

SUBJECTIVITES DU LIEU, MOBILISATIONS COLLECTIVES ET DEVELOPPEMENT DURABLE L'exemple d'une friche culturelle à Toulouse

<u>INTRODUCTION GENERALE</u>	4
<u>I – L'AMBITION D'UN DEVELOPPEMENT DURABLE</u>	6
<u>I – A – POUR UN DEVELOPPEMENT «DANS LA DURÉE»</u>	7
I – A – 1 – LE «DEVELOPPEMENT DURABLE», UNE NOTION OMNIPRESENTE	8
I – A – 1 – a) <i>Définitions et rappel historique</i>	9
I – A – 1 – b) <i>Le développement durable au cœur des négociations</i>	10
I – A – 1 – c) <i>Un « alter – développement durable »</i>	11
I – A – 2 – REPENSER LE RAPPORT ENTRE L'HOMME ET LE TERRITOIRE.....	12
I – A – 2 – a) <i>Le territoire comme espace approprié</i>	12
I – A – 2 – b) <i>L'aménagement du territoire</i>	13
I – A – 3 – LES ENJEUX DE LA DÉMARCHE MOBILISATION ET PARTICIPATION	15
<u>I – B – LA MOBILISATION COLLECTIVE COMME OBJET DE RECHERCHE</u>	16
I – B – 1 – DÉFINITIONS	17
I – B – 1 – a) <i>Mobilisation</i>	17
I – B – 1 – b) <i>Participation</i>	18
I – B – 2 – COMBINATOIRE	18
I – B – 3 – LES CONDITIONS DE MOBILISATION COLLECTIVE.....	19
I – B – 3 – a) <i>L'attachement au territoire</i>	20
I – B – 3 – b) <i>L'inventivité au quotidien</i>	20
I – B – 3 – c) <i>La communauté émotionnelle</i>	20
I – B – 3 – d) <i>L'expérience de l'acteur</i>	21
<u>II – LA POLITIQUE “EN PANNE”</u>	21
<u>II – A – LA MÉCANIQUE POLITIQUE CLASSIQUE</u>	22
II – A – 1 – POLITIQUE CLASSIQUE «EN QUELQUES MOTS»	23
II – A – 1 – a) <i>L'Etat</i>	23
II – A – 1 – b) <i>L'institution</i>	24
II – A – 1 – c) <i>Le système politique</i>	25
II – A – 2 – L'ÂGE D'OR DU «PROGRAMME INSTITUTIONNEL»	25
II – A – 2 – a) <i>Le «Programme institutionnel»</i>	25
II – A – 2 – b) <i>Le projet collectif</i>	28
II – A – 2 – c) <i>Institutionnalisation</i>	29
<u>II – B – LA «FAILLITE» INSTITUTIONNELLE</u>	30
II – B – 1 – CHRONIQUE D'UNE MORT ANNONCÉE.....	30
II – B – 2 – DE LA «SOCIÉTÉ» À «L'HISTORICITÉ»	30
II – B – 3 – «L'ÈRE DU VIDE».....	33
<u>II – C – POUR UN NOUVEAU MODÈLE POLITIQUE</u>	35
II – C – 1 – POUR DE NOUVELLES RÉGULATIONS LES NOUVEAUX MYTHES FONDATEURS	35
II – C – 2 – LE RETOUR DU PROJET.....	36
<u>III – L'INDIVIDU EN MAL DE REPERES</u>	38

