaires. Pourtant, cette conception politique de l'amitié a une histoire ancienne, qui, encore, peut s'enraciner dans l'histoire de l'autonomie italienne¹³⁹. En réalité elle a, pensons-nous, été mal comprise. Ce qui était porté alors, c'est une conception schmittienne de la politique qui permet encore aujourd'hui d'expliquer le positionnement des groupes enquêtés malgré la distance à ce texte. Pour Carl Schmitt, la politique ne se résout pas dans le droit. Elle se situe sur un autre plan, celui de la guerre. La politique se fonde sur la relation ami-ennemi. En cela, l'amitié est origine de la politique et, dialectiquement opposée à la célèbre sentence de Clausewitz, continuation de la guerre par d'autres moyens.

En effet, Foucault et Deleuze ont montré que l'ennemi n'est plus tant un sujet qu'un agencement de dispositifs de contrôle et de relations de pouvoir. Pour

¹³⁹ Dans *Années de rêves et de plomb*, Alessandro Stella revient sur cette imbrication de liens politiques, amicaux, affectifs qui soutenait les groupes de l'ère de l'autonomie. Voir : Alessandro STELLA, *Années de Rêves et de plomb. Des grèves à la lutte armée en Italie (1968-1980)*, Agone, Paris, 2016.

Foucault, « la discipline produit la répartition et la distribution des corps dans l'espace, au sein duquel se forment ainsi les constructions discursives et les pratiques d'assujettissement »¹⁴⁰. Cet espace, quadrillé, c'est celui de l'urbanisation. De leur côté Deleuze et Guattari défendent l'hypothèse selon laquelle ce quadrillage, exercé par l'État et ses cartographes, rencontre pour obstacle l'expérience concrète des groupes humains qui se territorialisent, c'est-à-dire qu'ils s'approprient un territoire.

La perspective schmittienne conduit donc d'une part à se reconnaître en ami à la fois pour fonder un camp partisan, mais aussi pour déconstruire, suivant Derrida, la part ennemie qui nous traverse. D'autre part, la perspective deleuzo-foucauldienne invite à se territorialiser¹⁴¹. Être ami, c'est alors produire un espace et circuler dans les espaces amis, inventer une nouvelle géographie. À l'inverse de la pensée militante traditionnelle qui s'articule sur des alliés et des adversaires, l'approche de l'amitié politique part d'une expérience sensible qui ouvre le champ des possibles et des rencontres au-delà du camp révolutionnaire. Ainsi on ne part pas de lieux, de bars ou de colocations alliées, mais de bars, de lieux ou de colocations amies. Cette conception engage moins les autres et suppose au contraire un soin accordé à la relation en tant que telle plutôt que de partir d'un présupposé idéologique cherchant dans les idées une forme de commun politique. C'est pour cela qu'à Caen, un bar peut être considéré comme un bar ami bien qu'il n'ait rien de militant, seulement parce que le gérant est ami avec certains des enquêtés, et conduire à y cacher du matériel de premier soin. De même à Nantes, la complicité née avec un serveur et un patron de bar a conduit à organiser des soirées de présentation d'une revue, sans qu'il soit question que les protagonistes partagent absolument les *desiderata* politiques des enquêtés¹⁴². C'est pourquoi dans sa thèse de doctorat Julie Le Mazier¹⁴³

¹⁴⁰ Tiziana VILLANI, « Michel Foucault et le territoire : gouvernement et biopolitique », in *Le Territoire des philosophes*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 161-176.

¹⁴¹ Guillaume SIBERTIN-BLANC, « Cartographie et territoires », *L'Espace géographique*, 13 septembre 2010, vol. 39, n° 3, pp. 225-238.

¹⁴² Nous pensons ici, tout particulièrement au moment où nous écrivons ces pages à l'équipe du HopHopHop, bar du centre-ville de Nantes, qui nous a accueilli pour charger notre téléphone à plusieurs reprises lors des séjours de terrain, et qui a subi une attaque fasciste du fait d'être un « bar ami » de mes enquêtés. Plusieurs personnes, extérieures aux groupes militants locaux ont été blessées par vingt-cinq personnes armées qui cherchaient des anti-fascistes.

¹⁴³ Julie LE MAZIER, *Pas de mouvement sans AG : les conditions d'appropriation de l'assemblée générale dans les mobilisations étudiantes en France (2006-2010) : contribution à l'étude des répertoires contestataires*, thèse, Université de Paris 1, 2015.

montre la façon dont la communauté basée sur l'amitié que revendiquent les groupes autonomes constitue leur propre ressource en capital social pour peser dans la structuration d'un espace politique local.

Ce maillage territorial et amical permet par ailleurs une solidarité minimale et pourtant importante. Certains lieux amis peuvent accueillir des réunions informelles ou des événements publics. C'est le cas à Nantes par exemple du Jardin des Ronces, friche occupée par un collectif sur un projet de construction d'immeubles où des événements ont pu s'y dérouler à plusieurs reprises. Mais c'est également le cas d'un nombre important de bars où la revue du groupe enquêté a pu être présentée ou déposée à la vente et qui témoigne d'une certaine solidarité à l'égard des idées défendues sans que l'adhésion aux pratiques du groupe soit totale. À Caen, le groupe enquêté a pu placer du matériel médical dans des bars de l'hyper-centre en cas d'affrontements au moment du mouvement contre la loi « travaille ! » et de Nuit debout. Aussi, des initiatives locales comme l'Université populaire du Marais visaient-elles à mettre en résonance une constellation de lieux : le bar du groupe enquêté, le squat du Marais, une ferme alternative, la Maison du Peuple des Gilets Jaunes, mais aussi des institutions culturelles « amies » rencontrées dans le cadre du soutien aux exilés. Cette démarche visait explicitement à publiciser une contre-cartographie de la ville de Caen. Lors de nos observations à Rennes, nous avons aussi pu rencontrer nos enquêtés dans des restaurants ou des bars ayant offert des boulots à certains d'entre eux dans le cadre de leur contrôle judiciaire.

Ces lieux amis ont donc un intérêt stratégique bien que les liens ne soient pas ostensiblement recherchés comme tels. Ce sont les conjonctures, bien souvent, que celles-ci soient liées à la trajectoire des enquêtés ou aux rencontres qu'elle a pu susciter, qui déterminent les possibilités d'ancrage en ces espaces : ami ayant travaillé dans un restaurant par hasard et s'y étant lié avec le patron, bar ayant accueilli des fins de manifestations, ami y ayant pris du service, frères ou sœurs de certains membres y organisant des événements, etc. Ces lieux permettent de sortir les groupes de leurs milieux restreints et sont donc à considérer, selon nous, davantage comme des ouvertures sur l'extérieur essentielles à l'activité des groupes et à leur appréhension du monde. Ils permettent une territorialisation mais aussi une déterritorialisation en brouillant

les cartes : cette circulation dans les lieux amis permet si ce n'est d'invisibiliser les groupes au moins de rendre poreux différents types d'acteurs, de démarginaliser en quelque sorte nos enquêtés. Ainsi, dans le logiciel policier le « réseau » devient plus difficilement saisissable.

Cependant, force est de constater des rapports différents et aux lieux amis et à chacune des villes. Comme nous l'avons dit précédemment, les Nantais s'illustrent par un attachement fort à leur ville et son histoire. Les liens familiaux d'un des protagonistes l'expliquent d'ailleurs, ses parents ayant été des militants associatifs très actifs sur la ville. Les plus âgés des Caennais également sont très attachés et tiennent à conserver des amitiés au-delà de l'activisme, ayant déjà éprouvé l'intensité de la lutte et de la rupture avec les anciens amis. C'est ainsi qu'ils participent à rendre poreux leurs gestes et à se laisser imprégner par le dehors de la communauté en refusant l'entre-soi. De leur côté, les plus jeunes semblent être gagnés par le désir de pouvoir vivre ailleurs lié à un sentiment d'avoir « fait le tour » ou de souffrir d'une implication importante à un moment qui rend difficile de lever le pied sans se sentir coupable. Les Rennais quant à eux sont installés, sont ancrés ; non depuis un attachement à la ville mais depuis la manière dont ils *s'y sont attachés* en faisant communauté à cet endroit. Ceci implique une expérience différente de l'urbanité, ainsi que des liens différents. Par exemple, les capitaux sociaux des Nantais et des plus vieux Caennais y sont accrus aussi grâce à leur fréquentation sur un temps long des lycées, des boulots, des bars et autres espaces, ce qui augmente le nombre de lieux amis. Bien qu'ils aient des bars amis, la communauté très soudée des Rennais semble réduire les liens extérieurs. Une hypothèse surgit de ce constat : plus les membres de la communauté concentrent les pratiques quotidiennes de la communauté sur les espaces de la communauté, moins les lieux amis paraissent nombreux ou, en tout cas, plus les liens entre les individus dans l'espace de la communauté sont forts, plus une distance s'installe avec les individus des lieux amis. La territorialisation est donc dépendante de la forme de vie, d'une disposition à l'égard de l'extérieur, et de l'organisation quotidienne de la communauté.

Mais il ne s'agit pas d'opposer un « penser local pour agir global » ou un « agir local pour penser global ». Si la question de l'ancrage est importante à Caen et Nantes, c'est davantage par expérience et par résonance aux

expériences extérieures. Les catégories de local et de global qui produisent des échelles d'analyse et d'action sont des construits théoriques, des abstractions. Pour les groupes enquêtés, la dissociation entre local et global n'a pas réellement de sens. En effet, chaque conflit, même global, se joue localement. Ainsi, la ZAD a été l'occasion de résonner à la lutte No-TAV du Val de Suze, et aux autres ZAD de France. Derrière la défense d'un territoire, c'est une forme-de-vie qui est défendue et la captation du territoire par le capitalisme qui est combattue. Chaque lutte spécifique à un territoire s'inscrit donc dans une guerre plus large. Et la guerre dans laquelle s'engagent les enquêtés est l'occasion d'expérimenter une autre organisation sociale. Les groupes enquêtés ont une analyse multiscalair, c'est-à-dire qu'ils ont « la possibilité de “sauter des échelles” — d'organiser la production et la reproduction de la vie quotidienne et de résister à l'oppression et à l'exploitation à une échelle supérieure — vers un champ géographique plus vaste »¹⁴⁴. Il y a donc une méfiance à l'égard de ces catégories d'échelles qui renvoient à des hiérarchies et donc à des rapports de pouvoir. Ainsi, il « s'agit pour l'État, au prétexte que ces territoires sont situés à ses marges, de les marginaliser politiquement »¹⁴⁵. De la même manière que l'hypothèse de l'amitié politique permet de défaire les identités groupales qui figent les individus dans des postures, destituer les échelles c'est faciliter la circulation des expériences et leur contagion possible.

La disparition très « locale » d'un « individu » à Nantes lors de la fête de la musique, dont tout porte à croire, au moment où nous écrivons, qu'il ait fini dans la Loire suite à une charge de Police, a par exemple eu des répercussions bien plus larges. Des affiches « où est Steve ? », nous avons ainsi pu en voir à Nantes bien entendu, mais également dans d'autres villes et jusqu'à Lyon où nous rédigeons ces lignes. Les symboles circulent et une affaire très locale, d'un individu très individuel, dans un contexte très particulier, a permis dans toute la France d'activer un soutien voire de se remémorer les autres victimes de la Police. Il n'y a pas en réalité de situation particulière. Il y a des situations

¹⁴⁴ Neil SMITH, « Contours of a Spatialized Politics: Homeless Vehicles and the Production of Geographical Scale », *Social Text*, 1992, n° 33, pp. 55-81.

¹⁴⁵ COMITÉ INVISIBLE, *A nos amis*, op. cit., p. 91.

singulières qui ont une dimension universelle car elles concrétisent certaines valeurs et activent la sensibilité des individus.

C'est ce qui explique la façon dont les enquêtés circulent d'une ville à l'autre. Cette conception du territoire et de l'amitié facilite cette circulation par le partage d'une même perception des échelles. Dans le cadre d'un mouvement social, et bien que des situations puissent différer d'une ville à l'autre, l'amitié politique permet de se territorialiser aisément dans une ville étrangère. La politique de l'enquête fait ainsi partie des registres d'action permettant d'appréhender les différences et les similitudes d'une ville à l'autre c'est-à-dire, encore, à « faire sortir le territoire de lui-même ». Cette politique de l'enquête vise donc à faire tomber les échelles depuis les territorialisations amies :

« Nous devons apprendre à saisir les interstices au sein desquels peuvent surgir des forces d'existence renouvelées et intensifiées, à évaluer les rapports de force impliqués par certains "modes d'existence" : les brèches, les failles actives dans l'unification impériale du monde qu'il nous faut travailler à élargir, et qui sont attaquées par les technologies sociales de gestion de la "crise". Nous devons apprendre à discerner, sous les leures de la domination, la géographie véritable de l'époque, pour concentrer nos forces, le moment venu, sur le point le plus vulnérable de l'ensemble : le "*maillon le plus faible*". Apprendre à cartographier les hétérotopies, le plan de consistance des lignes de fuite, des contre-espaces qui fendent le réel de manière transversale, les milieux singuliers qui s'affirment, fragmentaires, qui bifurquent, récalcitrants, qui interrompent le temps de la gouvernementalité et sa coïncidence avec le temps de l'économie »¹⁴⁶.

De la même manière, ces sauts d'échelles permettent aussi de générer des dissonances dans la temporalité de la conflictualité. La recherche du temps fort peut ainsi enclencher la circulation des enquêtés dans le cadre d'un mouvement social. Mais plus généralement, le temps fort singulier à une ville peut conduire d'autres groupes à s'inviter ou à le faire résonner. Ainsi le calendrier Nantais suite à la mort de Steve a conduit à des rassemblements, des manifestations ou des actions partout en France. Ainsi les médias Rennais et Nantais diffusent l'information de l'expulsion du squat du Marais. Ainsi l'expérience de la répression à Rennes conduit à des interventions publiques à Nantes, ainsi les dix ans de vie d'un espace Rennais amènent à une présentation à Caen. En dehors du temps fort, la politique de l'enquête quant à elle permet au contraire, par

¹⁴⁶ Rainer BRON, « Pour une politique de l'enquête », in *Le Désert Urbain*, Caen, Éditions Grevis, 2019, pp. 252-271.

l'exploration, d'observer les formes-de-vies extérieures aux groupes et de s'en inspirer. Le quotidien devient ainsi le lieu d'énonciation d'un plan général du communisme, la découverte des fragments et leurs auto-altérations.

Chapitre 12 : Droit à la ville et Droit au temps.

Peut-on échapper à l'institution ?

Le Droit à la Ville peut sembler antithétique aux positions des groupes enquêtés. Comment revendiquer un droit, quel qu'il soit, quand on vise précisément l'inverse : la destitution. Pourtant force est de constater que la question de l'espace semble importante et détermine nombre d'enjeux tant stratégiques que relationnels. Si la revendication du Droit à la Ville n'est pas explicite dans les entretiens, il nous semble pourtant avoir observé quelque chose de cet ordre. Deux éléments : d'une part que l'on rétablisse le sens de cette revendication qui fut captée, détournée et retournée dans tous les sens pour s'accommoder des enjeux urbains capitalistes contemporains ; d'autre part que l'on s'assure que la question du Droit à la Ville inclut celle du temps par l'exercice pratique de la critique de la vie quotidienne. En effet, nous verrons alors que le Droit à la Ville peut être considéré comme le processus par lequel *un* droit vise justement la fin du Droit. Comment ? Par le refus de l'unité, d'un « programme commun », par le fait d'assumer un différentialisme qui empêche toute captation centralisatrice. Par le fait, aussi, que pour nos enquêtés qui ne tiennent pas tant à discourir sur le communisme mais plutôt qu'il « s'agit de vivre. Non pas de penser mais “d'être” différemment »¹⁴⁷.

Nous essaierons donc dans ce chapitre de clarifier ce que signifie le Droit à la Ville. Ce sera l'occasion de montrer comment la pratique des enquêtés peut y correspondre. Mais nous insisterons également sur ce qui nous apparaît qu'en creux, la question du temps afin d'essayer de pointer de manière critique ce qui nous apparaît être un défaut de pragmatisme quant à la non-prise en charge de la question temporelle. Enfin nous essaierons de monter en généralité à partir d'hypothèses stratégiques de conjuration des limites observées.

¹⁴⁷ Henri LEFEBVRE, *Le manifeste différentialiste*, *op. cit.*, p. 186.

12.1 Droit à la Ville

La revendication du Droit à la Ville posée par Henri Lefebvre a connu des appropriations variables. Paradoxe amusant, ou tragique dirait sûrement l'auteur, le Droit à la Ville est passé d'une proposition révolutionnaire à l'aménagement de la paix sociale par l'exercice des politiques urbaines. Dans le contexte actuel, cette notion est devenue le droit à l'accessibilité à la ville aux personnes handicapées, le droit à la participation dans le cadre des instances représentatives, le droit à la tranquillité urbaine, voire à l'extrême gauche le droit à la justice spatiale — notion que Lefebvre aurait sûrement combattue puisque pour lui l'espace est un produit social, et à laquelle il aurait sûrement opposé une réflexion sur la dimension socio-spatiale de la justice sociale. Rien pourtant d'étonnant puisqu'aujourd'hui c'est jusqu'au concept de révolution qui est également travesti (de la révolution avec des bulletins de vote pour Jean-Luc Mélenchon à la révolution macroniste), ou encore celui de communauté qui se dissout dans le management.

Le Droit à la ville s'inscrit dans une pensée de l'espace qui jalonne l'œuvre de Lefebvre après-guerre et qui naît en réalité lors de sa découverte de la vallée de Campan pendant la guerre. Pour Lefebvre, et comme le rappelle Louis Gaudreau¹⁴⁸, les rapports qui constituent la société ne dépendent pas uniquement des pratiques des acteurs qui se donnent à voir au sociologue. C'est pourquoi, afin de saisir concrètement les processus contradictoires qui participent de la production de l'espace, Henri Lefebvre propose trois concepts méthodologiques. La triade lefebvrine — espace perçu, espace conçu, espace vécu — ne tend pas à la fragmentation de l'espace en ces trois termes. Il s'agit davantage d'outils permettant d'aborder différentes dimensions constitutives dans leur union de la production de l'espace. L'objectif pour le maître ès dialectique est, à partir de la production de l'espace de re-dialectiser le rapport sujet-objet en étudiant cette réalité particulière d'un espace produit-producteur en matérialisant, dans leur

¹⁴⁸ Louis GAUDREAU, « Espace, temps et théorie du capital chez Henri Lefebvre et Marx », *Cahiers de recherche sociologique*, 2013, n° 55, pp. 155-176.

spatialité, les productions idéelles qui façonnent ou qui émergent de la pratique spatiale d'une société.