III – A – UNE SOCIÉTÉ «SANS FILET»	38
III – A – 1 – LE DÉSERTEUR DE LA «CHOSE PUBLIQUE»	38
<i>III – A – 1 – a) Du «rôle» à «l'expérience»</i>	38
<i>III – A – 1 – b) La société («du risque») contre l'Etat</i>	41
<i>III – A – 1 – c) Le nouveau «capitalisme cognitif» signe la fin du «capitalisme industriel»</i>	42
<i>III – A – 1 – d) Le «narcissisme collectif»</i>	43
III – A – 2 – PRÉCARITÉ IDENTITAIRE	44
<i>III – A – 2 – a) Polythéismes</i>	44
<i>III – A – 2 – b) Multiculturalismes</i>	45
<i>III – A – 2 – c) L'identité en question</i>	47
III - B - L'INDIVIDU «TACTIQUE» EL'INVENTION ET LA CRÉATIVITÉ COMME MATRICES D'UNE «RÉSISTANCE ORDINAIRE»	47
III – B – 1 - LA DIMENSION CRÉATIVE DE L'ACTION HUMAINE	48
<i>III – B – 1 – a) L'agir créatif marginalisé</i>	48
<i>III – B – 1 – b) Retour de la créativité, «retour du réprimé»</i>	49
<i>III – B – 1 – c) L'individu créatif dans un «flou artistique»</i>	50
III – B – 2 - LE «CITOYEN - RÉSISTANT» OU LE «BRACONNAGE SOLIDAIRE»	52
<i>III – B – 2 – a) La «culture» contre les cultures</i>	52
<i>III – B – 2 – b) Stratégies du «plus», stratégies du «moins»</i>	53
<i>III – B – 2 – c) L'art et l'acte de détournement</i>	55
III – C – POUR UN AUTRE SUJET	59
III – C – 1 – LE SUJET ET LA RAISON	59
<i>III – C – 1 – a) Résilience et résistance</i>	60
<i>III – C – 1 – b) Distance critique et réflexivité</i>	61
III – C – 2 – L'AUTRE SUJET	61
IV – LE TEMPS EN QUESTION	62
IV – A - LA SOCIÉTÉ DU CHRONOMÈTRE	62
IV – A – 1 – LE TEMPS POLYSÉMIQUE	63
IV – A – 2 – SYNCHRONIE / DIACHRONIE UN CHRONOS SCHIZOPHRÈNE	64
IV – B – LE «BLACEBO COMMUNAUTAIRE» COMME ANTIDOTE À LA «EUTE DU TEMPS»	64
IV – B – 1 – RENOUVEAU DU MYTHE COMMUNAUTAIRE	64
<i>IV – B – 1 – a) La notion de «communauté»</i>	64
<i>IV – B – 1 – b) «Communauté», «Société» et «Communauté émotionnelle»</i>	66
IV – B – 2 – LA COMMUNAUTÉ ILLUSOIRE	67
<i>IV – B – 1 – c) De la «communauté émotionnelle» à la «communauté de destin»</i>	67
<i>IV – B – 1 – d) Le refuge de l'effervescence</i>	68
IV – C - VERS UNE NOUVELLE CHRONOLOGIE	71
V – LE TERRITOIRE, REPERE ET REPAIRE	73
V – A – LA «SUBJECTIVITÉ DU LIEU» COMME MOTEUR DE LA MOBILISATION	73
V – A – 1 ESPACE GÉOGRAPHIQUE, ESPACE SOCIAL, ESPACE DU SUJET	74
<i>V – A – 1 – a) L'espace géographique, universel et désincarné</i>	74
<i>V – A – 1 – b) Espace social, lieu de vie</i>	74
<i>V – A – 1 – c) L'espace du sujet, imaginaire et vécu</i>	74
V – A – 2 - LES DIMENSIONS DE L'HABITER	75
<i>V – A – 2 – a) le «lieu anthropologique» ou la notion de reconnaissance</i>	75

<u>V – A – 2 – b) «L'espace vécu ou l'idée de «perspective»</u>	77
<u>V – A – 2 – c) L'espace comme lieu «l'attraction pour se sentir «comme à la maison»</u>	79
<u>V – A – 2 – d) le lieu «propre ou la notion de «stabilité»</u>	81
<u>VI – LES NOUVEAUX TERRITOIRES DE L'ART LE CAS DU COLLECTIF TOULOUSAIN MIX'ART MYRIS</u>	83
<u>VI – A - L'HABITER DU LIEU</u>	85
<u>VI – A – 1 – L'ATTACHEMENT AU LIEU</u>	85
<u>VI – A – 1 – a) Une «part de rêve et d'utopie»</u>	85
<u>VI – A – 1 – b) “Faire vivre le lieu”</u>	86
<u>VI – A – 2 – LA DIMENSION D'APPROPRIATION</u>	86
<u>VI – A – 2 – a) L'investissement du lieu «redéfinition»</u>	86
<u>VI – A – 2 – b) L'idée de «propriété»</u>	87
<u>VI – A – 2 – c) Les rapports avec l'environnement</u>	88
<u>VI – B – L'ÊTRE ENSEMBLE</u>	89
<u>VI – B – 1 – UNE «EXPÉRIENCE COLLECTIVE»</u>	89
<u>VI – B – 1 – a) Dimension festive</u>	89
<u>VI – B – 1 – b) Partage : le fonctionnement en “autogestion”</u>	90
<u>VI – B – 2 – LA MOBILISATION AUTOUR D'UN PROJET</u>	91
<u>VI – B – 2 – a) Un projet artistique commun</u>	91
<u>VI – B – 2 – b) Les partenaires</u>	91
<u>VI – C – UN «ALTER DÉVELOPPEMENT»</u>	92
<u>VI – C – 1 – AUTRE LIEU, AUTRE TEMPS</u>	92
<u>VI – C – 1 – a) «Construire le chemin en marchant»</u>	93
<u>VI – C – 1 – b) Mémoire, pérennisation et durée</u>	93
<u>VI – C – 2 – LA QUESTION DE L'INSTITUTIONNALISATION</u>	94
<u>VI – C – 2 – a) Projet citoyen alternatif</u>	94
<u>VI – C – 2 – b) Légalité</u>	95
<u>VII – SOLIDARITÉ</u>	96
<u>VII – A - ETHIQUE ET SOLIDARITÉ</u>	96
<u>VII – A – 1 – L'IDÉE DE «RESPONSABILITÉ»</u>	96
<u>VII – A – 2 – VERS UNE ÉTHIQUE COMMUNAUTAIRE</u>	97
<u>VII – B - DE NOUVELLES FORMES DE SOLIDARITÉ LA «SOLIDARITÉ EMPATHIQUE»</u>	97
<u>VII – B – 1 – UNE «SOLIDARITÉ MONDIALISTE»</u>	98
<u>VII – C – CONCLUSION ET OUVERTURE</u>	100
<u>VIII – ANNEXES</u>	102
<u>VIII – A – MÉTHODOLOGIE</u>	103
<u>VIII – B – GRILLE D'ENTRETIEN</u>	103
<u>VIII – C - BIBLIOGRAPHIE</u>	103

INTRODUCTION GENERALE

Nous avons orienté notre recherche sur l'idée de «développement durable». Largement utilisée aujourd'hui, cette notion recouvre des réalités différentes, comme nous allons le montrer dans la suite de cette recherche. Pour que ce concept devienne plus une démarche réelle qu'un simple projet, elle implique la nécessaire participation des citoyens. Participation aux processus de décision, aux actions, aux projets, etc.

Cela pose la question de la mobilisation collective pour un projet de développement durable. Quelles peuvent être les raisons de cette mobilisation? Nous aurions pu adopter, pour tenter de répondre à cette question, une perspective systémique. La mobilisation collective renvoie effectivement aux rapports entre les institutions, le système politique ou l'Etat et les «citoyens». L'intérêt de ce type d'approche est de montrer les différentes logiques en jeu dans le système, et qui laissent à chacun un certain pouvoir (ou contre pouvoir) et des «charges de manœuvre» (M. Crozier) plus ou moins étendues. La mobilisation collective peut être appréhendée comme le résultat de ces rapports ou relations. Cette perspective réduit le plus souvent l'individu à un acteur rationnel et stratégique.

L'individu aujourd'hui ne s'y résume pas. Echappé de l'époque moderne, il dispose de moins de repères pour s'orienter dans une société toujours en mouvement. L'affaiblissement et les failles du modèle politique moderne ne lui permettent plus de s'en remettre totalement à un «ordre» extérieur. Il dispose aujourd'hui de beaucoup moins de «garanties». L'individu actuel doit trouver en lui-même des modes de «gouvernement de soi», pour pallier aux déficits de stabilité des institutions qui assuraient l'essentiel de la gestion (sociale, politique, économique, culturelle, etc.) de la société.

Nous vivons dans une société plus individualiste, à travers un double mouvement. D'un côté, ce «transfert» de responsabilité permet à l'individu de se redécouvrir. Il retrouve une certaine autonomie. Nous sortons progressivement du schéma classique de la société «Etat-nation» ou «République» où l'enjeu majeur renvoyait à l'intégration de l'individu dans la société. Donc à une nécessaire conformité aux règles, aux lois et aux normes, comme garantie d'intégration. L'individu, dans sa subjectivité, se retrouvait dans un sens «effacé» par la nécessaire objectivité de ses rôles sociaux, positions sociales et statuts. Il retrouve aujourd'hui en partie sa subjectivité et une certaine forme de «créativité».