Pour Lefebvre, l'espace perçu s'apparente à la *pratique spatiale*, c'est-à-dire à « une projection “sur le terrain” de tous les aspects, éléments et moments de la *pratique sociale*, en les séparant, et cela sans abandonner le contrôle global, à savoir l'assujettissement de la société entière à la pratique politique, au pouvoir d'État »¹⁴⁹. C'est la pratique sociale qui produit et reproduit l'espace, c'est l'appropriation de l'espace par une société. C'est en cela que chaque mode de production générant des rapports sociaux qui lui sont propres, produit et reproduit un espace cohérent à ces rapports qui structurent la société en strates.

Il convient alors, pour découvrir la pratique spatiale d'une société, de saisir « la base pratique de la perception du monde extérieur »¹⁵⁰. La pratique spatiale correspond donc « à toutes les pratiques sociales qui concourent à créer l'espace d'une société donnée »¹⁵¹, elle « associe étroitement dans l'espace perçu la réalité quotidienne (emploi du temps) et la réalité urbaine (les parcours et réseaux reliant les lieux de travail, de la vie “privée”, des loisirs) »¹⁵². Cet espace perçu tend à une certaine cohérence avec le conçu, mais est également traversé par des contradictions. À la fois la pratique spatiale renvoie aux perspectives tracées par les représentations de l'espace, mais elle se heurte également aux contradictions inhérentes aux rapports sociaux : les luttes d'appropriations.

Dans ces luttes s'opposent nécessairement des forces concurrentes dans l'appropriation de l'espace. L'espace conçu s'identifie donc à des représentations de l'espace. C'est ainsi qu'historiquement on peut observer des conceptions différentes de l'espace — ce qu'Habermas a pu retracer à propos de l'espace public¹⁵³ — mais également du point de vue synchronique, sur une époque particulière, on découvre que l'espace révèle les rapports de domination qui structurent les politiques de l'espace. L'espace est donc conçu par et pour les

¹⁴⁹ Henri LEFEBVRE, *La production de l'espace*, op. cit., p. 15.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹⁵¹ Sylvain SANGLA, *Politique et espace chez Henri Lefebvre*, Thèse doctorat, Université de Paris VIII, France, 2010, p. 151.

¹⁵² Jean-Yves MARTIN, « Une géographie critique de l'espace du quotidien. L'actualité mondialisée de la pensée spatiale d'Henri Lefebvre », *Articulo — Journal of Urban Research*, 1 décembre 2006, n° 2, p. 4.

¹⁵³ Jürgen HABERMAS et Marc BUHOT DE LAUNAY, *L'Espace public*, op. cit.

dominants dans un mode de production donné. Les représentations de l'espace ne désignent pas tant la manière dont on se représente l'espace au quotidien que la façon dont l'espace *est* représenté, dont il se donne à voir à celui qui l'observe : un espace modelé, travaillé, produit, aménagé, codifié, etc., qui nous est largement extérieur. Dans le capitalisme, ces représentations de l'espace sont donc produites par des groupes qui se voient confier les tâches d'aménagement, de planification, bref : de conception. C'est l'espace vu par les scientifiques, les urbanistes, par ceux qui détiennent « le savoir (connaissance et idéologie mêlées) »¹⁵⁴ et qui nous assignent *leur* espace.

Mais la première contradiction se situe dans la double dimension abstraite-concrète de l'espace conçu. Bien qu'elles soient abstraites, bien qu'elles appartiennent en premier lieu au monde des idées, les représentations de l'espace se concrétisent. L'espace conçu devient en quelque sorte une force matérielle en ce sens qu'il réalise dans la matière les « projets » des concepteurs.

Dans le mode de production capitaliste, nous dit Lefebvre, la seconde contradiction vient du double caractère homogène et parcellisé de la conception de l'espace réalisée. Dans ce cas, les « aménageurs » conçoivent l'espace pour intervenir sur les pratiques spatiales (espace perçu). Idéologique, cette démarche prétend que la modification de l'espace résoudra les problèmes sociaux — problèmes eux-mêmes donnés comme trouvant leur origine dans l'organisation de l'espace — là où ces aménagements du territoire visent en réalité à reproduire les intérêts de la classe dominante, c'est-à-dire à reproduire les rapports sociaux de production :

« L'espace conçu par les grands technocrates est un espace régulateur homogène, tandis que l'espace du capitalisme est un espace fragmenté. Le résultat est d'ailleurs un espace qui a les deux qualités, si on peut dire : il est à la fois homogène et brisé. [...] L'espace homogène c'est celui qui longe les routes, les autoroutes, les communications diverses, les mass medias, de Paris jusqu'aux frontières et dans le monde entier. Et, en même temps, cet espace est terriblement brisé, puisque traité par parcelles,

¹⁵⁴ Henri LEFEBVRE, *La production de l'espace*, op. cit., p. 51.

vendues par lots dont la petitesse est seulement limitée par le fait qu'il faut pouvoir construire dessus »¹⁵⁵.

Il faut donc étudier l'idéologie qui travaille ces conceptions de l'espace, la façon dont elles reproduisent ou contredisent la pratique spatiale. L'espace conçu est ainsi l'espace dominant dans la société puisqu'il est l'espace pensé par les dominants, conçu en fonction des intérêts des dominants, concrétisé en fonction des rapports de propriété. Il s'appuie sur des représentations de l'espace par ailleurs diffusées par un maillage institutionnel afin de leur donner un caractère hégémonique.

Enfin, les espaces de représentations « vécus plus que conçus, ne s'astreignent pas à la cohérence, pas plus qu'à la cohésion ». Ils sont, nous dit Lefebvre, « pénétrés d'imaginaire et de symbolisme, ils ont pour origine l'histoire »¹⁵⁶. Vécus, les espaces de représentation le sont à travers images et symboles. Il s'agit des espaces des usagers, de ceux qui aussi décrivent, nomment, interprètent l'espace. Opposé à l'espace conçu des dominants, « c'est l'espace dominé, donc subi, que tente de modifier et d'appropriier l'imagination »¹⁵⁷. Le souci, c'est que la logique formelle qui règne dans les sciences a réprimé le vécu, reléguant le quotidien au second plan. L'espace conçu, celui des experts, apparaît donc comme objectif et légitime, quand le « vécu s'écrase »¹⁵⁸. Les espaces de représentations semblent donc dominés à différentes échelles par les représentations de l'espace qui viennent codifier la pratique. Ils sont l'ombre tapie sous la pratique spatiale et les représentations de l'espace. Bien que ce soit un espace dominé, l'espace vécu est le résultat de la décodification et surcodification de l'espace dominant, il est le produit d'interférences entre l'espace conçu et la pratique spatiale instituée : il est le lieu du conflit entre la domination et l'appropriation dont l'urbain est devenu l'enjeu principal.

Le nœud de l'œuvre de Lefebvre, d'après nous, réside dans l'articulation entre espace et temps, cette critique de l'existant dans laquelle il pointe l'aspect quantitatif du temps et de l'espace. En effet pour lui, le temps se mesure et ne se

¹⁵⁵ Henri LEFEBVRE, *Le temps des méprises*, Paris, Stock, 1975, p. 231-232.

¹⁵⁶ Henri LEFEBVRE, *La production de l'espace*, op. cit., p. 52.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 63.

vit que sous la mesure et le fragmentaire mesuré. Mais il y a également chez Lefebvre cette idée que, comme il le montre dans *La pensée marxiste et la ville*, un mode de production a un temps et un espace propre. Et dans le capitalisme, l'espace urbain est « le territoire où se déploient la modernité – et la quotidienneté dans le monde moderne »¹⁵⁹. Le dépassement d'un mode de production implique la reformulation d'un temps et d'un espace autres, leur renversement implique la destruction des anciennes références spatio-temporelles et l'institution de nouvelles :

« Objectivement, pour qu'il y ait du *changement*, il faut qu'un groupe social, une classe ou une caste, interviennent en imprimant un rythme à une époque, soit par la force, soit de façon insinuante. Au cours d'une *crise*, dans une situation critique, il faut qu'un groupe se désigne comme *innovateur* ou *producteur de sens*. Et que ses actes s'inscrivent dans la réalité »¹⁶⁰.

Lefebvre montre ici une perspective révolutionnaire plus libertaire que celle du marxisme dogmatique qu'il combattait au Parti et dans le monde académique. Il ne s'agit pas, comme nous le montrions, d'une crise qui soit simplement économique. La crise économique est un point d'ancrage historique qui montre une phase critique du capitalisme mais qui n'annonce pas son déclin, seulement sa reformulation, son adaptation à venir. C'est seulement lorsque les institutions sont en crise, c'est-à-dire que se dévoile un « moment anémique », que le champ des possibles s'ouvre pleinement. Pourquoi ? Parce que la perte de croyance dans les institutions laisse un vide. C'est aussi pour cela que la question du quotidien et du sens est éminemment importante pour Lefebvre. Le capitalisme, comme d'autres systèmes, structure des rapports de domination. Mais on s'accommode de la domination notamment grâce aux deux fonctions de l'institution démontrées par Durkheim suivant une lecture marxienne : la régulation et l'intégration. La régulation est ce qui vient contenir la révolte, l'intégration est ce qui permet de s'accommoder de la domination. Seulement, lorsque le sens intervient, il ne s'agit plus d'une histoire de domination objective, mais de l'actualisation d'un passé sédimenté qui se trouve remis en cause, présentifié, c'est le « jaillissement », pour reprendre le mot de Bachelard, d'un sentiment : l'injustice. L'injustice est mère de la rage. Le sens intervient alors en changeant

¹⁵⁹ Henri LEFEBVRE, *Le retour de la dialectique*, op. cit., p. 162.

¹⁶⁰ Henri LEFEBVRE, *Éléments de Rythmanalyse*, op. cit., p. 25.

la perception que les acteurs ont des institutions. Lorsqu'elles n'apparaissent plus justes, c'est l'ensemble du maillage institutionnel qui s'ébranle. Les conditions subjectives sont réunies et du vide de l'institué naît le désir de révolte.

Seul le quotidien peut-être le lieu de la spontanéité, le lieu d'émergence du sens qui échappe à l'institutionnel, sur lequel ce dernier est en retard, en décalage avec la situation économique de domination qu'il est censé justifier¹⁶¹. Lefebvre rappelle donc pourquoi les soulèvements sont spontanés : c'est que les appareils ne peuvent être en mesure de comprendre et d'anticiper la violence de la réponse. Parce que même les appareils qui cogèrent la contestation, tentent de l'encadrer, sont trop fortement institutionnalisés et s'attachent à un présent qui n'est déjà plus. Mais la spontanéité peut entraver l'expérience commune. C'est pourquoi pour Lefebvre, seule la démocratie directe respecte la spontanéité tout en marquant les bornes : elle fonde des espaces d'expression du commun, retrouve un présent, s'inscrit dans les congestions du passé et dessine un devenir en acte. Les temps et l'espace sont alors à nouveau produits par ceux qui les vivent.

« Le temps que provisoirement nous nommerons "approprié" a ses caractères propres. Normal ou exceptionnel, c'est un temps qui oublie le temps, pendant lequel le temps ne (se) compte plus. Il advient ou survient quand une activité apporte une plénitude, que cette activité soit banale (une occupation, un travail) ou subtile (méditation, contemplation), spontanée (jeu de l'enfant et même des adultes) ou sophistiquée. Cette activité s'accorde à elle-même et au monde. Elle a quelques traits d'une autocréation et d'un don plutôt que d'une obligation ou d'une imposition venue du dehors. Elle est dans le temps : elle est un temps, mais ne le réfléchit pas »¹⁶².

L'enjeu de la lutte pour l'appropriation de l'espace et du temps, pour le Droit à la Ville, doit donc s'articuler à la lutte contre l'État et le Capital du même coup. Contre le Capital, car l'appropriation du temps entre en contradiction avec le principe fondamental de l'exploitation salariale — la vente du temps — qui vient imposer, à l'échelle du quotidien, le temps vécu. Contre l'État, tout contre, car il garantit, fonde, actualise la légalité de l'expropriation du temps et de l'espace. Et Lefebvre indique qu'il y a pourtant déjà là des contradictions, des résistances, tapies dans les ombres projetées par l'État et le Capital :

« Le pouvoir politique domine ou plutôt cherche à dominer l'espace ; d'où l'importance des monuments et des places mais si les palais, les

¹⁶¹ Henri LEFEBVRE, *L'Irruption de Nanterre au sommet*, Paris, Éditions Anthropos, 1968.

¹⁶² Henri LEFEBVRE et Catherine RÉGULIER, « Le projet rythmanalytique », *op. cit.*, p. 194.

églises ont un sens et un but politiques, les citoyens-citadins les en détournent ; ils s'approprient cet espace d'une façon non politique. Par un certain usage du temps, le citoyen résiste à l'État. Il se déroule donc une lutte pour l'appropriation dans laquelle les rythmes jouent un rôle majeur. Par eux le temps social, donc civil, cherche et parvient-il à se soustraire au temps étatique, linéaire, unirythmique, mesuré/mesurant. Ainsi l'espace public, espace de représentation, devient "spontanément" lieu de promenades, de rencontres, d'intrigues, de pourparlers, de négoce et négociations, il se théâtralise. Ainsi se relie à l'espace le temps et les rythmes des gens qui occupent cet espace »¹⁶³.

12.2 Droit au temps ?

On retrouve la dimension critique de la domination et l'action d'appropriation par la territorialisation sur nos trois terrains. Ces deux aspects donnent lieu à deux espèces de temps. Le premier c'est la production ou la participation à des situations provoquant des contretemps. Ces contretemps sont des sursauts dans le temps linéaire et visent à briser la continuité historique à *pauser* le cours normal de la vie et à faire obstacle au temps social institué. Les contre-temps correspondent au temps de l'expérience communiste et déposent le temps social institué de son autorité. En effet nous avons au long des précédents chapitres, en étudiant les rapports à la conflictualité, au travail, à l'espace et à la vie quotidienne des groupes enquêtés essayé de pointer la façon dont la question du temps social pouvait être appréhendée.

Le souci c'est que les groupes enquêtés ne semblent pas lutter contre la désynchronisation du temps, bien au contraire. En effet, parmi les ouvrages importants sur la question *temporelle* en sociologie, celui d'Hartmut Rosa mettait en garde contre la façon dont l'accélération du temps social pouvait produire une désynchronisation entre le temps vécu des acteurs et le temps social institué. L'accélération agit pour le sociologue sur trois champs : l'innovation technique, le changement social — c'est-à-dire les institutions —, et le rythme de vie. Pour l'auteur ces trois champs sont agis de manières séparées mais résonnantes. Par exemple, l'innovation technique vise certes la libération du temps mais on observe que cet allègement supposé du rythme de vie est à

¹⁶³ Henri LEFEBVRE, *Eléments de rythmanalyse*, *op. cit.*, p. 105-106.

l'inverse vecteur d'une demande toujours plus importante d'innovation. Les institutions quant à elles participent soit en freinant soit en facilitant l'accélération : « Dans la mesure où les institutions qui garantissent cette stabilité tendent à disparaître sous la pression de la dynamisation, et que les identités et les projets politiques deviennent *situatifs*, les horizons de choix tendent, eux, à se boucher, politiquement et éthiquement »¹⁶⁴. De sorte que les institutions apparaissent toujours plus inutiles, qu'elles participent au processus qui lui est extérieur ou qu'elles freinent un processus inéluctable dans l'imaginaire social. Pour Rosa, c'est de là que naissent des pathologies sociales et psychologiques liées à un sentiment d'absence de temps ou de désynchronisation entre le temps vécu et le temps social institué. Il oppose à cet état de fait quatre scénarios. Le premier viserait à produire institutionnellement les conditions d'adaptation à l'accélération, scénario qui pour Rosa ne résoudrait pas le problème de la désynchronisation entre la politique démocratique et la machine économique et technique. Le second se situerait sur le plan d'un abandon du projet de modernité, serait révolutionnaire, inspiré par Hardt et Negri et reposerait sur une auto-organisation de la multitude. Mais pour Rosa, cela ne réglerait pas le problème de la désynchronisation. Nous y reviendrons. Le troisième consisterait en un interventionnisme d'État fort imposant un freinage d'urgence. Mais selon lui, les coûts économiques et sociaux seraient imprévisibles et, surtout, se pose la question de qui, par la voie républicaine qui représente la modernité, pourrait assumer un projet de sortie de la modernité... La dernière piste quant à elle est assez étrange et plutôt salutaire pour Rosa et nous-mêmes, en tant que sociologue, puisqu'elle consisterait à faire de la sociologie, celle-ci étant selon lui une « alternative entre une catastrophe finale et une révolution radicale »¹⁶⁵. Mais demeurant matérialistes, nous ne dissenterons pas là-dessus.

En revanche, ce qu'il est intéressant de noter, c'est que l'option révolutionnaire ne lui semble pas opérante en ce qu'elle maintiendrait une désynchronisation des temps. Paradoxalement, et au regard de notre deuxième partie, il apparaît que si la synchronisation entre l'organisation sociale et le temps vécu a toujours été recherchée, le basculement qui s'opère avec le capitalisme

¹⁶⁴ Hartmut ROSA, *Accélération*, *op. cit.*, p. 359.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 373.

repose sur une institution sociale du temps bien particulière où la synchronisation du temps de la vie s'impose par le temps de l'économie. En outre, la question semble posée en fonction des échelles d'organisations sociales existantes et non à celles possibles. On pourrait alors rétorquer qu'il fait preuve de pragmatisme mais il nous semble, en matière de scénario qu'une réflexion plus poussée sur les échelles, et donc l'espace de l'organisation sociale, pourrait permettre d'imaginer une autre voie. C'est en tout cas ce qui se lit sur notre terrain.