D'un autre côté, il évolue dans une société plus incertaine. Il doit aujourd'hui trouver en lui, dans sa subjectivité, les ressources et les moyens de «tenir» ou de «résister». Il s'ouvre à la possibilité d'être «acteur de sa propre vie» et de se construire en tant que sujet. Mais rien n'est moins simple dans une société toujours «en chantier» qui ne lui offre pas les mêmes repères.

Nous considérons donc que la source de la mobilisation collective autour du développement durable se trouve dans la subjectivité de l'individu. Au moins au départ. La mobilisation est collective mais les «raisons» de cette mobilisation restent individuelles. C'est l'hypothèse que nous formulons et que nous expliciterons dans un prochain chapitre.

La question est alors de savoir ce qui préside à l'investissement d'un individu pour le développement d'un espace. Pourquoi des individus vont-ils se mobiliser. Où se trouve l'essence de leur engagement. Quelles sont les raisons individuelles des mobilisations collectives autour du développement durable.

Notre recherche s'est appuyée sur la problématisation de ces questions et s'est développée à partir d'un travail de recherches principalement théoriques. Ce parti pris n'a pas pour autant évacué la nécessité d'une enquête de terrain qui permet toujours d'éclairer favorablement ce type de recherche. Nous avons donc réalisé une première enquête de terrain, comme une sorte «d'avant-goût» de la problématique. Le «terrain» à ce titre recouvre une double signification. Celle de l'espace d'exploration et celle de l'étude d'un espace particulier.

En effet, les projets de développement durable s'incarnent toujours sur un espace déterminé. Dans certains cas, il peut s'agir d'un territoire au sens administratif du terme. Dans d'autres cas, il s'agit d'un territoire au sens large, c'est-à-dire comme «l'espace approprié». C'est ce que nous avons appelé un «lieu».

Notre recherche s'est donc orientée autour de trois points essentiels : la subjectivité individuelle autour d'un lieu, la mobilisation collective et le développement durable. Ou comment la subjectivité de l'individu fonde son engagement dans un projet collectif de développement durable.

L'espace que nous avons choisi pour cette étude est ce que l'on appelle communément «friche culturelle». Il s'agit d'anciens sites industriels (usines, fabriques, etc.) ou institutionnels (caserne, hôpitaux, bâtiments administratifs) récupérés et réexploités par quelques groupes d'individus pour en faire des lieux de pratiques culturelles.

L'intérêt de ce type de lieu réside notamment dans «l'investissement» dont les individus peuvent faire preuve dans ce contexte. L'investissement est de deux ordres. Il renvoie au sens «d'investir un lieu», de se l'approprier, de l'entretenir, d'y vivre et de le vivre. Il fait référence aussi à l'engagement dans un projet collectif que l'individu peut avoir au sein de ce lieu. Nous retrouvons donc là le cœur de notre problématique.

Le plus souvent, ces personnes se rassemblent par communauté d'intérêts ou plutôt de passions. Ils partagent une passion commune pour les pratiques artistiques en général (peinture, sculpture, dessin, musique, vidéo, etc.). Le caractère d'affinité de leurs subjectivités semble se cristalliser dans la réappropriation du lieu et à travers la construction de projets en commun. Les friches culturelles apparaissent alors comme un laboratoire «naturel» pour étudier le lien affectif que des individus peuvent entretenir avec un lieu, comme essence de leur mobilisation dans un projet collectif.

Ce terrain permet aussi de mettre en perspective la notion de développement durable. Les friches peuvent être considérées comme des espaces sur lesquels se développent des projets de développement durable dans son acception commune de solidarité entre les hommes, entre les générations et entre les différents territoires. Certaines friches culturelles le revendiquent même comme un cadre dans lequel elles s'inscrivent.

Nous avons pris comme exemple une friche culturelle à Toulouse ☐ «Mix'Art Myris» ☐. Après avoir occupé plusieurs années une ancienne usine de chaussures dans le quartier St Cyprien, le collectif d'artistes a été délogé il y a quelques années. Après plusieurs tentatives dans différents points de la ville, ils ont finalement décidé de s'installer illégalement dans les locaux de l'ancienne Préfecture, rue de Metz, en plein centre de Toulouse.