Refuser l'accélération, refuser l'ordre temporel, passe nécessairement par une reconfiguration des activités, des espaces de ces activités, de l'organisation politique et des espaces politiques. La vie quotidienne est spatiale. Tout porte à penser que la question de l'espace est exclue par Rosa au nom du fait que la mondialisation capitaliste aurait signé la victoire du temps sur l'espace¹⁶⁶. Mais comment poser des hypothèses de sortie de crise sans suggérer de justement rétablir une certaine attention à la dimension spatiale des rapports sociaux, et aux espaces comme supports du temps social et produits du temps historique ?

À l'inverse de Rosa qui semble chercher une resynchronisation depuis des formes spatio-politiques existantes, nos enquêtés semblent davantage portés à la destitution des formes justement modernes que sont l'État et la démocratie (républicaine) mais donc aussi de leurs échelles de références. Aussi, l'hypothèse néolibérale visant l'adaptation à l'accélération, qui semble bien engagée partout en Occident et en particulier en France où l'imposition du changement social et des rythmes de vies au nom des impératifs économiques et technologiques, passe par un contrôle accru du territoire dans le but d'empêcher toute contestation — allant jusqu'à alerter Amnesty International. En effet, au-delà d'une militarisation des équipements du maintien de l'ordre¹⁶⁷, c'est jusque l'espace public qui se trouve géré comme un espace militaire. Le street-art sur

¹⁶⁶ C'est une idée intéressante, que Rosa défend le long de son ouvrage. Mais qui trouve sa limite dans l'absence de réflexion, selon nous, sur les limites écologiques que rencontre aujourd'hui le capitalisme et la façon dont des espaces-ressources s'épuisent annonçant la fin forcée du mode de production. Par ailleurs, le geste cartésien visant à présenter toute extériorité à l'être, c'est-à-dire à la conscience, participe d'une définition de toute extériorité comme d'une ressource utile et utilisable, objective, désaffectée et transformable, favorisant le surplomb de l'homme sur son environnement.

¹⁶⁷ Pierre DOUILLARD-LEFEVRE, *L'arme à l'œil : violences d'État et militarisation de la police*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2016.

les blocs de béton qui ceinturent les places et les rues piétonnes ne suffit pas à dissimuler la présence permanente de dispositifs militaires et de soldats armés dans les rues. Là où Deleuze voyait un passage des sociétés disciplinaires aux sociétés des contrôles, on observe un retour de la bonne vieille discipline de caserne au cœur des espaces du quotidien où tout ce qui ne circule pas, tout ce qui stagne, est alors suspect. Face à cette situation, pour nos enquêtés, libérer des espaces semble être l'option la plus adéquate à qui veut s'organiser et déployer une critique en acte de la vie quotidienne. Qu'est-ce que cela peut bien signifier ? Nos enquêtés ne recherchent pas la synchronisation. À l'image des indiens étudiés par Pierre Clastres, ils cherchent à mettre à distance le travail comme activité fondatrice du temps social institué, sans pour autant se retrouver à vivre un quotidien rythmé par la pure nécessité :

« Les Indiens ne consacraient effectivement que peu de temps à ce que l'on appelle *le* travail. Et ils ne mouraient pas de faim néanmoins. Les chroniques de l'époque sont unanimes à décrire la belle apparence des adultes, la bonne santé des nombreux enfants, l'abondance et la variété des ressources alimentaires. Par conséquent, l'économie de subsistance qui était celle des tribus indiennes n'impliquait nullement la recherche angoissée, à temps complet, de la nourriture. Donc une économie de subsistance est compatible avec une considérable limitation du temps consacré aux activités productives. [...] Quant au reste du temps, ils le vouaient à des occupations éprouvées non comme peine mais comme plaisir : chasse, pêche ; fêtes et beuveries ; à satisfaire enfin leur goût passionné pour la guerre »¹⁶⁸.

Libérer des espaces, se territorialiser c'est ouvrir la possibilité de l'expérience collective et, avec elle, du jaillissement d'un temps commun et d'espaces commun en rupture avec l'espace public, soit l'émergence de communs oppositionnels ; c'est-à-dire que le commun produit un espace oppositionnel¹⁶⁹. En effet, l'espace public bourgeois tel que l'a théorisé Habermas¹⁷⁰ repose sur une pseudo-neutralité qui érige en universelle la conception bourgeoise de l'espace délibératif¹⁷¹ au dépens des minorités qui, elles aussi, font l'histoire¹⁷². Contre Habermas, Oskar Negt quant à lui suggère

¹⁶⁸ Pierre CLASTRES, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 165.

¹⁶⁹ Pascal NICOLAS-LE STRAT, *Le travail du commun*, op. cit.

¹⁷⁰ Jürgen HABERMAS, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1993.

¹⁷¹ Nancy FRASER et Muriel VALENTA, « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement », *Hermès, La Revue*, 2001, n° 31, n° 3, pp. 125-156.

¹⁷² Edward P THOMPSON, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Gallimard : Seuil, 1988.

d'interroger la façon dont un espace public oppositionnel surgit de l'expérience des subjectivités rebelles produisant des modes d'expressions qui leur sont propres et qui peuvent être mobilisées comme ressources potentielles de l'exercice politique¹⁷³. Subvertir l'espace public, c'est en faire un terrain de jeu pour la communauté. Si le quadrillage de l'espace et sa production même par la science du maintien de l'ordre (fonctionnalisme urbain) ne permettent pas d'imaginer une conquête réelle du territoire, le détournement des usages de l'espace public bourgeois par la communauté oppositionnelle permet d'interférer. Non pas de se désynchroniser, ni de resynchroniser, comme l'énonce Rosa, mais d'interférer dans le temps social institué.

Henri Lefebvre explique la façon dont le temps social s'articule sur un rythme linéaire et un rythme cyclique. Cette tension permanente existe toujours et fluctue en fonction de la domination de l'un sur l'autre. Dans les sociétés modernes, le linéaire domine sur le cyclique à l'inverse des sociétés pré-modernes : les cycles naturels sont soumis au calendrier linéaire et au temps scientifique, et ce n'est plus tant à du cyclique qu'à de la répétition successive que l'on a affaire. Ainsi les samedis de shopping ne rythment pas, ils se succèdent et sont déterminés par la linéarité du temps institué, ce que Guy Debord appelle le « pseudo-cyclique »¹⁷⁴. Sauf quand, tout à coup, dans le calendrier quelques foules vêtues de jaune brisent la répétition, interfèrent dans celle-ci, ou qu'un banquet s'organise sur une place. C'est une interférence, comme un jaillissement bachelardien, qui vient rompre la linéarité du temps pour faire événement. Et l'événement, selon Brossat¹⁷⁵, c'est *ce qui abolit toute précédence* et peut appeler à la répétition — qu'elle soit joyeuse ou piaculaire. Ainsi, la rupture dans le *continuum* est une modalité d'interférence dans le temps social institué au cœur de l'espace public. Pascal Nicolas-Le Strat la souligne d'ailleurs comme une façon de densifier le rapport critique et de repeupler la scène politique :

« Et naturellement, il faut, pour lutter, savoir aussi s'appuyer sur ces affects de révolte profondément inscrits dans les rythmes de vie. Le moment de la fête en représente une occasion privilégiée, dès lors que la fête ne se discipline pas sous la forme de festivités, que sa sauvagerie n'est

¹⁷³ Oskar NEGTE, *L'espace public oppositionnel*, Paris, Payot, 2007.

¹⁷⁴ Guy DEBORD, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992.

¹⁷⁵ Alain BROSSAT, *Le corps de l'ennemi : hyperviolence et démocratie*, Paris, la Fabrique, 1998.

pas érigée en spectacle et que son effervescence n'est pas cantonnée aux limites temporelles et spatiales d'un festival »¹⁷⁶.

De sorte que, si un droit au temps pouvait exister, conformément à la définition du droit à la ville, il pourrait se penser comme la possibilité, depuis des espaces libérés, d'organiser les activités quotidiennes librement en dehors des rapports de différenciations sociales propres aux rapports sociaux capitalistes et en dehors de toute mise en mesure économique de l'expérience temporelle des êtres. Le droit au temps rejoindrait alors l'hypothèse de la fragmentation des formes-de-vies contre celle de l'homogénéisation des modes de vie, c'est-à-dire la possibilité laissée au droit à la différence. Guy Debord le disait ainsi :

« Le projet révolutionnaire d'une société sans classes, d'une vie historique généralisée, est le projet d'un dépérissement de la mesure sociale du temps, au profit d'un modèle ludique de temps irréversible des individus et des groupes, modèle dans lequel sont simultanément présents des temps indépendants fédérés ».

Néanmoins, si nous avons défendu tout le long de ce travail l'hypothèse de la destitution, en accord avec les cadres d'élaboration conceptuelles de nos terrains, se pose tout de même quelques questions qui ne peuvent faire l'économie d'être ouvertes : Comment la critique en acte du quotidien peut-elle, en tant que désertion à la marge remplir sa fonction révolutionnaire ? Autrement dit qu'est-ce qui différencierait cette destitution du temps social par les communautés de toutes les autres expériences communautaires rurales qui, bien qu'elles aient changé la vie d'individus ne semble pas avoir changé le monde ? Aussi, une politique de l'interférence, si elle permet de destituer de manière événementielle permet-elle de dépasser le saut hors du temps et d'abolir le temps homogène de l'État et du Capitalisme ? Si la destitution semble être un geste opportun pour agir en dehors des chemins tracés par l'institué, les formes-de-vies destituantes peuvent-elles se passer d'auto-institution et doivent-elles devenir instituantes ? En d'autres termes, être une puissance destituantes signifie-t-il ne jamais instituer ou cela pourrait-il vouloir dire instituer ailleurs ?

¹⁷⁶ Pascal NICOLAS-LE STRAT, *Le travail du commun*, op. cit., p. 116.

12.3 Destitution vs Institution : limites de la destitution ?

Ce titre a de quoi déranger. En effet, nous n'avons cessé de dire, avec Agamben, Deleuze et Tari, que la destitution visait justement non seulement à déposer l'autorité de l'institué, mais également à penser en dehors de la catégorie d'institution. Comment opposer deux catégories qui se situent alors sur deux plans séparés ? Eh bien car nous tombons sur un os ! Comment la destitution peut-elle émerger, en dehors du surgissement pur et abstrait, sans un ensemble d'habitudes produites et reproduites par les communautés ? La question nous plonge a priori froidement dans l'affirmation fondamentale de la socioanthropologie durkheimienne : toute collectivité humaine secrète des institutions. En ce sens, si Droit à la Ville et Droit au Temps signifient un déploiement révolutionnaire de formes-de-vies communautaires oppositionnelles et leur sécession d'avec l'État et le Capitalisme, comment pourraient-elles, ces formes-de-vies, se produire, produire leur espace et leur temps, mais également se reproduire sans s'instituer ?

C'est, pensons-nous, cette vérité sociologique qui conduit Pascal Nicolas-Le Strat à penser le commun, même oppositionnel, comme institution. En tant que forme cohésive, le commun s'élabore selon lui dans un rapport instituant au réel en s'appuyant, notamment, sur les travaux de Castoriadis :

« Ce qui nous est commun, ce qui fait commun, ce sont bien les processus de réinvention du réel que nous amorçons ensemble et qui, en retour, nous obligent collectivement, nous sollicitent réciproquement, nous rapportent les uns aux autres. Le travail du commun correspond à cette prise de risque, à ce pari politique et intellectuel — le pari de l'ouverture, du devenir, du processuel. Le travail du commun est un moment privilégié où ce pari peut être tenté et assumé, où il est possible collectivement de prendre le risque de l'ouverture et de la dynamique instituante. C'est une façon d'éprouver (ensemble) une situation (qui nous concerne les uns les autres), de l'explorer et de l'expérimenter. Commun est le nom possible pour désigner ce mouvement. Il relève, alors, en conséquence, d'une pensée et d'un agir du processus (de l'instituant et du constituant) »¹⁷⁷.

Pascal Nicolas-Le Strat semble donc placer la notion d'institution au croisement des trois appréhensions distinctes répertoriées par Virginie Tournay

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 59.

dans son ouvrage *Sociologie des institutions*¹⁷⁸. Pour elle en effet, les trois appréhensions du concept sont les suivantes :

« La première, prédominante dans les approches juridiques et sociologiques à tonalité durkheimienne, appréhende l'institution comme une forme sociale établie, fonctionnant de façon régulière et dont on présume qu'elle répond à une demande collective particulière. La deuxième qui prévaut dans les analyses pragmatiques et une partie des travaux relationnistes donne une description plus souple et dynamique faisant référence à la notion d'organisation ou d'agencement. La troisième décrit un processus marqué par le travail spécifique d'institution dont témoignent préférentiellement les approches néo-institutionnalistes, généalogiques et certaines analyses relationnistes »¹⁷⁹.

En formulant que le commun n'est pas tant le résultat d'un intérêt commun mais s'élabore depuis des intérêts divers, celui-ci permet une forme de régulation depuis une demande ascendante. En tant que forme sociale particulière, le commun est un agencement des différents savoirs-faires se dotant de dispositifs délibératifs. Enfin, en tant que processuel, il n'est jamais totalement clos : c'est en ce sens, à notre avis, que Pascal Nicolas-Le Strat parle de « travail du commun » au même titre que l'on parlerait de travail d'institution afin de le sauver de sa fixité et de lui rendre sa dynamogénie. Le commun « ascendant » comme on pourrait le nommer et qui intéresse Pascal Nicolas-Le Strat nous semble englober les différentes définitions de l'institution sans pour autant s'y résoudre. C'est pourquoi nous pensons que, peut-être, cette catégorie d'institution n'est pas la plus appropriée, encore.

En effet, il faudrait encore savoir si le travail du commun cherche, comme tout supposé instituant, à agir sur l'institué ou à se rendre lisible à celui-ci, ce que nous évoquions dans notre première partie. En insistant sur la pluralité des intérêts et donc des individus qui font émerger le commun, une catégorie anthropologique nous semble davantage adaptée pour penser ce processus. L'institution, en tant que concept interrogeant l'intégration des individus (et donc leur potentielle désaffiliation) et la régulation des conduites (leur reproduction par exercice d'un pouvoir sur les conduites) nous paraît mettre la capacité d'agir des individus au second plan, là où une politique du commun, c'est-à-dire le communisme, vise historiquement à renverser la vapeur. Si le

¹⁷⁸ Virginie TOURNAY, *Sociologie des institutions*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 8.

commun émerge consécutivement à la relation, c'est en vue d'inventer, de produire de la matière ou de partager un espace qui n'existait pas auparavant pour chacun des individus et par le concours de leur puissance. C'est Gilbert Simondon¹⁸⁰ que nous avons trouvé une résolution provisoire de ce conflit théorique que nous voulons soumettre.

Pour Simondon, en accord avec le travail de Pascal Nicolas-Le Strat, c'est l'affectivité qui va faire émerger le collectif comme médiatisation entre l'individu et son milieu. L'individu, en prenant conscience de son milieu se désindividualise en faisant face à un manque ou à un problème que le cadre structurel donné (l'institué) ne permet pas de résoudre. Les relations, basées en affects, permettent à l'individu d'être plus qu'un. Pour résoudre le problème ou le manque, l'individu sombre dans l'angoisse par manque de puissance, submergé par son incapacité, ou dans ce qu'il nomme l'interindividuel qui correspond à la résolution par intérêts réciproques ou par asphyxie par les structures existantes des affectivités naissantes. À l'inverse de ces deux pôles, le transindividuel correspond à l'invention d'une nouvelle situation favorisant l'individuation par la communication entre les êtres. Mais, et nous retrouvons là le débat avec Pascal Nicolas-Le Strat, pour que l'individuation se produise, il faut que « le collectif reste intrinsèquement métastable et donc corrélativement que la problématique affective, plutôt que d'être résolue, soit entretenue comme telle »¹⁸¹.

Là où le concept d'institution nous semble figer les formes-de-vies dans une opposition entre passé (institué), présent (instituant), futur (institutionnalisation), le transindividuel permet de penser la forme-de-vie toujours en train de se faire dans un rapport ascendant et d'interroger la production du temps comme immanent des activités communes plutôt que comme résultat des déterminations sociales. Pour Étienne Balibar, que reprend Fabien Bruschi dans son article, la pratique révolutionnaire est « une pratique qui *n'oppose* jamais la réalisation de l'individu aux intérêts de la communauté, qui ne les *sépare* même pas, mais qui cherche toujours à les réaliser l'un par

¹⁸⁰ Gilbert SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique : l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.

¹⁸¹ Fabio BRUSCHI, « Le transindividuel dans la genèse des groupes sociaux », *Dissensus*, 1 janvier 2013.

l'autre »¹⁸². Aussi, ce cadre théorique qui correspond davantage aux expériences observées dans notre travail permet de maintenir un certain refus de voir apparaître des formes sociales séparées, c'est-à-dire de l'institué. Enfin, cela permet d'éviter de penser la communauté depuis la société et ses institutions mais de prendre ces communautés comme des mondes autres.

Cette hypothèse théorique pourrait nous conduire à en défendre une autre, post-moderne, tendant à abolir l'histoire, à vivre dans la tyrannie du présent. Mais cette dernière n'a rien d'une hypothèse : elle est déjà là. Le fait est que l'économie en consacrant le règne du quantitatif a déjà dissous le futur dans le présent par l'anticipation sur les gains. De la même manière, l'homogénéisation des savoirs par les institutions étatiques a balayé les récits historiques minoritaires que l'histoire décoloniale et l'histoire populaire peinent à sortir des oubliettes. L'abolition du passé et du futur au nom du présent c'est en fait le monde dans lequel nous vivons. La politique a disparu au profit d'un gouvernement de situations visant la perpétuation des intérêts dans une situation écologique défavorable.

Et c'est à la lecture Jérôme Baschet que nous est venue cette dernière idée. Dans son ouvrage *Défaire la tyrannie du présent*¹⁸³, le médiéviste devenu anthropologue nous invite à remettre en cause cette tyrannie d'un présent perpétuel à partir d'un travail mené au cœur des expériences zapatistes. Pour Baschet, le temps abstrait, mesuré, consacré par l'Économie et son État moderne condamne à un présent dans lequel le temps concret, celui de l'activité, ne peut exister — ce que nous montrions dans notre deuxième partie. Pour lui, l'économie rend toute chose mesurable. Le temps n'y échappe pas, il n'est plus directement vécu si ce n'est qu'en tant que mesure. Et la mesure rend homogènes les représentations du temps. C'est pourquoi il se demande s'il ne faudrait pas défaire toute unité du temps – c'est-à-dire destituer, et sans pour autant réinstituer :

« Ainsi, l'effort pour défaire la prééminence du temps abstrait et retrouver la force du temps concret nous conduit à une rencontre avec des conceptions de la temporalité qui, dans d'autres cultures, apparaissent aussi

¹⁸² Étienne BALIBAR, « II. Changer le monde : de la praxis à la production », *Repères*, 2001, pp. 15-40.

¹⁸³ Jérôme BASCHET, *Défaire la tyrannie du présent : temporalités émergentes et futurs inédits*, 2018.

évidentes que l'est, dans la tradition occidentale, l'idée d'un temps pensé comme cadre de tout chose. [...] La temporalité saisie dans sa dimension concrète est une temporalité processuelle, rétive à toute unification »¹⁸⁴.

Néanmoins, tout temps abstrait est-il problématique, se demande Baschet : « Mais la fin du temps abstrait et l'épanouissement de la dimension concrète de la temporalité obligent-ils à une complète élimination de toute forme de temporalité abstraite ? »¹⁸⁵.

En réalité, il nous semble qu'à saisir le temps social comme un rapport social, l'abstraction du temps est inévitable, ce que montrait d'ailleurs Henri Hubert dans son étude. Seulement Hubert dissocie sur le plan de l'analyse, comme Durkheim, le temps concret du temps abstrait. Paradoxe intéressant puisqu'ils montraient par ailleurs le rapport qui existait entre le milieu et le totem. De la même manière un temps abstrait peut émerger. Mais il ne doit pas dominer l'expérience concrète mais au contraire en émerger. Ainsi, suivant Baschet :

« Certaines mesures restent ancrées dans une temporalité concrète : non unifiables, elles ne relèvent pas d'un temps constitué comme mesure de toutes choses. Donner la mesure temporelle de certains processus ne suppose donc pas nécessairement un concept unifié et homogène du temps, et moins encore une domination du temps abstrait »¹⁸⁶.

Seulement, ces abstractions du temps appartiennent aux communautés et aux mondes qui composent le monde. En effet pour Baschet, et contre une hégémonie occidentale imposant son temps, son régime d'historicité et sa Raison, nous vivons dans « un monde fait de nombreux mondes ». Réfléchir en ces termes destitue l'idée même de société telle que la sociologie moderne des durkheimiens l'a pensé. Il n'y a pas alors à « défendre la société », suivant Foucault, mais plutôt à chercher dans l'émergence de mondes en ruptures les alternatives possibles au désastre humain et écologique, et des formes-de-vies opaques à la stabilisation institutionnelle. La communauté et ses formes-de-vies semblent en effet seules, par la pluralité en leur origine telle que l'a décrit Pascal Nicolas-Le Strat et leur différences entre elles, seule en mesure de vaincre l'homogénéisation capitaliste à l'échelle planétaire. Quelle politique pourrait

¹⁸⁴ Jérôme BASCHET, *Défaire la tyrannie du présent : temporalités émergentes et futurs inédits*, 2018, p. 193-194.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 194.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 195.

incarner cela ? Cette politique du commun, qui ne trouve pas de mot plus approprié pour partie de nos enquêtés que celui de communisme, est « une politique des formes, ou mieux, du conflit entre formes. Et si l'on insiste tellement sur la dimension primordiale des formes de vie, c'est parce qu'il n'y a qu'elles qui peuvent s'opposer à la stabilisation informelle des fonctions de gouvernement »¹⁸⁷.

La fragmentation semble donc être, pragmatiquement, une réponse adaptée apportée par les révolutionnaires du XXI^e siècle souhaitant en finir avec l'État et le Capitalisme. Ce n'est pas tant la révolution totale, ni la prise de pouvoir qui seraient recherchés, mais un geste nouveau cherchant, par la multiplication des foyers, l'impossibilité de se laisser capturer par l'institué :

« Le défi politique d'aujourd'hui réside dans le redéploiement d'un monde à nouveau fragmentaire. Partial parce que partiel : les rapports de conflits sont situés, engagés dans la partialité d'une pluralité de mondes, simultanément affirmation positive de l'appartenance à des formes de vie singulières et négativité du combat qui destitue le pouvoir de fabriquer le milieu qui les capture. [...] Devient alors indispensable un travail d'enquête portant sur des situations qui réactivent les lieux singuliers de la vie collective. C'est leur multiplicité constitutive qui les rend impropres aux opérations d'intégration de la gouvernementalité. À nouveau la division, par diffraction. Ou diviser pour mieux composer »¹⁸⁸.

Est-ce à dire que le communisme ressemblerait à la communauté survivaliste du cinéma post-apocalyptique, c'est-à-dire la communauté contre son extérieur, la communauté repliée sur elle-même ? Nous ne le pensons pas. Non il s'agit bien de composer, de faire coexister des mondes. Composition, donc, plutôt qu'institution. Si l'on reprend l'étymologie du verbe composer, on trouve *compōnō* qui signifie tout à la fois placer ensemble, rapprocher, serrer. Il s'agirait alors, suivant Tari, de « situer la question de l'organisation à un niveau qui veut être et rester immanent à chaque "situation" qui, en résonnant avec toutes les autres, crée le plan de consistance de la Commune, à un niveau de plus en plus vaste ». Serrer, rapprocher, placer ensemble les expériences, permettrait peut-être de produire ce temps abstrait non mesurable. Cela permettrait peut-être, ici et maintenant, de déposer le temps institué de toute autorité sans produire un

¹⁸⁷ Marcello TARI, *Il n'y a pas de révolution malheureuse : le communisme de la destitution*, Paris, Divergences, 2019, p. 188.

¹⁸⁸ Josep RAFANELLI ORRA, *Fragmenter le monde : contribution à la commune en cours*, Paris, Divergences, 2018, p. 63-64.

temps instituant qui risquerait de se faire capturer par la dynamique d'institutionnalisation.

Synthèse de la quatrième partie

Dans cette partie nous avons voulu montrer la façon dont le temps de la communauté ne peut exister que depuis des espaces de la communauté. Le geste destituant de nos enquêtés vise à inscrire une homologie structurale¹⁸⁹ entre le vivre et le lutter qui destitue les frontières entre les mots et les actes, entre l'exceptionnel et le trivial. Cette imbrication du vivre et du lutter trouve sa confirmation dans le traitement policier. En dehors des actes délictuels reprochés aux enquêtés dans le cadre « d'affaires », leur quotidien intervient comme témoignage d'une incompatibilité avec la société. La forme-de-vie est répréhensible ; l'individu de la communauté est *totalemment* coupable.

En effet, la forme-de-vie est totale en cela qu'elle produit sa propre auto-altération et son imaginaire. Cette question de l'imaginaire recouvre d'ailleurs trois dimensions. L'imaginaire permet à la communauté de se doter d'un genre particulier (le commun) ; il permet de communiquer (la rencontre) ; il permet de contaminer (la conflictualité). Produire un imaginaire c'est le produire en actes, mais en actes qui produisent des ambiances et qui permettent, dans la trame quotidienne, d'imprégner d'habitudes par répétition et de les inscrire dans un devenir incertain qui appartient à ceux qui *prennent l'habitude*. La fonction communicative de l'imaginaire comme point de rencontre permet de défaire les identités assignées — celle du dangereux terroriste — et de partager une certaine perception de la situation.

Pour ce faire, la trivialité et l'exception se rencontrent à nouveau. Le repas comme la fête sont ainsi des points de rencontre, des seuils entre le temps propre de la communauté et le temps social institué partagé par son extérieur. Mais pour cela il faut un espace, un espace qui a sa mémoire ou qui doit s'en charger. C'est

¹⁸⁹ Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché : étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955.

ainsi que des espaces sont favorisés au nom de l'histoire des luttes ou qu'ils vont devenir, par répétition, l'espace de la rencontre.

Mais la rencontre oblige à des contorsions, elle oblige la communauté à sortir d'elle-même et peut donc se laisser altérer. Ainsi, la question de l'argent ; ainsi, la question de la normalisation. Le recours à des dispositifs légaux rend la communauté moins étrangère à son ailleurs mais peut aussi la défaire de son genre particulier. C'est pourquoi ces dispositifs sont pris comme des moyens, des moyens-limites qu'il ne s'agit pas de désirer mais plutôt d'utiliser en fonction de fins précises.

L'imaginaire de la communauté doit aussi destituer l'imaginaire institué. À l'imaginaire des communautés autonomes pour lesquelles le rural est un refuge, il devient alors une ressource. Ressources en récréation, ressource en autonomie, ressource en espace. Le territoire de la communauté possède une géographie qui ne se laisse pas capter par une carte traditionnelle, mais serait plutôt une sorte d'archipel fait d'îles entre lesquelles on circule. Il s'agit alors de faire consteller et résonner ces lieux, eux aussi en tant que moyens-limites qui, agencés, font coexister différents possibles activités. C'est depuis ces activités que *consiste* la communauté, qu'elle produit son temps.

Se pose alors, d'un point de vue révolutionnaire la question de l'espace et du temps, c'est-à-dire, selon Lefebvre, du Droit à la ville. Si le Droit à la ville n'a jamais voulu dire « accessibilité » ou « obtention de droits auprès de l'État », la question du Droit semble alors antagonique à l'hypothèse destituante qui vise justement à déposer le Droit. La question du Droit au temps pose alors notre problème final : si la communauté parvient à produire son temps, immanent, comment conserver la possibilité de celui-ci sans l'instituer en retour, c'est-à-dire d'une certaine manière le rendre à nouveau abstrait et aliénant ?

Il nous a donc fallu revenir sur le couple institution/destitution. Il nous semble au final que la sociologie montre là sa limite en tendant à perpétuellement user de catégorie émergeant de l'étude des sociétés qui ne peuvent qu'échouer à étudier les communautés. Une science née avec l'État moderne et le Capitalisme peut-elle être en mesure d'étudier un phénomène qui tente le dépassement des deux termes ? Enfin, et c'est là notre proposition scientifique, n'est-il pas

nécessaire plus que désirable d'user d'anthropologie pour étudier un phénomène — la communauté — bien plus ancien que la société. Ce faisant, la socioanthropologie ne serait pas tant une manière de sauver l'anthropologie de la fin des terrains exotique que de sauver la sociologie du monde qui l'a vu naître et qui craquelle des icebergs jusqu'aux institutions. En cela, le communisme tel qu'il se déploie dans les terrains étudiés ne peut être ramené à une catégorie — celle d'institution — qui appartient à un monde étranger.

Conclusion :
La Production du Temps

« Chaque chose autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »

Baruch Spinoza

Cette thèse, à la lecture, pourrait apparaître comme une agrégation de fragments tant on ne peut qu'observer des ruptures entre ses parties. D'une part car les objets sont distincts, mais que les techniques d'enquêtes le sont également. Mais le fragment n'explose nullement la continuité. Il l'atténue tout au plus et se trouve rythmé, soutenu, par une idée transversale. Barthes l'exposait d'ailleurs ainsi :

« Quoi, lorsqu'on met des fragments à la suite, nulle organisation possible ? Si : le fragment est comme l'idée musicale d'un cycle (*Bonne chanson, Dichterliebe*) : chaque pièce se suffit, et cependant elle n'est jamais que l'interstice de ses voisines : l'œuvre n'est faite que de hors-texte »¹.

Si la question du temps est essentielle dans la structuration de la société, au même titre que celle de l'espace comme le montrait Henri Lefebvre, force est de constater qu'elle ne se présente qu'en creux, tant aux puissances qui cherchent à maintenir le monde tel qu'il est, comme à celles qui souhaitent le renverser. Tout au plus, les puissances de l'ordre cherchent-elles à en maîtriser l'historicité, sans jamais assumer de capturer le temps des êtres. C'est aussi pour cela que l'écriture peut apparaître fragmentaire, le hors-texte ne pouvant être atteint qu'en creux.

Ainsi, cette thèse ne s'inscrit pas dans un champ particulier : ni pure sociologie du temps social, ni pure sociologie urbaine, ni pure sociologie des mouvements sociaux, ni pure sociologie politique, ni pure sociologie de la vie quotidienne. Cependant, aurait-il pu en être autrement ?

Certainement ! En partant d'un cadre théorique et d'une problématique qui ne se laisse pas pénétrer par son objet, ni transformer par son terrain. C'est-à-

¹ Roland BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Points, 1975, p. 113

dire en tant que science séparée refusant la « co-temporalité de l'Autre »². Mais ce que l'anthropologie nous a appris, c'est qu'une enquête se doit d'assumer cette co-temporalité. Et afin de respecter l'intégrité de nos acteurs, nous ne pouvons qu'explorer les prénotions et nous efforcer de traduire ce qu'ils sont et ce qui traverse leur vécu et leurs représentations : le conflit de rue, la vie quotidienne, l'appropriation de l'espace, la répression.

De plus, nous souhaitons témoigner, retranscrire le cheminement du sociologue en assumant de précéder les développements plus socio-anthropologique d'une sociohistoire classique montrant les dominations. Et là encore, c'est depuis ce travail que le terrain a pu devenir possible, par ces premiers résultats qui ont intéressé les enquêtés. Car si la question du temps ne faisait qu'affleurer pour eux, elle était là, presque impalpable, difficile à faire consister comme un objet – c'est-à-dire comme un enjeu stratégique. Jamais elle n'était prise, au même titre que l'espace ou que la violence, comme une condition nécessaire de la victoire révolutionnaire.

Pourtant chaque régime qui s'est imposé, chaque groupe social ou classe qui a institué un mode de production l'a fait en imposant son temps « identitaire », celui de la mise en mesure des activités humaines, et son temps « imaginaire » qui donne au temps identitaire sa signification symbolique³. C'est, espérons-nous, ce que nous avons montré dans notre deuxième partie.

Cette partie socio-historique nous a semblé essentielle. Non pas pour trouver une origine de la production du temps, mais plutôt pour rendre compte des différences. Pris dans le piège de l'évolutionnisme, on pourrait y lire une sorte de récit chronologique pointant l'évolution de l'institution du temps. Au contraire, il nous semblait intéressant de montrer les différences entre le mode de production quant à la façon de se représenter le temps. Non pas pour chercher nécessairement des invariants mais pour prouver que chaque société produit d'une même façon le temps social, même si ce temps social est spécifique en ce que les activités elles-mêmes diffèrent. Le même exercice aurait pu être réalisé sans recours à l'histoire sociale. Nous aurions pu observer les différents régimes

² Johannes FABIAN, *Le Temps et les Autres*, Toulouse, Anacharsis, 2017.

³ Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit.

de temporalité à partir de la géographie. Mais si nous avons fait ce choix, ce fut justement pour montrer comment, en Occident, des situations actuelles sont contemporaines de réalités passées⁴.

En désirant enquêter sur une abstraction déterminant les conduites ici et maintenant, il nous semblait nécessaire d'esquisser une sociologie critique de la domination et de recourir à l'histoire sociale pour en montrer les causes et identifier les points de passage d'un mode de production à l'autre en suivant la méthode régressive-progressive, c'est-à-dire la façon dont des acteurs ont pu produire des bifurcations en fonction des rapports de forces.

Nous avons conscience que cette partie est quelque peu longue et abrupte, qu'elle peut paraître déliée de la troisième et de la quatrième partie. Mais nous l'assumons doublement. D'une part elle permet de témoigner du cheminement intellectuel de l'auteur, cette recherche ayant fait saillir de nouveaux questionnements. D'autre part en ce que justement nous souhaitons mettre en lumière le refus d'une position évolutionniste et téléologique assumée par les communautés révolutionnaires enquêtés. En effet, à la lecture de cette deuxième partie, on se rendra compte que la critique portée par nos terrains est *contemporaine de situations passées*, mais aussi de situations géographiquement éloignées que nous n'avons pu explorer dans cette thèse.

La critique de l'évolutionnisme s'appuie sur un refus de l'ethnocentrisme, du progressisme, du productivisme et du scientisme⁵. Le refus de l'ethnocentrisme aurait pu nous amener à explorer sur une carte d'autres rapports au temps, que l'on pense à la question du temps en « moment » comme c'est le cas de la Chine⁶, ou à la façon dont les communautés autonomes du Chiapas peuvent servir également de point de comparaison comme le suggère Jérôme Baschet⁷. D'ailleurs, l'enquête politique comme pratique de nos terrains les conduit souvent à documenter des situations éloignées dans l'espace (Mexique, Argentine, Mali, Kurdistan) ou à s'intéresser aux philosophies orientales. Mais nous vivons dans une société marquée par l'évolutionnisme : l'usage de

⁴ Walter BENJAMIN, *Écrits français*, op. cit.

⁵ Salvador JUAN, *Critique de la déraison évolutionniste*, op. cit.

⁶ Marcel HÉNAFF, *La ville qui vient*, op. cit.

⁷ Jérôme BASCHET, *Défaire la tyrannie du présent*, op. cit.

l'histoire pour justifier l'ordre est d'ailleurs récurrent. Montrer les différences notoires entre les périodes nous semblait pertinent pour défaire le mythe selon lequel, par exemple, la démocratie athénienne aurait part liée avec la République française, la façon dont la Religion chrétienne n'influencerait plus les mœurs, la façon dont nous serions sortis du capitalisme ou la façon dont les Lumières auraient apporté l'émancipation.

Ce recours à la socio-histoire cherche justement à lier les différents modes de production en les inscrivant dans une continuité par le recours à l'idée de progrès. Si nous avons remonté l'histoire chronologiquement, ce n'était pas pour coller à cette manie historienne de chercher l'origine, mais plutôt pour montrer que ce qui progresse c'est une certaine qualité de la gouvernamentalité qui se précise, s'aiguise et se renforce. À l'inverse, les résistances, en tant que négatif de l'ordre, ne peuvent que réagir avec un temps de retard. Rares sont les moments où elles dépassent le négatif pour s'affirmer au-delà de la critique.