Aujourd'hui, la discussion est ouverte avec les pouvoirs publics pour décider d'un lieu plus adapté pour accueillir les différentes activités que ce collectif développe (concerts, expositions, installations, performances, etc.). Trois anciens sites industriels en périphérie de la ville sont susceptibles de correspondre.

L'actualité de cet exemple le rend propice à devenir un terrain d'enquête privilégié pour l'année de Dea. En effet, pour ces équipes ou ces groupes, qui se basent souvent sur des valeurs communes issues du militantisme, un jeu de tension se crée dans la négociation avec les institutions qui devient le révélateur de leur implication et de l'essence de leur mobilisation dans de tels projets.

I – L'AMBITION D'UN DEVELOPPEMENT DURABLE

Nous parlons souvent aujourd'hui de «développement durable». De quoi s'agit-il? Doit-on comprendre que jusqu'à maintenant le développement n'était pas «durable»? Pourtant, la période moderne à travers les figures classiques du contrat, du programme et du projet a toujours adopté une vision sur le «long terme». En théorie.

Le capitalisme de marché et le capitalisme industriel ont supposé une culture du profit immédiat et de l'activité à court terme. Nous vivons encore dans une société du «flux tendu».

Les conséquences de ces actions sont souvent à double tranchant. Elles peuvent à court terme représenter un bénéfice. En terme financier mais aussi en d'autres termes (social, symbolique, etc.). Elles contiennent aussi leurs lots «d'effets pervers». Comme l'économie, ces effets non souhaités se «mondialisent». Ils prennent eux aussi de plus en plus d'ampleur.

Le «développement durable» entend retrouver le chemin d'une morale et d'une éthique, qui permettrait aux générations futures de disposer des mêmes ressources que nos contemporains. A l'échelle du globe, elle entend aussi construire une nouvelle «solidarité» entre les groupes sociaux et les sociétés. Dans le processus de mondialisation en marche, le développement durable permettrait de réguler les échanges et les interactions entre les groupes sociaux à travers la construction d'une nouvelle éthique de la responsabilité.

I – A – Pour un développement «dans la durée»

Se pose la question du temps. Comment garder la prétention de durer ou de pérenniser dans des sociétés où tout va vite et où surtout le temps est compté?

Le développement durable, projet occidental¹, s'inscrit dans le processus de mondialisation à l'œuvre actuellement. Il s'inscrit dans ce nouvel espace de la mondialisation, sur une nouvelle échelle, celle du monde.

Alors que nos repères spatiaux s'étendent, nos repères temporels restent sensiblement les mêmes. Pour l'instant. S'ils se modifient progressivement, c'est toujours en sens unique vers du plus rapide. L'avancée des sociétés occidentales peut se résumer par la maxime plus loin, plus haut, plus fort. Nous pouvons prendre comme exemple le milieu de la communication qui, avec l'outil Internet, a trouvé un média plus rapide. Et de plus en plus rapide (haut débit puis très haut débit à l'étude aujourd'hui). Nous retrouvons cette idée dans la notion de «mobilité». Aujourd'hui, la mobilité (des personnes mais aussi des choses) est favorisée. On va plus loin plus facilement. Plus rapidement aussi.

Le temps ne fonctionne plus comme un repère. On cherche à le dépasser. On tente de le mettre en adéquation avec nos exigences de production. En d'autres termes, le temps, c'est nous.

Comme on l'entend souvent, «il n'y a plus de saison». Plus de saison pour faire les choses. La production (au sens large du terme) n'attend pas.

Peut-être cela explique t-il en partie le renouveau d'une «valeur territoire». A travers la notion galvaudée «d'authenticité» incarnée par l'industrie du «tourisme», les démarches de «développement local» ou la promotion de «produits du terroirs», nous construisons un nouveau rapport à la terre. Un rapport affectif. Peut être encore superficiel... La terre devient

¹ RIST G., *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, Références inédites, 1996.

un nouveau repère, une base. On y garde nos «racines». On y projette ensuite nos désirs, nos fantasmes ou nos attentes.