Les résistances passées peuvent donc devenir contemporaines en ce que le mépris de l'ordre à leur égard, leur diffamation et leur intégration à l'histoire les rend efficaces dans la production de l'imaginaire. Pensons ici à la façon dont les jacqueries paysannes ont pu être rapprochées des Gilets-Jaunes ou la façon dont la Commune de Paris nourrit encore l'imaginaire révolutionnaire : non parce qu'il s'agirait de reproduire le même phénomène, mais que la perception d'une insupportable oppression, elle, se partage d'une époque à l'autre par « contemporanéité »⁸. Comme la volonté de puissance d'un César fut contemporaine d'un Napoléon, que le sentiment de centralité jupitérien d'un Louis XIV fut contemporain de celui d'un Macron : « ce qu'il manque à la France, c'est un roi », dit-il quelques deux cent vingt-six ans après la prise de la Bastille. Nous n'avons donc pas cherché à remonter une histoire pour raconter l'Histoire, mais retracer les points de rupture.

Si notre méthode est marxiste, elle n'est pas productiviste. Non que Marx l'ait été — comme de nombreux marxologues l'ont confirmé il y a un anti-productivisme chez Marx. Cependant sa méthode pourrait l'être. Mais la focale

⁸ Walter BENJAMIN, *Écrits français*, *op. cit.* Voir également Roland BARTHES, « Mon fantasme : l'idiorythmie », *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Paris, Seuil – IMEC, 2002, pp. 36-40.

portée sur les rapports de production dans l'histoire nous encombrait. Nous avons pris en compte ce phénomène, avons pointé les formes de la division du travail, mais sans jamais oublier d'observer les rapports de pouvoir, l'espace ou le religieux. Nous n'avons pas tranché entre Durkheim et Marx entre le primat historique des rapports de production ou du symbolique. Nous sommes partis, avec et contre eux, sur l'idée que le fait premier c'est l'homme lui-même en tant que son activité d'homme produit de l'activité et des concepts. Leur ordre d'apparition, si ce n'est spéculativement, n'a pas grand intérêt selon nous.

Ce triple refus nous semble récuser une certaine propension au scientisme. En remontant l'histoire, en montrant les points de conflits dans les passages de mode de production à d'autres, nous voulions cerner aussi les possibles inachevés. Mais nous n'avons pas réussi à nous donner le temps de le faire. Imaginer l'histoire des vaincus, des fictions dans de petits encadrés, auraient pu permettre de produire des scénarios utiles pour dessiner des pistes stratégiques depuis l'expérience actuelle des communautés enquêtées. En effet, la critique du scientisme doit être critique de l'histoire des sciences. Sciences, pouvoir et économie sont liés. Peut-être alors, dans les hérésies d'une époque aurait-on pu trouver des vérités à actualiser. Autrement dit, la critique du scientisme, si elle nous a mené à une critique de l'histoire de la sociologie, aurait pu nous conduire vers une épistémologie de l'erreur et de l'errance à laquelle Lefebvre nous conviait⁹.

Dans tous les cas, cette partie nous a permis de consolider une intuition et de répondre à notre première hypothèse. Non seulement que chaque mode de production produit un temps et un espace qui lui est propre – cela nous le savions déjà. Mais plutôt que des groupes sociaux, à chaque époque se constituent en tant que groupe pour capturer l'exercice du pouvoir et avec le temps des autres, en s'appuyant sur l'économie, le politique et en produisant un espace correspondant à cet usage du temps.

En cela, le temps est politique et donc enjeu de lutte. Le retour sur les évolutions récentes du temps de travail dans cette deuxième partie a permis de donner à voir en miroir la structuration d'une pratique révolutionnaire qui à la

⁹ Henri LEFEBVRE, *Le manifeste différentialiste*, *op. cit.*

fois répond, en tant que force négative instituante, mais également affirme un dépassement ou déplacement en tant que force positive destituante. En effet, ces groupes ont participé comme les organisations du mouvement social aux conflits autour du temps de travail et des conditions matérielles d'existence. Dans le cadre du mouvement social, qui répond, qui réagit à la domination, ces réformes placent le temps comme un enjeu de la lutte en transformant l'activité et l'encadrement temporel ou la valorisation du temps de travail.

Nous pensons avoir réussi à confirmer notre seconde hypothèse selon laquelle le temps est à la fois enjeu et modalité des luttes sociales. Qu'elles soient liées au travail, aux retraites, à la crise écologique, à la sauvegarde d'un territoire, à la sauvegarde d'un quartier et sa mémoire, c'est toujours, en creux, la question du temps qui se niche dans ces conflits : agir sur le temps de travail, agir sur le temps des espèces, agir sur la préservation dans le temps d'un territoire ou d'une mémoire. Si nos enquêtés participent de cette dynamique, ils se démarquent d'autres types de forces du mouvement social en ce qu'ils cherchent à être à l'initiative de l'agenda politique, à le produire ou à le déborder. Le calendrier, c'est-à-dire suivant Castoriadis le temps imaginaire est alors un enjeu important.

Par ailleurs, dans les formes mêmes de l'organisation, ce que nous n'avions pas vu venir, le refus de la démocratie comme mode d'organisation de l'action politique, est doublement soumis à une critique des dispositifs de régulation et d'un certain universalisme. Pour eux, « la démocratie s'apprend du temps » et « ça prend du temps » en quelque sorte, comme le disait une affiche caennaise. Ces deux énoncés sont critiquables. En effet, l'assemblée quand elle tente d'unir les composantes sous un même discours ou répertoire d'actions s'empêche et empêche la libre expression des mots et des actes. Plus encore, elle intervient comme un capturât de l'activité des forces en présence, c'est-à-dire qu'elle abstrait le temps de l'action en le soumettant à la recherche d'une unité rêvée. Pour nos enquêtés, le primat accordé à la communauté affinitaire permet de partir de l'envie de faire ensemble ouvrant à la production d'un temps correspondant aux activités et non l'inverse. L'assemblée doit donc fonctionner comme l'articulation des initiatives ascendante et non comme une institution politique venant coder les conduites.

Néanmoins, nos enquêtés, si destituants soient-ils, n'en sont pas moins rappelés à l'ordre fréquemment. S'ils ne souhaitent se rapporter à la société, la société produit du droit à partir d'eux, comme à partir de criminel. Nous avons vu la façon dont leur désir de s'émanciper du temps social institué les entraîne souvent à rejoindre le camp de l'instituant. La composition, comme articulation des forces contestataires, permet certes de travailler à l'affirmation d'une positivité et à l'efficacité de l'action négative. Néanmoins, chaque fois le droit se rappelle à eux, de la matraque à l'emprisonnement. Le désir de s'émanciper de la domination conduit à une vie soumise au temps de la répression juridico-policrière.

C'est que le mouvement social existe sur une temporalité et un terrain balisé par l'ennemi. La pensée de la guerre civile qui structure le cadre théorique de ces groupes permet semble-t-il d'envisager stratégiquement le quotidien et non seulement le conflit. L'espace est ainsi une dimension importante de l'action de ces groupes, leur territorialisation permettant l'expérimentation d'autres rapports au monde. C'est d'ailleurs la troisième hypothèse que nous avons cherché à confirmer. La destitution du temps social n'est possible que par l'appropriation d'espaces-supports de la communauté. Pas de communauté sans espace, ni temps communautaires. En déployant des formes-de-vies totales, c'est-à-dire pouvant être considérées comme des faits sociaux totaux au sens où se liraient en elles le caché et le donné, l'exceptionnel et le trivial, le matériel et l'imaginaire, elles destituent la société de sa fonction intégratrice, la dépose de tout rapport de nécessité. En tout cas, elles y tendent. Car elles usent bien souvent des dispositifs existants pour y parvenir, surfent sur les « lignes souples » comme dirait Deleuze. Et malgré cette part légale de l'activité, c'est-à-dire encore tolérable par l'institué, l'usage du légal n'empêche pas la sévérité de la loi. En effet, nous avons vu la façon dont ce quotidien qui échappe à la normalité peut être *en soi* répréhensible et peut servir à rappeler que la société ne tolère pas qu'on échappe à *son* temps.

Ce sont d'ailleurs toutes ces découvertes le long de l'enquête qui ont mené à l'élaboration d'une nouvelle grille de lecture. Si Marx et Durkheim faisaient partie de notre cadre théorique depuis le début de cette thèse — et bien évidemment, ce sera compris, Henri Lefebvre —, la revendication

communautaire et le fait difficilement contestable que la société lutte contre les communautés nous ont conduit à explorer le travail de Deleuze et Agamben afin de mettre à l'épreuve des catégories fondamentales de la sociologie classique comme celle d'institution et, avec elle d'instituant, d'institué et d'institutionnalisation. C'est après coup qu'a donc surgi la quatrième hypothèse, abordée dans une première partie méthodologique¹⁰ imprévue qui nous a semblé au final nécessaire et a reconfiguré l'exploitation des données.

En effet, le recours à la catégorie d'institution est relativement flou en sociologie. L'institution apparaît pour désigner tout un ensemble de faits allant du droit à la coutume, de dispositifs de gouvernement jusqu'aux usages réguliers. Cette conception large de l'institution a un écueil certain : à tout englober, elle manque de précision. Et surtout, elle signifie que tout est institué ou instituable, que l'institution est un invariant, que ce qui lui échappe ne peut être pensé que comme une anomalie, qu'il n'y a pas moyen de réfuter le concept même d'institution tant tout s'y rapporte. Agamben nous a semblé intéressant en tant qu'il propose un concept permettant de saisir ce qui échappe à l'institution, non seulement comme son rejet (qui s'y rapporterait encore) mais comme son en-dehors : la destitution. Le concept d'institution chez Agamben participe d'une définition plus restreinte *a priori* que la définition durkheimienne. Pour Agamben, l'institution serait le résultat d'une séparation entre la vie (les usages) et la forme (les règles). Ce ne sont pas tant alors les usages qui déterminent les règles que les règles qui déterminent les usages. Si l'institution juridico-politique qu'il étudie, en tant qu'institution mettant le plus radicalement en place cette séparation, peut donner à lire une définition restreinte de l'institution, elle ne diffère pas tant de celle de Durkheim :

« En effet, la vie sociale, partout où elle existe d'une manière durable, tend inévitablement à prendre une forme définie et à s'organiser, et le droit n'est autre chose que cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis »¹¹.

En revanche, Agamben va opposer à ce résultat *social* la destitution comme mise en accord entre la vie et sa forme. En ce sens la puissance destituante

¹⁰ Rappelons encore qu'il est ici question de méthodologie et non de techniques d'enquête, la méthodologie étant entendue comme les principes qui guident la recherche scientifique.

¹¹ Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige. Grands textes », 2004, vol.1/, p. 29.

recherchée par les communautés enquêtées tend justement à partir des usages, au même titre que d'autres communautés, rurales, étudiées par d'autres collègues précédemment cités. Est-ce à dire que Durkheim a tort ? Non. Il a même selon nous largement raison. Puisque Durkheim ne cherche pas autre chose qu'à étudier la société comme organisation historique spécifique et rationnelle homogénéisant les communautés. En effet, nous avons tenté de montrer la façon dont la sociologie peut elle-même être évolutionniste au sens où elle naît à un moment précis et se dote de concepts relatifs à une organisation sociale qui apparaît avec l'État moderne et le mouvement de rationalisation. Au contraire, les anthropologues ont su marquer une certaine distance avec une conception présumée de l'organisation sociétaire comme invariant anthropologique, sans pour autant tenir à distance les concepts qui s'y rapportent — ce qui fut le cas de Mauss qui tendit à tout couvrir par le concept d'institution. Pourtant, à la manière des communautés refusant l'écrit pour refuser l'installation du droit et tenir à distance l'État décrites par Scott¹², nos communautés récusent l'institution comme séparation de la vie et de sa forme. C'est pourquoi un détour par la philosophie, non sans méfiance vis-à-vis de la spéculation, nous a semblé nécessaire et nous a conduit à renouer avec des techniques d'enquêtes anthropologiques qu'une inclination première à la sociologie critique avait repoussées. Mais plus encore, ce qui nous a semblé essentiel, c'est que si ces communautés cherchent à se placer en dehors de la société, des catégories devaient leur être propres et il fallait conceptuellement restituer cette volonté qui s'observe matériellement. Aussi, c'était un moyen de rappeler que dans un monde en crise, où la notion même de société est mise au travail par ce que les sociologues nomment tour à tour le morcellement, la fragmentation, le liquide, l'accélération, la catastrophe, l'incertitude, etc., et dans une époque elle-même marquée par l'hypothèse d'une fin de civilisation, il y avait un intérêt à rappeler qu'elle n'était qu'un modèle historiquement situé, qui avait un commencement et donc possiblement une fin.

Partant, il nous importait au final de témoigner d'un bouleversement dans les sciences sociales. L'impérialisme et le capitalisme avaient mis à mal les terrains anthropologiques, entraînant une hybridation de l'anthropologie et de la

¹² James C SCOTT, *Zomia ou L'art de ne pas être gouverné*, Paris, Seuil, 2013.

sociologie, ramenant les anthropologues sur des terrains endotiques. Il est fort à parier que le service donné à l'anthropologie par la sociologie soit rendu. Nous pensons en effet qu'au-delà des raisons de ces rapprochements entre les deux disciplines décrites par Salvador Juan¹³, le devenir de la socioanthropologie, face à la résurgence de la communauté semble être la constitution d'une anthroposociologie – au sens bien entendu distinct de la sociobiologie que désignait ce terme initialement. Celle-ci, contre une sociologie cherchant à étudier la persistance des dominations pour sauver la société pourrait, au contraire, par l'étude des puissances destituant, chercher à précipiter la fragmentation de la société et l'éclosion de communautés autonomes. On pourra nous rétorquer qu'un tel propos manquerait sûrement de neutralité, nous ne voyons rien de neutre à défendre la société.

Pour autant, un tel horizon ne se dévoile pas encore. Le brouillard couvre largement le ciel. En témoigne l'échec des communautés enquêtées à se départir réellement du monde qu'elles combattent, à déposer totalement l'autorité des institutions. Le moment est donc venu de dégager des pistes stratégiques pour ces communautés, mais également pour la recherche.

Si notre première partie a montré l'importance que joue l'institution du temps social comme moyen de domination, il est étonnant de voir que cette thématique n'apparaît qu'en creux. N'y a-t-il pas un intérêt, face au sentiment d'un temps qui manque, à se saisir frontalement de cette question du temps ? N'est-elle pas, face à l'éclatement des normes temporelles, à l'accroissement du travail précaire et à l'émergence de nouveaux statuts (auto-entrepreneuriat, service civique, etc.), la catégorie la plus à même de renvoyer aussi bien à une dimension objective (capture du temps par l'économie) que subjective (sentiment d'un temps qui ne s'appartient pas) ?

Le déploiement du secteur associatif pourrait témoigner d'une volonté de retour à une certaine cohésion sociale. Néanmoins, les phénomènes de bureaucratisation, marchandisation et de stratification témoignent d'une isomorphie institutionnelle grandissante d'avec le monde de l'entreprise. Si ce

¹³ Salvador JUAN, « Terrains d'entente. Les aspects méthodologiques du rapprochement de l'anthropologie et de la sociologie », *SociologieS*, 20 février 2013.

recours aux dispositifs légaux par les milieux révolutionnaires semble élever la pérennité de l'action des communautés, elles peuvent se retrouver piégées dans les contraintes institutionnelles qu'appellent ces statuts et leur temporalité. La stratégie locative d'appropriation de l'espace permet de stabiliser l'activité communautaire dans un temps long. Mais la location reste soumise à la propriété. Ne faudrait-il pas pousser dans la direction du rachat collectif afin de débarrasser les communautés d'une dépendance au statut associatif ?

Enfin, il serait intéressant de voir la façon dont l'expérience de la communauté déborde la communauté, voire si l'imaginaire de la conflictualité n'influe pas sur les autres forces de la contestation. Mais on pourrait également présager au contraire que ces communautés ont une acuité particulière à saisir l'époque. En effet, le mouvement des Gilets Jaunes fut particulièrement intéressant à ce propos. Le recours à l'imaginaire de la ZAD par la construction de cabanes, jusqu'aux graffitis y faisant explicitement référence semble montrer la percolation d'un imaginaire de la lutte jusque dans des couches sociales *a priori* éloignées des socialisations habituelles au mouvement social. Par ailleurs, le déplacement de la question de la grève à celui du blocage des flux vers lequel les syndicats se sont refusés à aller – ou prétendument en négociant les points de blocages en 2010 et 2016 – semble également témoigner d'une capacité des pratiques à influencer la courbure de l'histoire. Aussi, les maisons du peuple qui se sont ouvertes, bâtiments squattés, montrent également la réduction de l'écart entre les répertoires d'action dans la contestation desquels les syndicats sont toujours un peu plus absents. Enfin, l'occupation des ronds-points, pour quiconque a un tant soit peu circulé dans le mouvement des Gilets-Jaunes, a produit des communautés qui, pour certaines perdureront après le mouvement. Les liens qui s'établissent dans la période gouvernée par la répression judiciaire le prouvent, les salles d'audience étant pleines de soutiens aux inculpés.

Si la révolution n'est toujours pas là, ce qui témoigne d'un échec des milieux révolutionnaires, leur *conatus*, c'est-à-dire leur capacité à persévérer dans leur être, semble porter ses fruits. Il est fort à parier que les prochaines séquences de luttes soient marquées par le dernier mouvement social, mais également qu'elles se dotent, toujours un peu plus, d'espaces dans la ville pour que se fondent des communautés qui participent à fragmenter l'homogénéité d'un monde et qui

travaillent à produire de la différence. *Vivre la commune*, inscription taguée devant la maison du peuple occupée de Rennes en 2016, parait aujourd'hui une réalité plus qu'un vœu pieux. Reste à savoir comment, dans une situation critique entre fin du monde et populismes¹⁴, la vie retrouvera sa forme et pourra s'expérimenter un temps commun. Dans tous les cas, il est désormais temps que le *nous* laisse de la place au *je*.

¹⁴ COLLECTIF, « Au nom du peuple », *Liaisons. Recherche partisane transocéanique*, Paris, Éditions Divergences, 2018.

Bibliographie

- AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer: l'intégrale : 1997-2015*, Paris, Seuil, 2016.
- AGAMBEN Giorgio, « Comment l'obsession sécuritaire fait muter la démocratie », *Le Monde Diplomatique*, 01/2014.
- AGAMBEN Giorgio, *La guerre civile. Pour une théorie politique de la stasis*, Paris, Points, 2015.
- ALLIOT Michel, *Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie*, Paris, Éd. Karthala, 2003.
- ANONYME, « [Z.A.D.TM] Ci-gît un cadavre », *Avis de Tempête*, 3 mars 2018, n° 3, pp. 17-19.
- ANONYME, « VIORAMIL », *Lundi Matin*, 31/10/2017 p.
- ANONYME, « Rennes, occupation de la Maison du Peuple - « Demain s'ouvre au pied de biche » », *lundimatin*, 05/2016 p.
- ANONYME, « La Maison de la Grève », *Lundi Matin n°20*, 26/04/2015 p.
- ANONYME, « Chroniques d'un jeudi soir, rue de la soif », in *Constellations. Trajectoires révolutionnaires du jeune XXIe siècle*, n.c, L'éclat, 2014, pp. 263-265.
- ANONYME, *L'Appel*, France, auto-édition, 2005.
- ANONYME, *De la grève étudiante à la grève humaine*, Rennes, n.c, 2003.
- ARISTOTE, *Physique*, Paris, France, Flammarion, 2000.
- ASPE Bernard, *Les mots et les actes*, Caen, France, Nous, 2011.
- ASPE Bernard, *L'instant d'après: projectiles pour une politique à l'état naissant*, Paris, Fabrique, 2006.
- AURIAULT Audrey, « Le Service civique, une fabrique à initiatives ? », *Pour*, 2011, N° 211, n° 4, pp. 99-104.
- BACHELARD Gaston, *Le droit de rêver*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2001.
- BALESTRINI Nanni et MORONI Primo, *La horde d'or, Italie 1968-1977: La grande vague révolutionnaire et créative, politique et existentielle*, Paris, Éditions de l'Eclat, 2017.
- BALIBAR Étienne, « II. Changer le monde: de la praxis à la production », *Reperes*, 2001, pp. 15-40.
- BALLÉ Catherine, *Sociologie des organisations*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

- BARTHES Roland, *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*, Paris, Seuil – IMEC, 2002.
- BARTHES Roland, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Points, 1975
- BASCHET Jérôme, *Défaire la tyrannie du présent: temporalités émergentes et futurs inédits*, 2018.
- BAUER Alain et HUYGHE François-Bernard, « Ultra-gauche : le mot, l'idée, l'action », *Sécurité globale*, 2010, n° 12, pp. 47-58.
- BEAUD Michel, *Histoire du capitalisme: 1500-2010*, Paris, Seuil, 2010.
- BEAUDET Céline, « *Vivre en anarchiste* » : *milieux libres et colonies dans le mouvement anarchiste français des années 1890 aux années 1930*, thèse de doctorat, Paris 10, 2012.
- BENEVOLO Leonardo, *Histoire de la ville*, Paris, Parenthèses, 1994.
- BENEVOLO Leonardo, *La Ville dans l'histoire européenne*, Paris, Seuil, 1993.
- BENJAMIN Walter, *Critique de la violence et autres essais*, Payot - Rivages, 2012.
- BENJAMIN Walter, *Ecrits français*, Paris, Gallimard, 1991.
- BENSAÏD Daniel et CORCUFF Philippe, « Le travail intellectuel au risque de l'engagement », *Agone*, 1998, Neutralité & engagement du savoir, n° 18-19, pp. 17-27.
- BERGER Peter Ludwig et LUCKMANN Thomas, *La construction sociale de la réalité*, traduit par Pierre TAMINIAUX, Paris, France, Méridiens Klincksieck : Masson, 1996.
- BERTRAND Georges, « Pour une histoire écologique de la France rurale », in Georges DUBY et Armand WALLON (dirs.), *Histoire d la France rurale*, Paris, Seuil, 1975, vol.4/1, pp. 39-118.
- BESNARD Philippe, *L'anomie: ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.
- BIHR Alain, *La novlangue néolibérale: la rhétorique du fétichisme capitaliste*, 2017.
- BIHR Alain, *Entre bourgeoisie et prolétariat: l'encadrement capitaliste*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- BITARD Michel, « Flexibilité du travail et construction de normes temporelles : le cas de la grande distribution », in Alain PICHON et Claude DURAND (dirs.), *La puissance des normes*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 183-187.
- BLANQUART Paul, *Une histoire de la ville: pour repenser la société*, Paris, Éd. la Découverte, 1997.

BLOCH Marc, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1994.

BLUM Léon, *Léon Blum (1936) : « Nous sommes un Gouvernement de Front populaire » (6 juin 1936) - Histoire - Grands moments d'éloquence - Assemblée nationale*, <http://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-moments-d-eloquence/leon-blum-1936-nous-sommes-un-gouvernement-de-front-populaire-6-juin-1936>, consulté le 30 juillet 2015.

BOLTANSKI Luc, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, France, Gallimard, 1999.

BOUFFARTIGUE Paul et BOUTELLER Jacques, *Temps de travail et temps de vie: les nouveaux visages de la disponibilité temporelle*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2012.

BOURDIEU Pierre, « Objectiver le sujet de l'objectivation », in *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*, Paris, Raisons d'agir, 2001.

BOURDIEU Pierre, *Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Éditions Liber, 1998.

BOURDIEU Pierre, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.

BOURDIEU Pierre, « Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée », *Revue internationale des sciences sociales*, 1966, XIX, n° 3, pp. 367-388.

BRATIANU G. I., « Une nouvelle histoire de l'Europe au Moyen-Âge : la fin du Monde antique et le triomphe de l'orient », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1939, vol. 18, n° 1, pp. 252-266.

BRAUDEL Fernand et LABROUSSE Ernest, *Histoire économique et sociale de la France. II / 1660-1789*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

BRAULT Adrien et LE ROULLEY Simon, *Pour la Grève*, Caen, Éditions Grevis, 2019.

BRON Rainer, « Pour une politique de l'enquête », in *Le Désert Urbain*, Caen, Éditions Grevis, 2019, pp. 252-271.

BRONNER Gérald et GÉHIN Étienne, *Le danger sociologique*, 2017.

BROSSAT Alain, *Le corps de l'ennemi: hyperviolence et démocratie*, Paris, la Fabrique, 1998.

BRUSCHI Fabio, « Le transindividuel dans la genèse des groupes sociaux », *Dissensus*, 1 janvier 2013.

BULLE Sylvaine, « Se réapproprié un village abandonné en Galilée : une « prise » territoriale comme forme de contestation », *Politix*, 12 juin 2017, n° 117, n° 1, pp. 145-169.

BURAWOY Michael, « For public Sociology », *Addres to the American Sociological Association*, San Francisco, 2004.

CAILLÉ Alain et GRÉSY Jean-Édouard, *La révolution du don: le management repensé à la lumière de l'anthropologie*, Paris, Éditions Points, 2017.

CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, France, Gallimard, 1988.

CARDAN Paul, « Marxisme et théorie révolutionnaire », *Socialisme ou Barbarie*, 1964, n° 36, pp. 1-25.

CASTAGNEZ-RUGGIU Noëlline, *Histoire des idées socialistes en France*, Paris, La Découverte, 1997.

CASTEL Robert, *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, 1999, 813 p.

CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, France, Seuil, 1975, 502 p.

CERTEAU Michel DE, *L'invention du quotidien. Arts de Faire*, Paris, Gallimard, 1990.

CHAMBONNIÈRE Hervé, « Ultragauche. Ces Bretons qui inquiètent la police », *Le Telegramme*, 11/05/2008.

CHIZOLA Jean, « L'extrême gauche tentée par la violence », *Le Figaro*, 08/06/2007.

CHRONIQUES DU DÉSERT, *Le Désert Urbain*, Caen, Éditions Grevis, 2019.

CINGOLANI Patrick, *Révolutions précaires: essai sur l'avenir de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2014.

CINGOLANI Patrick, *Le temps fractionné: multiactivité et création de soi*, Paris, Armand Colin, 2012.

CLASTRES Pierre, *La société contre l'état: recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de minuit, 1974.

CLERVAL Anne, *Paris sans le peuple la gentrification de la capitale*, Paris, la Découverte, 2013.

COLLECTIF, « Au nom du peuple », *Liaisons. Recherche partisane transocéanique*, Paris, Éditions Divergences, 2018.

COLLECTIF GÉNÉRATION PRÉCAIRE ET LA VOIX DES VOLONTAIRES, *Le service civique, statut précaire de demain ?*,

https://www.liberation.fr/debats/2016/06/14/le-service-civique-statut-precaire-de-demain_1459418, consulté le 10 juillet 2019.

COLLECTIF POUR L'INTERVENTION, *Communisme: un manifeste*, Caen, Nous, 2012.

COLLOVALD Annie, « Pour une sociologie des carrières morales des dévouements militants », in Annie COLLOVALD (dir.), *L'humainitaire ou de management des dévouements*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002, pp. 177-229.

COMITÉ INVISIBLE, *Maintenant*, Paris, La Fabrique, 2017.

COMITÉ INVISIBLE, *A nos amis*, Paris, La Fabrique, 2014.

COMITÉ INVISIBLE, *L'insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007.

COMTE Auguste, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.

CORBIN Alain, *L'avènement des loisirs: 1850-1960*, Paris, France, Flammarion, 2001.

CORBIN Alain, *Le miasme et la jonquille: l'odorat et l'imaginaire social XVIIIe-XIXe siècles*, Paris, Aubier Montaigne, 1982.

CORDELLIER Maxime, *Recherche d'autonomie et architecture du commun dans les styles de vie communautaires*, thèse, Université de Caen Normandie, 2018.

CORDELLIER Maxime et LE ROULLEY Simon, « Imaginaire technocratique, management et vie quotidienne », in Isabelle GRAND, Salvador JUAN et Julien VIGNET (dirs.), *La technocratie en France: une nouvelle classe dirigeante ?*, Lormont, France, Le bord de l'eau, 2015, pp. 61-80.

CORIAT Benjamin, *L'atelier et le chronomètre: essai sur le taylorisme, le fordisme et la production de masse*, Paris, C. Bourgois, 1979.

COUR DES COMPTES et CHAMBRES RÉGIONALES ET TERRITORIALES DES COMPTES, *Rapport public annuel*, nc, 2018.

CRARY Jonathan, *24 - 7 le capitalisme à l'assaut du sommeil*, traduit par Grégoire CHAMAYOU, Paris, Zones, 2014.

CURCIO Renato et FRANCESCHINI Alberto, *Gocce di sole nella città degli spettri*, Roma, Corrispondenza internazionale, 1982.

CUSSET François, *La décennie: le grand cauchemar des années 1980*, Paris, La Découverte, 2008.

CUVELIER Thomas, *Les facteurs de protection psychique chez les manifestants blessés par la répression policière*, Mémoire de Master en psychologie clinique et psychopathologie, Université de Rouen, Rouen, 2018.

- DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *Commun. Essai sur la révolution du XXI^e siècle.*, Paris, La Découverte, 2014.
- DAVET Gérard et LHOMME Fabrice, *Un président ne devrait pas dire ça...*, Stock, 2016, 581 p.
- DE BAECQUE Antoine, MÉLONIO Françoise, RIOUX Jean-Pierre et SIRINELLI Jean-François, *Histoire culturelle de la France 3, Lumières et liberté : les dix-huitième et dix-neuvième siècles*, Paris, Seuil, 2005.
- DEBORD Guy, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992.
- DEJOURS Christophe, *Souffrance en France: la banalisation de l'injustice sociale*, Paris, France, Seuil, 1998.
- DELEUZE Gilles, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », pp. 229-247.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.
- DÉSERT Gabriel, « Machines à vapeur et énergie hydraulique, la Basse-Normandie au XIX^e siècle », *Cahier des Annales de Normandie*, 1993, vol. 25, n° 1, pp. 23-34.
- DEVEREUX Georges, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Aubier, 1980.
- DEWERPE Alain, *Le monde du travail en France: 1800-1950*, Paris, Armand Colin, 1989.
- DOBRÉ Michelle, *L'écologie au quotidien*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- DOSSE François, « Deleuze et Guattari et la contestation italienne dans les années 1970 », in Marc LAZAR et Marie-Anne MATARD-BONUCCI (dirs.), *L'Italie des années de plomb. Le terrorisme entre histoire et mémoire.*, Paris, Autrement, 2010, pp. 290-304.
- DOUILLARD-LEFEVRE Pierre, *L'arme à l'oeil: violences d'Etat et militarisation de la police*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2016.
- DUBOIS Vincent et DULONG Delphine (dirs.), *La question technocratique: de l'invention d'une figure aux transformations de l'action publique*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1999.
- DUBREUIL Henri, *Standards: le travail américain vu par un ouvrier français*, Paris, Grasset, 1930.
- DUBY Georges, « Avant-propos », in Georges DUBY et Armand WALLON (dirs.), *Histoire de la France rurale*, Paris, Seuil, 1975, vol.4/1, pp. 13-36.
- DUMAZEDIER Joffre, « Travail et loisir », in Georges FRIEDMANN et Pierre NAVILLE (dirs.), *Traité de sociologie du travail*, Armand Colin, 1964, vol.2/2, pp. 341-366.

- DUMAZEDIER Joffre, *Vers une civilisation du loisir ?*, Paris, France, Seuil, n° 29, 1962.
- DUMÉZIL Bruno, *Les racines chrétiennes de l'Europe: conversion et liberté dans les royaumes barbares, Ve-VIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2005.
- DUNEZAT Xavier, *Chômage et action collective: luttes dans la lutte: mouvements de chômeurs et chômeuses de 1997-1998 en Bretagne et rapports sociaux de sexe*, thèses, Université de Versailles-St Quentin en Yvelines, 2004.
- DUPUIS-DÉRI Francis, *Démocratie, histoire politique d'un mot: aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux Éditeur, 2013.
- DUPUIS-DÉRI Francis, « Black Blocs : bas les masques », *Mouvements*, 2003, vol. no25, n° 1, pp. 74-80.
- DURAND Jean-Pierre, *La Sociologie De Marx*, Paris, La Découverte, 1995.
- DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.
- DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.
- DURKHEIM Émile, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2002.
- DURKHEIM Émile, *Le socialisme sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2002.
- DURKHEIM Émile, *Lettres à Marcel Mauss*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- DURKHEIM Émile, « Ce que devrait être la sociologie générale », *L'année sociologique*, 1998, vol. 48, n° 1, pp. 66-75.
- DURKHEIM Émile, *Éducation et sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- DURKHEIM Émile, *Le suicide*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1991.
- DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.
- DURKHEIM Émile, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne.*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.
- DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.
- DURKHEIM Émile, « La conception matérialiste de l'histoire », *Revue philosophique*, 1897, XLIV, pp. 645-651.

DURKHEIM Émile et MAUSS Marcel, « Morale professionnelle. Deuxième leçon (1898-1900). », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, vol. 44, n° 4, pp. 711-738.

DUVIGNAUD Jean, *La genèse des passions dans la vie sociale*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1990.

DUVIGNAUD Jean, *Fêtes et civilisations.*, Genève, Scarabée & co, 1984.

DUVIGNAUD Jean, *L'anomie: hérésie et subversion*, Paris, France, Éditions Anthropos, 1973.

ELLUL Jacques., *Histoire des institutions*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.

ELSHOUD Méлина, « Etat d'Urgence et Juge Administratif », *Journal du Droit Administratif*, 03/04/2016 p.

FABIAN Johannes, *Le Temps et les Autres*, Toulouse, Anacharsis, 2017.

FABUREL Guillaume, *Les métropoles barbares: démondialiser la ville, désurbaniser la terre*, 2018.

FAVORY François, NUNINGER Laure et SANDERS Lena, « Intégration de concepts de géographie et d'archéologie spatiale pour l'étude des systèmes de peuplement », *L'Espace géographique*, 1 décembre 2012, Tome 41, n° 4, pp. 295-309.

FEUERBACH Ludwig, *L'Essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1992.

FILLIEULE Olivier, *Stratégies de la rue: les manifestations en France*, Paris, Presses de Sciences po, 1997.

FISCHBACH Franck, « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *Revue germanique internationale*, 30 octobre 2008, n° 8, pp. 93-112.

FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Éditions Gallimard : Seuil, 2006.

FOUCAULT Michel, « « Des espaces autres » », *Empan*, 2004, vol. no54, n° 2, pp. 12-19.

FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard, 1997.

FOUCAULT Michel., *Dits et écrits: 1954-1988. II.*, Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT Michel., *Dits et écrits: 1980-1988. IV*, Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, France, Gallimard, coll. « Collection Tel », 1993, vol.1/, 360 p.

FOUCAULT Michel, *La justice et la police*, 1977.

- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. Tome premier : La volonté de savoir.*, Paris, Gallimard, 1976.
- FRASER Nancy et VALENTA Muriel, « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement », *Hermès, La Revue*, 2001, n° 31, n° 3, pp. 125-156.
- FREYSSINET Jacques, « L'évolution du temps de travail : le déplacement des enjeux économiques », *Droit Social*, novembre 1998, 9/10, pp. 752-759.
- FRIEDMANN Georges, *Le Travail en miettes, spécialisation et loisirs...*, Paris, France, Idées, NRF. Gallimard, 1964, 368 p.
- FRIEDMANN Georges et REYNAUD Jean-Daniel, « Sociologie des techniques de production et du travail », in Georges FRIEDMANN et Pierre NAVILLE (dirs.), *Traité de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, vol.2/1, pp. 441-458.
- FROIDEVAUX Camille, *Ernst Troeltsch: la religion chrétienne et le monde moderne.*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- GARNIER Jean-Pierre et GOLDSCHMIDT Denis, *La comédie urbaine: ou la cité sans classes*, Paris, François Maspero, 1978.
- GARRIGUES Jean et LACOMBRAGE Philippe, *La France au 19e siècle: 1814-1914*, Paris, Armand Colin, 2003.
- GAUDREAU Louis, « Espace, temps et théorie du capital chez Henri Lefebvre et Marx », *Cahiers de recherche sociologique*, 2013, n° 55, pp. 155-176.
- GODARD Francis, *La rénovation urbaine à Paris; structure urbaine et logique de classe.*, Paris, Mouton, 1973.
- GOETSCHEL Pascale et LOYER Emmanuelle, *Histoire culturelle de la France de la belle époque à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2002.
- GOLDMANN Lucien, *Le Dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955.
- GOUËSET Vincent et HOFFMANN Odile, « Communauté. Un concept qui semble poser problème à la géographie française. », in *Penser et faire la géographie sociale*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, pp. 263-275.
- GRAND Isabelle, JUAN Salvador et VIGNET Julien, *La technocratie en France: une nouvelle classe dirigeante?*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.
- GROSSIN William, « Le temps, c'est la vie », *Temporalistes*, 1992, n° 21, pp. 7-11.
- GROSSIN William., *Les temps de la vie quotidienne*, Paris - La Haye, Mouton, 1974.
- GROSSIN William, *Le Travail et le temps*, Paris, Anthropos, 1969.