Deux pistes possibles se dégagent si l'on adopte une approche prospective quant à cette question de «l'authenticité locale», comme l'a montré F. Jauréguiberry².

La première renvoie à une sorte «d'isolation subjective» (au sens étymologique, de *isola*, «île» en italien). L'individu que l'auteur qualifie de «pluridirectionnel» définit un territoire particulier, son «île déserte» sur laquelle il laissera exprimer sa subjectivité. Cette «option» ne semble pas envisageable la séparation nette entre territoire subjectif / vie privée et territoires instrumentalisés / vie publique, semblant peu (et de moins en moins) crédible.

La deuxième possibilité privilégie l'idée d'une «solidarité locale». L'attachement au lieu pourrait alors devenir la source ou la ressource d'un engagement. «Se sentir affectivement, poétiquement, avec émotion, bref subjectivement lié à un territoire, définit une situation en quelque sorte a-sociale mais vitale sur laquelle l'acteur peut s'ancrer pour penser le social qui s'y déroule autrement que de façon rentabiliste». Nous développerons largement cette idée dans un prochain paragraphe.

La terre est aussi un médium qui nous permet de revenir en arrière. Le lieu devient de plus en plus lieu de mémoire. Plus que collective, cette mémoire est individuelle, personnelle et renvoie à un temps que l'on a perdu, et qu'à travers le lieu on redécouvre. L'espace est notre machine à voyager dans le temps.

Le «développement» pour être «durable» doit retrouver une «valeur temps». Elle suppose probablement une nouvelle «chronologie».

I – A – 1 - Le «développement durable», une notion omniprésente

Dans les années 50, on opposait classiquement «développement» à «sous-développement». Cette distinction a joué, quelques années après la seconde guerre mondiale, un rôle important au niveau international.

A partir des années 70, on commence à remettre en question ou à formuler des critiques sur cette notion. Le développement est-il un vœu pieu? Déjà à cette époque, on constate une «erreur de mesure» dans la «débilité» du développement. On recentre alors le développement sur l'humain. On va prendre en considération les besoins venant du bas. On parle par exemple de l'I.D.H (Indice de Développement Humain). On s'interroge sur la mesure du phénomène. En environnement par exemple, on parle «d'empreinte écologique» par rapport à la consommation annuelle d'un individu.

Le concept de «développement local» prendra le relais pour compenser les carences ou les oublis du développement «version 1.0». On redécouvre les savoirs et savoirs faire des sociétés locales. C'est l'époque du «small is beautiful». On prend progressivement en compte les questions d'environnement, en retrouvant d'une certaine façon les valeurs utopistes du 19^e siècle. On favorise l'idée que ce développement par le bas est «thoral». Nous en connaissons les effets aujourd'hui à travers les idées de «commerce équitable» ou de «tourisme éthique», etc. On lui regrettera pourtant la dimension populiste qu'il va

² JAUREGUIBERRY F., De l'appel au local comme effet inattendu de l'ubiquité médiatique, in Espaces et sociétés.

développer □ «*Les craintes suscitées par l'Europe et par la mondialisation conduisent à des crispations sur la nation unitaire, chez les uns, et à la revitalisation des particularismes régionaux, chez les autres. Depuis une quinzaine d'années, face aux modèles traditionnels de «*l'aménagement du territoire*», émerge ainsi un autre modèle, celui du «*développement local*»³.*

Le paradigme du «*développement*» se décompose alors en cinq étapes □

- société traditionnelle,
- mise en relations des conditions du démarrage,
- démarrage («*take-off*»),
- progrès,
- société de consommation.

Une des premières failles du «*développement*» est le processus de domination. Se développent des thèses «*dépendantistes*» qui soulèvent les problèmes de «*lutte des classes*», «*paupérisation*» et «*inégalités*» liés à ce développement. Pour certains, le développement ne représente pas le progrès. Il est même parfois synonyme d'une régression. En effet, quand le développement se limite à la sphère économique, elle entraîne un capitalisme monopolistique dont une des premières conséquences est le renforcement des écarts et des inégalités.

Apparaissent alors des expériences alternatives au développement classique. En Tanzanie, on construit un développement centré sur l'économie d'auto suffisance, inspiré par Gandhi. On l'appelle «*théorie de l'autonomie sociale*». Il s'agit d'un développement basé sur un regroupement par communautés. On parle aussi de «*développement autocentré*» ou de «*développement par le bas*».

I – A – 1 – a) Définitions et rappel historique

«*Des conceptions moins matérialistes, davantage empreintes de principes éthiques, placent également les humains au centre des préoccupations environnementales, mais tiennent compte de considérations morales. Ainsi, le «*droit à l'environnement*» de tout individu, qui est de plus en plus reconnu, rattache la protection de l'environnement aux besoins humains. Une de ses formes incorpore la dimension «*temps*» en voulant tenir compte non seulement des besoins actuels de l'humanité, mais aussi de ceux des générations à venir, c'est-à-dire de l'humanité future. Son expression la plus courante à l'heure actuelle est le concept de «*développement durable*»⁴.*

La notion de «**développement durable**» connaît un essor notable depuis la fin des années 80. Aujourd'hui, on la retrouve «*thjectée*» dans toutes les sphères de la vie sociale, politique ou publique.

³ VELTZ P., *Des lieux et des liens, Politiques du territoire à l'heure de la mondialisation*, Paris, Editions de l'Aube, 2002, p 9.

⁴ RICCIARDELLI M., URBAN S., NANOPOULOS K. (sous dir.), *Mondialisation et sociétés multiculturelles, L'incertain du futur*, Paris, PUF, 2000, p 225.

Cette notion a été utilisée pour la première fois en 1987 dans un rapport des Nations Unies dirigé par H. G. Brundtland sur la Conférence de Stockholm de 1972. Ce concept « *Intègre à la fois des préoccupations de développement de l'ensemble des sociétés, d'équité sociale, de protection de l'environnement et de solidarité vis-à-vis des générations futures* »⁵.

En 1992, lors de la Conférence de Rio, ce concept est officialisé. Cette reconnaissance signe le passage du concept au concret, de la notion de développement durable à la démarche de développement durable. Seront alors créés les « *Agendas 21* », sorte de cahiers des charges correspondant à cette nouvelle « *démarche à suivre* ».

Les années 90 marqueront l'intégration de cette notion dans la vie politique et législative (LOADDT⁶, Loi sur l'air, Loi sur l'eau, Loi SRU⁷, Natura 2000, etc.), dans l'économie (mondialisation) et progressivement dans la société civile (médiatisation, récupération politique, marketing, etc.).

Le maître mot est l'équilibre entre rural et urbain, entre pays riches et pays pauvres, entre Paris et la « *province* » (décentralisation), entre les différents acteurs d'un territoire, etc. Le développement durable suppose justice sociale, équité, protection de l'environnement, cohérence et solidarité sur un espace donné ou entre des espaces donnés.

« *Qu'il faille faire en sorte que tout habitant, quel que soit l'endroit où il vit, ait accès à l'ensemble des opportunités que produit la société, c'est certainement cela la justice* »⁸.

I – A – 1 – b) Le développement durable au cœur des négociations

Nous pouvons citer différentes illustrations de l'imbrication de cette notion dans les démarches de développement ou d'aménagement. De sorte que comme nous l'avons dit, elles finissent par se confondre avec cette notion. On passe ainsi de démarches de développement ou d'aménagement à des démarches de développement durable.

La mise en place d'une *politique de pays* est un premier exemple. Un pays est un « *espace de projets caractérisé par une cohésion géographique, économique, culturelle et sociale* »⁹. Il obéit aux préceptes du développement durable.

Quand un Plan de Déplacement Urbain (*PDU*) s'organise, il vise la mise en cohérence de la circulation avec la vie des habitants et la protection de l'environnement. Son organisation est conforme à une démarche de développement durable.

⁵ Rapport d'activité du programme ECODEV, 1997.

⁶ Loi d'Orientation pour l'Aménagement et le Développement Durable des Territoires.

⁷ Loi sur la Solidarité et les Renouvellements Urbains.

⁸ LEVY J., « *Six idées sur la métropolisation partagée* », in NEMERY J.C (sous dir.), *Le renouveau de la politique d'aménagement du territoire en France et en Europe*, colloque de Reims, Economica, coll. Collectivités Territoriales, 1994, pp 255-264.

⁹ Stratégies de Développement Local, Septembre 2001, n° 18.