GUIBET-LAFAYE Caroline, « Anomie, exclusion, désaffiliation : dissolution de la cohésion sociale ou du lien social ?, Anomy, exclusion, disaffiliation: dissolution of social cohesion or dissolution of social link? », *Pensée plurielle*, 1 août 2012, n° 29, pp. 11-35.

GURVITCH Georges, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

GURVITCH Georges, *La Vocation actuelle de la sociologie. Tome 2*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

GURVITCH Georges, *La multiplicité de temps sociaux*, Paris, France, Centre de documentation universitaire, 1958.

HABERMAS Jürgen, *L' espace public: archeologie de la publicite comme dimension constitutive de la societe bourgeoise : avec une preface inedite de l'auteur*, Paris, Payot, 1993.

HABERMAS Jürgen et BUHOT DE LAUNAY Marc, *L'Espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978.

HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective et le temps*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2006.

HARMAN Chris, *Une histoire populaire de l'humanité: de l'âge de pierre au nouveau millénaire*, Montréal, Boréal, 2012.

HARVEY David, *Paris, capitale de la modernité*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012.

HARVEY David, *Le capitalisme contre le droit à la ville: néolibéralisme, urbanisation, résistances*, traduit par Cyril LE ROY, traduit par Nicolas VIEILLESCAZES et traduit par Clémence GARROT, Paris, France, Éd. Amsterdam, 2011.

HARVEY David, *Géographie et capital: vers un matérialisme historico-géographique*, Paris, Syllepse, 2010.

HARVEY David, *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*, Oxford - Cambridge, Blackwell, 1989.

HAZAN Eric, « Les habits neufs de l'ennemi intérieur », *Politis*, 15 mai 2018, n° 1002.

HEIDEGGER Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: monde, finitude, solitude*, traduit par Daniel PANIS, Paris, France, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1992.

HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, Paris, France, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1986.

- HEIDEGGER Martin, *Concepts fondamentaux*, traduit par Petra JAEGER et traduit par Pascal DAVID, Paris, Gallimard, 1985.
- HÉNAFF Marcel, *La ville qui vient*, Paris, L'Herne, 2008.
- HIBOU Béatrice, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, France, La Découverte, 2012.
- HIRSCH Thomas, *Le temps des sociétés: d'Emile Durkheim à Marc Bloch*, Éditions de l'EHESS, 2016.
- HOLDERLIN Friedrich, *Hypérion*, Gallimard, Paris, 1973
- HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor Wiesengrund, *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*, traduit par Éliane KAUFHOLZ-MESSMER, Paris, Gallimard, 1974.
- HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor Wiesengrund, *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974.
- HUBERT Henri, *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, Paris, Imprimerie Nationale, 1905.
- HUSSERL Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.
- IHADDADENE Florence, « De l'instruction militaire à l'éducation populaire, que reste-t-il de l'objection de conscience dans le service civique ? », *Mouvements*, 19 février 2015, n° 81, n° 1, pp. 107-115.
- IHL Olivier, « La civilité électorale : vote et forclusion de la violence en France (Partie 1) », *Cultures & Conflits*, 15 mai 1993, n° 09-10.
- INGLEHART Ronald, *The silent revolution: changing values and political styles among western publics*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1977.
- JACQUOT Lionel, *Travail, gouvernementalité managériale et néolibéralisme*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977.
- JARRIGE François, *Technocritiques: Du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2014.
- JARRIGE François, *Face au monstre mécanique une histoire des résistances à la technique*, Paris, Éd. Imho, 2009.
- JAVEAU Claude, *La société au jour le jour: écrits sur la vie quotidienne*, Bruxelles, Belgique, La lettre volée, 2003.
- JUAN Salvador, « Durkheim, pères de la sociologie des mouvements sociaux », *in Engagements et Sciences Sociales. Histoires, paradigmes et formes d'engagement*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2017.

JUAN Salvador, « Le concept de routine dans la socioanthropologie de la vie quotidienne », *Espace populations sociétés. Space populations societies*, 1 juillet 2015, 2015/1-2.

JUAN Salvador, *L'école française de socioanthropologie*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2015.

JUAN Salvador, « Terrains d'entente. Les aspects méthodologiques du rapprochement de l'anthropologie et de la sociologie », *SociologieS*, 20 février 2013.

JUAN Salvador, *Stratification et mobilité sociales ; aspects dynamiques (II). Cours de licence. Semestre 4.*, Université De Caen Basse-Normandie, 2010.

JUAN Salvador, *Critique de la déraison évolutionniste: animalisation de l'homme et processus de « civilisation »*, Paris, Harmattan, 2006.

JUAN Salvador, *Méthodes de recherche en sciences sociohumaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

JUAN Salvador, *Actionnalisme institutionnaliste*, texte pour habilitation à diriger des recherches, Paris Nanterre, France, 1998.

JUAN Salvador, « Méthodologie de la démarche de recherche en sociologie : didactique du projet de recherche », *Bulletin de Méthodologie Sociologique*, 6 janvier 1995, vol. 47, n° 1, pp. 78-98.

JUAN Salvador, *Sociologie des genres de vie: morphologie culturelle et dynamique des positions sociales*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1991.

KAGAN M. Georges, « DURKHEIM ET MARX », *Revue d'histoire économique et sociale*, 1938, vol. 24, n° 3, pp. 233-244.

KALINOWSKI Isabelle, « Le capitalisme & son « éthique » : une lecture de Max Weber », *revue Agone. Histoire, Politique & Sociologie*, 1 mai 2005, n° 33, pp. 253-264.

LALLEMENT Michel, « Une antinomie durkheimienne... et au-delà », *Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines*, 2 juin 2008, n° 8.

LALLEMENT Michel, *Temps, travail et modes de vie*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

LARIAGON Renaud, *Dimensóin territorial de las experiencias estudiantiles : entre dominación, conflicto y emancipación en la Universidad Tecnológica de la Costa Grande de Guerrero (Petalán, GRO, México) y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (DMX, México)*, thesis, Normandie, 2018.

L'ASSEMBLÉE AUTONOME, « La grève des électeurs et des électrices. ».

LAZARUS Sylvain, *Anthropologie du nom*, Seuil, 1996.

- LE BON Gustave, *Psychologie des foules*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, coll. « classiques des sciences sociales », 2001.
- LE COADIC Ronan, « L'autonomie, illusion ou projet de société ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2 novembre 2006, n° 121, n° 2, pp. 317-340.
- LE FIGARO, « MAM: «Je veux mettre fin à la propagande terroriste» », *Le Figaro*, 01/02/2008 p.
- LE GLAY Marcel, « La Gaule romanisée », in Georges DUBY et Armand WALLON (dirs.), *Histoire d la France rurale*, Paris, Seuil, 1975, vol.4/1, pp. 203-318.
- LE GOFF Jacques, *Pour un autre Moyen Age: temps, travail et culture en Occident, 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977.
- LE GOFF Jacques, « Travail, techniques et artisans dans les systèmes de valeur du haut moyen âge: 5e - 10e siècle », *Artigianato e tecnica nella società dell'alto Medioevo occidentale*, 1971.
- LE GOFF Jacques, « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1960, vol. 15, n° 3, pp. 417-433.
- LE MAZIER Julie, *Pas de mouvement sans AG: les conditions d'appropriation de l'assemblée générale dans les mobilisations étudiantes en France (2006-2010): contribution à l'étude des répertoires contestataires*, thesis, Paris 1, 2015.
- LE PLAY Frédéric, *La réforme sociale en France: déduite de l'observation comparée des peuples européens*, Paris, Plon, 1864.
- LE ROULLEY Simon, « D'une reconstruction à l'autre », in CHRONIQUES DU DÉSERT, *Le Désert Urbain*, Caen, Éditions Grevis, 2019, pp. 43-69.
- LE ROULLEY Simon, « Technocratisation de la recherche et condition doctorale », in *Capitalisme ou Technocratie*, Paris, L'Harmattan, 2019, pp. 17-44.
- LE ROULLEY Simon, « La saturation du temps social . Éléments de réflexion sur les conditions de possibilité d'un droit au temps comme modalité d'un droit à la ville », *Variations. Revue internationale de théorie critique*, 25 avril 2017, n° 20.
- LE ROULLEY Simon, « Temps saturé et critique de la vie quotidienne », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 2015, vol. 10, n° 2, pp. 23-56.
- LE ROULLEY Simon et LONG Julien, « Terrorisme, violences politiques et maintien de l'ordre. L'ultra-gauche comme cible de la terreur instituée. », *Journal des Anthropologues*, 2018, n° 154-155, pp. 137-160.
- LE ROULLEY Simon et UHEL Mathieu, *Capitalisme ou Technocratie?: sociologie des transformations sociales et politiques contemporaines*, 2019.

- LEDUC Jean, *Les historiens et le temps: conceptions, problématiques, écritures*, Paris, Seuil, 1999.
- LEFEBVRE Henri, *La Somme et le reste*, Paris, Economica : Anthropos, 2009.
- LEFEBVRE Henri, *La Somme et le reste*, Paris, Economica : Anthropos, 2009.
- LEFEBVRE Henri, *Le droit à la ville*, Paris, Economica : Anthropos, coll. « Anthropologie », 2009.
- LEFEBVRE Henri, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000.
- LEFEBVRE Henri, *Éléments de rythmanalyse: introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Éditions Syllepse, 1992.
- LEFEBVRE Henri, *Éléments de Rythmanalyse*, Paris, Syllepse, 1991.
- LEFEBVRE Henri, *Le retour de la dialectique*, Paris, Messidor - Éditions sociales, 1986.
- LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne: de la modernité au modernisme*, Paris, L'Arche, 1981, vol.3/3.
- LEFEBVRE Henri, *Une pensée devenue monde: faut-il abandonner Marx?*, Paris, Fayard, 1980.
- LEFEBVRE Henri, *De l'Etat. 1, L'Etat dans le monde moderne*, Paris, Union générale d'éditions, 1976.
- LEFEBVRE Henri, *Le temps des méprises*, Paris, Stock, 1975.
- LEFEBVRE Henri, *La pensée marxiste et la ville.*, Tournai, Casterman, 1972.
- LEFEBVRE Henri, *Le manifeste différentialiste*, Paris, Gallimard, 1970.
- LEFEBVRE Henri, *Du rural à l'urbain*, Paris, Éditions Anthropos, 1970.
- LEFEBVRE Henri, *La révolution urbaine.*, Paris, Gallimard, 1970.
- LEFEBVRE Henri, *Sociologie de Marx*, Seconde édition., Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- LEFEBVRE Henri, « Humanisme et urbanisme: quelques propositions », *Architecture, forme, fonction*, 1968, n° 14, pp. 22-26.
- LEFEBVRE Henri, *L'Irruption de Nanterre au sommet*, Paris, Éditions Anthropos, 1968.
- LEFEBVRE Henri, *Le marxisme*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1965, 128 p.
- LEFEBVRE Henri, *La vallée de Campan: étude de sociologie rurale*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

- LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne : fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche, 1961, vol.3/2.
- LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne : introduction*, Paris, l'Arche, 1958, vol.3/1.
- LEFEBVRE Henri, « Perspectives de la Sociologie Rurale », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1953, vol. 14, pp. 122-140.
- LEFEBVRE Henri et RÉGULIER Catherine, « Le projet rythmanalytique », *Communications*, 1985, vol. 41, n° 1, pp. 191-199.
- LÉGER Danièle et HERVIEU Bertrand, *Le retour à la nature: « au fond de la forêt ... l'État »*, Paris, Seuil, 1979.
- LEMARCHAND Guy, « Troubles, violences populaires et atmosphère politique dans les campagnes de Haute-Normandie pendant le Consulat et l'Empire », *Cahier des Annales de Normandie*, 2000, vol. 30, n° 1, pp. 217-230.
- LÉVY-LEBLOND Jean-Marc, « Mais ta physique? », in Hilary ROSE et Steven ROSE (dirs.), *L'idéologie de/dans la science*, Paris, Seuil, 1977, pp. 112-165.
- LIANOS Michalis, « Deleuze, Foucault et le nouveau contrôle », *Mana*, n°12-13, 2003, pp. 17-38.
- LIANOS Michalis & Mary DOUGLAS, « Danger et régression du contrôle social : des valeurs aux processus », *Déviance et Société*, vol. 25, 2001, pp. 147-164.
- LORDON Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza*, Paris, France, La Fabrique, 2010.
- LOTTA CONTINUA, « A propos du programme « Prenons la ville » », brochure, Italie, 1971.
- LOURAU René, *La clé des champs: une introduction à l'analyse institutionnelle*, Paris, Anthropos, 1997.
- LOURAU René, « Chercheur surimpliqué », *L'Homme et la société*, 1995, Les passions de la recherche, n° 115, pp. 39-46.
- LOURAU René, *Actes manqués de la recherche*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- LOURAU René, « Analyse institutionnelle et question politique », *L'Homme et la société*, 1973, vol. 29, n° 1, pp. 21-34.
- LOURAU René, « Analyse institutionnelle et question politique », *L'Homme et la société*, 1973, Analyse institutionnelle et socianalyse, n° 29-30, pp. 21-34.
- LOURAU René, *L'analyse institutionnelle*, Paris, France, Éditions de Minuit, impr. 1970, 1970.

MANUEL Frank E., « Les ouvriers et les machines en France dans la première moitié du XIXe siècle », in Cédric BIAGINI et Guillaume CARNINO (dirs.), *Les luddites en France: résistances à l'industrialisation et à l'informatisation*, Montreuil, L'Échappée, 2010.

MARTIN Jean-Yves, « Une géographie critique de l'espace du quotidien. L'actualité mondialisée de la pensée spatiale d'Henri Lefebvre », *Articulo - Journal of Urban Research*, 1 décembre 2006, n° 2.

MARTINEAU Jonathan, *L'ère du temps: modernité capitaliste et aliénation capitaliste*, Québec, Lux Éditeur, 2017.

MARX Karl, *Le Capital: critique de l'économie politique*, traduit par Joseph ROY, traduit par Erna COGNIOT, traduit par Catherine COHEN-SOLAL et traduit par Gilbert BADIA, Paris, France, Éditions Sociales, 1976, vol.3/, 871 p.

MARX Karl, *Manuscrits de 1844 (économie politique et philosophie)*, Paris, Éditions Sociales, 1972.

MARX Karl, *La Guerre civile en France: 1871*, Paris, Éditions Sociales, 1972.

MARX Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1957.

MARX Karl, « Lettre à Friedrich Engels, 18 Janvier 1863. ».

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Les luttes de classes en France (1848-1850) Suivi de Les journées de juin 1848*, Paris, Éditions sociales, 1946.

MATHIEU Lilian, *L'espace des mouvements sociaux*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du croquant, 2012.

MAUSS Marcel, *Œuvres.*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.

MAUVAISE TROUPE, *Contrées: histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No TAV dans le Val Susa*, Paris, L'Éclat, 2016.

MAUVAISE TROUPE, « CPE, le temps des bandes. Rennes 2006 », in *Constellations: trajectoires révolutionnaires du jeune XXIe siècle*, n.c, L'éclat, 2014, pp. 258-282.

MAUVAISE TROUPE, « Matériaux pour habiter », in *Constellations: trajectoires révolutionnaires du jeune XXIe siècle*, n.c, L'éclat, 2014, pp. 463-478.

MCADAM Doug, MCCARTHY John D et ZALD Mayer N, *Comparative perspectives on social movements: political opportunities, mobilizing structures*,

- and cultural framings*, Cambridge, England; New York, Cambridge University Press, 1996.
- MÉDA Dominique, *Le travail: une valeur en voie de disparition*, Paris, France, Aubier, 1995.
- MERTON Robert K., « Social Structure and Anomie », *American Sociological Review*, 1938, vol. 3, n° 5, pp. 672-682.
- MILISAVLJEVIĆ Vladimir, « Une violence qui se présuppose : la question de la violence de Benjamin à Deleuze et Guattari », *Actuel Marx*, 11 septembre 2012, n° 52, n° 2, pp. 78-91.
- MOATI Philippe & Laurent POUQUET, « L'ouverture des commerces le dimanche », *Cahier de recherche n°246*, Rapport du CREDOC, Novembre 2008.
- MONFERRAND Frédéric, *Marx: Ontologie sociale et critique du capitalisme.*, Thèse de doctorat en philosophie, Paris Ouest, Nanterre - La Défense, 2016.
- MOREAU DE BELLAING Louis, *L'autoritarisme du savoir*, Caen, Centre de Recherche en Travail Social, 1987.
- MORGANA Laurence, « Un précurseur du New Public Management : Henri Fayol (1841-1925) », 1 décembre 2012, Volume 1/2, n° 2, pp. 4-21.
- MORIN Edgar, *Pour sortir du XXe siècle.*, Paris, Seuil, 1984.
- MORIN Edgar, *L'esprit du temps: essai sur la culture de masse*, Paris, France, Grasset, 1962.
- MOUVEMENTS.INFO, « Précarité et monde du travail associatif ».
- MUMFORD Lewis, *Technique et civilisation.*, Paris, Seuil, 1950.
- NAVILLE Pierre, *Vers l'automatisme social?: problèmes du travail et de l'automation*, Paris, France, Gallimard, 1963.
- NEGT Oskar, *L'espace public oppositionnel*, Paris, Payot, 2007.
- NICOLAS-LE STRAT Pascal, *Le travail du commun*, Saint-Germain sur Ille, les éditions du commun, 2016.
- NOIRIEL Gérard, *Les ouvriers dans la société française: XIXe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1986.
- PEREIRA Irène, *Le pragmatisme critique: Action collective et rapports sociaux*, Paris, France, l'Harmattan, 2016.
- PERELMAN Marc, *Le Corbusier: urbs ex machina: le courant froid de l'architecture*, Montreuil, Éditions de la Passion, 1986.
- PESSIN Alain, « Anarchie et Anomie », *Réfractations*, Hiver 1997, n° 1.

PESSIS Céline, *Une autre histoire des « Trente Glorieuses »: modernisation, contestations et pollutions dans la France d'après-guerre*, Paris, La Découverte, 2013.

POSTONE Moïse, *Temps, travail et domination sociale: une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, traduit par Olivier GALTIER et traduit par Luc MERCIER, Paris, Mille et une nuits, 2009.

POUTOT Clément (dir.), *Le Collège de sociologie*, Paris, L'Harmattan, 2013.

PRONOVOST Gilles (dir.), *Sociologie du temps*, Bruxelles / Paris, De Boeck Université, 1996.

PRUVOST Geneviève, « Critique en acte de la vie quotidienne à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes (2013-2014) », *Politix*, 12 juin 2017, n° 117, n° 1, pp. 35-62.

PRUVOST Geneviève, « Modes de vie alternatifs et engagement », in *En quête d'alternatives*, Paris, La Découverte, 2017, pp. 218-224.

PRUVOST Geneviève, « Faire village autrement. Des communautés introuvables aux réseaux d'habitats légers », *Socioanthropologie*, 1 décembre 2015, n° 32, pp. 21-39.

RADKOWSKI Georges Hubert de, *Les jeux du désir: de la technique à l'économie*, Paris, Presses universitaires de France, 1980.

RAFANELLI I ORRA Josep, *Fragmenter le monde: contribution à la commune en cours*, Paris, Divergences, 2018.

RANCIÈRE Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

RANCIÈRE Jacques et FAURE Alain, *La parole ouvrière: 1830-1851*, Paris, La Fabrique, 2007.

RAYMOND Henri, « Hommes et dieux à Palinuro (observations sur une société de loisirs) », *Esprit*, 1959, n° 6, pp. 1030-1040.

RICHEZ Jean-Claude et STRAUSS Léon, « Un temps nouveau pour les ouvrier : les congés payés (1930-1960) », in Alain CORBIN (dir.), *L'avènement des loisirs. 1850-1960*, Paris, Flammarion, 2001, pp. 376-412.

RIGOUSTE Mathieu, *Les marchands de peur la bande à Bauer et l'idéologie sécuritaire*, Paris, Libertalia, 2011.

RIOUX Jean-Pierre et SIRINELLI Jean-François, *Histoire culturelle de la France 4, Le temps des masses : le vingtième siècle*, Paris, Seuil, 2005.

ROSA Hartmut, *Aliénation et accélération: vers une théorie critique de la modernité tardive*, traduit par Thomas CHAUMONT, Paris, La Découverte, 2012.

ROSA Hartmut, *Accélération: une critique sociale du temps*, traduit par Didier RENAULT, Paris, La Découverte.

ROSE Hilary et ROSE Steven, « L'enrôlement de la science », in Hilary ROSE et Steven ROSE (dirs.), *L'idéologie de/dans la science*, Paris, Seuil, 1977, pp. 37-63.

ROSOUX Benjamin, « Un spectre hante l'Europe », *Mediapart*, 08/06/2009 p.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2002.

RYSMOULE Lionel, « Caen : 250 exilés occupent le Marais », *Lundi.am*, 4 juin 2019.

SAHLINS Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976.

SANGLA Sylvain, *Politique et espace chez Henri Lefebvre*, Thèse doctorat, Université de Paris VIII, France, 2010.

SAVOIE Philippe, « Aux origines de la professionnalisation ? La genèse du corps enseignant secondaire français », *Education et sociétés*, 2 juin 2009, vol. 23, n° 1, pp. 13-26.

SCOTT James C, *Zomia ou L'art de ne pas être gouverné*, Paris, Seuil, 2013.

SENNETT Richard, *La Ville à vue d'œil*, Paris, Plon, 1992.

SIBERTIN-BLANC Guillaume, « Cartographie et territoires », *L'Espace géographique*, 13 septembre 2010, vol. 39, n° 3, pp. 225-238.

SIBERTIN-BLANC Guillaume, « État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la « machine de guerre » de Gilles Deleuze et Félix Guattari », *Astérior. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, 9 septembre 2005, n° 3.

SIMMEL Georg, *Le Conflit*, Paris, Circé, 2008.

SIMONDON Gilbert, *L'individu et sa genèse physico-biologique: l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.

SIRE-MARIN Évelyne, « L'état d'urgence, rupture de l'État de droit ou continuité des procédures d'exception ? », *Mouvements*, 2006, no 44, n° 2, pp. 78-82.

SIROT Stéphane, *La grève en France (XIXe-XXe siècles): une histoire sociale*, Paris, O. Jacob, 2002.

SMITH Neil, « Contours of a Spatialized Politics: Homeless Vehicles and the Production of Geographical Scale », *Social Text*, 1992, n° 33, pp. 55-81.

SOMMIER Isabelle, *2. Réflexions autour de la « menace » ultra-gauche en France*, La Découverte, 2010.

SOREL Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, France loisirs, 1990.

- STELLA Alessandro, *Années de Rêves et de plomb. Des grèves à la lutte armée en Italie (1968-1980)*, Agone, Paris, 2016.
- STEINER Philippe, *L'école Durkheimienne et l'économie: sociologie, religion et connaissance*, Genève, Droz librairie, 2005.
- SUE Roger, *Temps et ordre social: sociologie des temps sociaux*, Paris, Presses universitaires de France.
- TARÌ Marcello, *Il n'y a pas de révolution malheureuse. Le communisme de la destitution*, Paris, Divergences, 2019.
- TARÌ Marcello, *Autonomie!: Italie, les années 1970*, Paris, La fabrique, 2011.
- THEISSEN Gerd, *La religion des premiers chrétiens: une théorie du christianisme primitif*, traduit par Joseph HOFFMANN, Paris & Genève, Éditions du Cerf & Labor et Fides, 2002.
- THOMPSON Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Gallimard : Seuil, 1988.
- THOMPSON Edward P., « Temps, travail, capitalisme industriel », *Libre*, 1979, n° 79-5, pp. 3-64.
- TILLY Charles, « The City and the Grassroots. A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements. By Manuel Castells », *Journal of Social History*, 1 décembre 1985, vol. 19, n° 2, pp. 373-374.
- TILLY Charles, *From mobilization to revolution*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1978.
- TIQQUN, *Contributions à la guerre en cours*, Paris, Fabrique, 2009.
- TIQQUN, *Tout a failli, vive le communisme!*, Paris, La Fabrique, 2009.
- TIQQUN, « Ceci n'est pas un programme », in *Tiqqun 2 : organe de liaison au sein du Parti Imaginaire : zone d'opacité offensive.*, Paris, Belles Lettres, 2001, pp. 236-271.
- TIQQUN, *Théorie du Bloom*, Paris, La Fabrique, 2000.
- TÖNNIES Ferdinand, *Communauté et société: catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Presses universitaire de France, 2010.
- TOUBA Keltoum, *Le travail dans les cultures monothéistes: judaïsme, christianisme, islam de l'Antiquité au XVIIIe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- TOURAINÉ Alain, *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.
- TOURAINÉ Alain., *La société post-industrielle*, Paris, Denoël-Gonthier, 1969.
- TOURAINÉ Alain, *La conscience ouvrière*, Seuil, 1966.

TOURAINÉ Alain et MOTTEZ Bernard, « Classe ouvrière et société globale », in Georges FRIEDMANN et Pierre NAVILLE (dirs.), *Traité de sociologie du travail*, Paris, Armand Colin, 1964, vol.2/2, pp. 235-281.

TOURNAY Virginie, *Sociologie des institutions*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

TROELTSCH Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Neudruck der Ausgabe 1922.*, Aalen, Scientia Verl, 1961.

URE Andrew, *The philosophy of manufactures, or, An exposition of the scientific, moral, and commercial economy of the factory system of Great Britain*, London, C. Knight, 1835.

VESCHAMBRE Vincent, *Traces et mémoires urbaines: Enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017.

VIGNET Julien, *L'ambivalence des associations. Du capitalisme associatif à l'espace public oppositionnel*, Thèse de doctorat, Université de Caen Basse-Normandie, Caen, 2014.

VILLANI Tiziana, « Michel Foucault et le territoire: gouvernement et biopolitique », in *Le Territoire des philosophes*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 161-176.

VINCENT Jean-Marie, « Le capitalisme selon Weber », *L'Homme et la société*, 1967, vol. 4, n° 1, pp. 61-77.

WAGNER Anne Catherine, « II. Transformations économiques et recompositions sociales », *Repères*, 2007, pp. 23-40.

WALLERSTEIN Immanuel, « Sciences sociales et société contemporaine: l'éclipse des garanties de la neutralité », *Agone*, 1998, Neutralité & engagement du savoir, n° 18-19, pp. 63-85.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme: suivi d'autres essais*, Paris, Gallimard, 2004.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003.

WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 2002.

WEBER Max, *La Ville*, Paris, Aubier, coll. « champ urbain », 1992.

WEBER Max, *Économie et société*, traduit par Éric de Directeur de la publication DAMPIERRE, Paris, France, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines, ISSN 0484-0925 », 1971, 650 p.

WEBER Max, *Economie et société dans l'antiquité: précédé de Les causes sociales du déclin de la civilisation antique*, traduit par Catherine COLLIOT-THÉLÈNE et traduit par François LAROCHE, Paris, La Découverte, 2001.

WEIL Simone, « Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale », in *Oeuvres*, Paris, le Grand livre du mois, 1999, pp. 273-348.

WEIL Simone, *Oeuvres*, Paris, le Grand livre du mois, 1999.

WIEVIORKA Michel, *La différence*, Paris, Balland, 2001.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005.

WORONOFF Denis, *Histoire de l'industrie en France du XVIe siècle à nos jours*, Paris, Seuil, 1998.

YOUNG Arthur, *Voyages en France*, traduit par Henri SÉE, Paris, Armand Colin, 1931, vol.1/3.

ZOLA Emile, *La bête humaine*, <http://beq.ebooksgratuits.com/vents/zola-17.pdf>, consulté le 20 juin 2015.

« Plusieurs trous dans la vitrine de la Maison de la Grève(MG) de Rennes ».

« Le groupe de Tarnac, des « intellos » de l'ultra-gauche », *La Croix*, 16/03/2018 p.

Marche pour les sciences | March For Science - France, <http://www.marchepourlessciences.fr/>, consulté le 6 juillet 2018.

Table des Matières

Sommaire	3
Remerciements	5
Introduction	11
Première partie : Cadrage Théorique et méthodologique	29
Chapitre 1 : Durkheim et Marx au fondement d'une sociologie de l'aliénation et de l'institution	33
1.1 L'engagement sociologique	34
1.2 Du temps comme institution chez Durkheim et ses continuateurs	43
1.3 Dialectique matérialiste et institutionnalisme.....	51
Chapitre 2 : Une sociologie de la destitution	61
2.1 La dialectique institué/instituant et le temps	62
2.2 Limites de l'instituant : impasses de la sociologie des mouvements sociaux et socioanthropologie des formes de vies destituant	69
2.3 Destitution et anomie.....	76
Chapitre 3 : Pour une sociologie critique radicale et impliquée	85
3.1 Science, société et neutralité.....	87
3.2 L'implication du sociologue.....	92
3.3 Le sociologue e(s)t le(s) terroriste(s).....	98
Synthèse de la première partie.	107
Deuxième partie : Approche socio-historique du phénomène	109
Chapitre 4 : Du cyclique au discipliné	113
4.1 Du néolithique au Moyen-âge : transformations socio-spatiales du rapport à l'activité.....	114
4.2 Le Moyen-Âge et le travail : la reformulation chrétienne du temps social	125
4.3 De la Réforme au capitalisme industriel : quand les cloches sonnent la fin de l'emprise temporelle de l'Eglise	135
Chapitre 5 : Du discipliné à l'unidimensionnel	145
5.1 De l'espace disciplinaire au temps discipliné.....	147
5.2 L'aliénation en régime capitaliste : la soumission temporelle au salariat.....	155
5.3 Vie quotidienne, urbanisation et consommation	159
Chapitre 6 : De l'unidimensionnel au saturé.....	167
6.1 Organisation scientifique du travail et aliénations nouvelles	168

6.2 La contre-révolution du temps-libre	176
6.3 Vers la saturation	186
Synthèse de la seconde partie	197
Troisième partie : Lutter dans et contre le temps social institué.....	199
Chapitre 7 : Enquêter en terrain critique de l'enquête. Éléments de terrain.	203
7.1 Des enquêtés « trop communistes pour les anarchistes, trop anarchistes pour les communistes »	204
7.2 Ne pas se laisser enfermer dans les cases	212
7.3 Au cœur de la Métropole, au croisement des classes.....	218
Chapitre 8 : La communauté contre l'État. Socioanthropologie de la communauté et de ses contretemps.	229
8.1 Le moment de la mise à distance de l'institué : l'individuation et la communauté contre une vision évolutionniste du politique.....	230
8.2 Le moment de la conflictualité sociale : éthique de la guerre, assemblées et rythmes	240
8.3 Le moment de la conflictualité sociale : temps et répression	247
Chapitre 9 : Représentations de l'espace et du temps de la conflictualité .	255
9.1 Distance et proximité du mouvement social : composition et imposition.....	257
9.2 Se donner le temps : une définition extensive de la grève.....	265
9.3 S'inscrire dans la permanence par l'espace : occuper le terrain et habiter le monde	271
Synthèse de la troisième partie	281
Quatrième partie : Destituer le temps social	283
Chapitre 10 : La destitution de l'imaginaire social ou la révolution au quotidien.....	287
10.1 La répression fait partie de la vie mais la vie ne se réprime pas	289
10.2 Produire des imaginaires (au-delà) de la conflictualité.....	296
10.3 Agir en pragmatique, prévoir en stratège.....	305
Chapitre 11 : De la contestation aliénée au quotidien émancipé. Des formes de vie à contretemps.....	313
11.1 Truander le réel : détournement (légal) des dispositifs associatifs	314
11.2 La porosité rural-urbain pour sortir le travail du salariat.....	320

11.3 Maillage territorial, maillage amical : faire tomber les échelles et les identités	326
Chapitre 12 : Droit à la ville et Droit au temps. Peut-on échapper à l'institution ?	333
12.1 Droit à la Ville	334
12.2 Droit au temps ?	340
12.3 Destitution vs Institution : limites de la destitution ?	346
Synthèse de la quatrième partie	353
Conclusion : La Production du Temps	357
Bibliographie	373
Table des Matières	397

Institution et destitution du temps social. Socioanthropologie du temps institué et des contre(-)temps révolutionnaires

Cette thèse porte sur la question du temps social comme enjeu stratégique pour les communautés révolutionnaires métropolitaines en France à partir de l'étude de trois d'entre elles localisées à Caen, Rennes et Nantes. Ce travail s'attache à montrer les processus historiques d'institution du temps social et les tentatives visant sa destitution. Il s'engage par un retour épistémologique et méthodologique sur la constitution de la sociologie à partir d'une discussion entre Durkheim et Marx. Nous défendons l'hypothèse selon laquelle la discipline se constitue davantage comme une science de l'ordre visant la stabilisation des institutions, puis avec d'autres auteurs nous essayons de dégager les voies d'une sociologie de la destitution qui assume une politique d'intervention. Partant, nous nous employons dans un premier temps (partie 2) à mener une sociologie critique classique basée sur une approche sociohistorique de la domination, en l'espèce une histoire de l'institution du temps social à partir d'une étude du travail, de la vie quotidienne, des rapports de pouvoir. Dans les parties 3 et 4 nous proposons une socioanthropologie de formes-de-vies communistes œuvrant à la fois dans la lutte contre le temps social institué (contretemps révolutionnaires, dimension négative) et affirmant un rapport au temps partant des usages (contre-temps révolutionnaires, dimension positive). L'objectif de cette thèse est de montrer la façon dont un horizon post-capitaliste s'expérimente ici et maintenant, la façon dont il prend en charge ou non la question de la domination du temps social institué, la façon, aussi, dont il est réprimé.

Mots clés : temps ; institution ; destitution ; communauté ; formes-de-vie ; révolution ; vie quotidienne ; autonomie

Institution and destitution of social time. Socioanthropology of the instituted social time and of revolutionary counter(-)times.

This thesis deals with the question of social time as a strategic issue for the metropolitan revolutionary communities in France from the study of three of them located in Caen, Rennes and Nantes. This work seeks to show the historical processes of the institution of social time and attempts to destitute it. It begins by an epistemological and methodological return on the constitution of sociology through a discussion between Durkheim and Marx. We defend the hypothesis according to which the discipline is constituted more like a science of the established order aiming at the stabilization of the institutions. Then, with other authors, we try to clear the ways of a sociology of the destitution which undertakes a politics of intervention. Therefore, we begin at first (part 2) to investigate in a classical critical sociology's way based on a sociohistorical approach of domination – in this case a history of the institution of social time through a study of work, of everyday life and power relations. In parts 3 and 4 we propose a socioanthropology of communist forms-of-life leading at the same time a fight against the instituted social time (revolutionary countertimes, negative dimension) and affirming a relation to the time starting from the activities (revolutionary counter-time, positive dimension). The aim of this thesis is to show how a post-capitalist horizon experiences itself here and now, the way in which it takes over or not the question of the domination of the instituted social time, the way, also, which it is repressed.

Keywords : time ; institution ; destitution ; community ; forms-of-life ; revolution ; daily-life ; autonomy