Le Plan Local d'Urbanisme (*PLU*), issu de la Loi sur les Solidarités et le Renouveau Urbain (dite «*SRU*») de la même façon tente d'harmoniser les constructions sur un espace donné. Il est la version «*développement durable*» de l'ancien Plan d'Occupation des Sols (*POS*).

Les projets européens de type *Culture 2000* (dans le secteur culturel) ou *Natura 2000* (dans le secteur de l'environnement et de protection de la nature) sont d'autres exemples.

Les démarches issues des nouveaux territoires de l'art cités précédemment (friches, etc.) sont proches, parfois sans le savoir, de cette démarche de développement durable, par l'importance qu'ils accordent à la participation individuelle dans la construction du projet collectif, la cohérence et cohésion recherchée, l'inscription dans le contexte et les préoccupations locaux.

D'une certaine façon, ces groupes d'individus rappellent les Conseils de quartier de la Loi de Démocratie de Proximité, les mouvements associatifs «*institutionnalisés*» en milieu urbain (Politique de la Ville) ou les différentes structures oeuvrant pour une cohérence territoriale de la ville (Loi SRU), en dépassant les frontières administratives (comme les Pays de la Loi d'Orientation sur le Développement Durable des Territoires, dite Loi Voynet).

I – A – 1 – c) Un « alter – développement durable »

En amont et en parallèle de cette notion / démarche, se sont développées à travers l'Europe des formes inédites de développement durable. En s'appropriant des espaces laissés vacants (friches industrielles, hôpitaux ou casernes désaffectés, manufactures, etc.), de petits groupes d'individus se sont constitués autour de projets collectifs souvent centrés sur des pratiques artistiques mais toujours inscrits sur un territoire plus large et des préoccupations plus étendues. A Bruxelles (*Halles de Schaerbeek*), Amsterdam (*Melkweg*) ou Berlin (*Ufafabrik*) dans un premier temps, ces groupes d'individus ont revendiqué et construit des formes alternatives de développement et d'aménagement du territoire en rapprochant «*préoccupations sociales, intentions politiques et dimension festive*»¹⁰ à travers de nouveaux espaces et de nouvelles temporalités.

Cette démarche «*alter-» développement durable s'est rapidement diffusée à travers l'Europe au cours des décennies 80 et 90 (*Rotefabrik* de Zurich, *Ateneu Popular* de Barcelone, *Bloom* de Milan, *L'usine* de Genève, *Le City Arts Centre* de Dublin) mais aussi aux Etats-Unis (*Knitting Factory* de New-York).*

En France nous pouvons citer les exemples de Marseille (Friche *Belle de Mai*, ancienne Manufacture de tabac), Poitiers (*Le Confort Moderne*, anciens entrepôts d'électroménager) ou récemment de Nantes (*Le Lieu Unique*, ancienne usine de biscuits LU).

¹⁰ RAFFIN F., *Espaces en friche, culture vivante*, Le Monde Diplomatique, Octobre 2001, pp26-27.

Aujourd'hui encore, de nombreuses expériences émergent et tentent de substituer des «*logiques de participation et d'engagement aux logiques de consommation et de contemplation culturelle*»¹¹. Finalement proches des intentions louables des acteurs du développement durable, ces individus ont préféré construire leur propre version du développement, en prenant une distance (plus ou moins marquée et plus ou moins importante) des institutions ou de la démarche «classique» de développement.

Indirectement, cette étude permettra de débattre de la validité, de la valeur et de la légitimité du concept de «développement durable».

Doit-on le repenser ou le redéfinir?

Peut-il agir comme une «utopie créatrice»?

Dans le premier cas, il apparaît comme «inadapté» ou «incohérent» face à une réalité sociale trop éloignée de ces considérations. Si la démarche est parachutée sans que le social puisse trouver de «prises», elle ne pourra pas se pérenniser.

Dans le deuxième cas, les formes d'appropriation de la démarche apparaissent comme palliatifs au «développement durable» «académique». La démarche reste utopique mais elle peut amener les individus à réfléchir sur leurs pratiques et modifier leurs comportements ou leurs rapports au territoire ou à l'appareil politique qui le conduit.

I – A – 2 – Repenser le rapport entre l'homme et le territoire

Ces démarches de développement durable, institutionnalisées ou alternatives, par leurs objectifs, obligent à repenser le rapport entre l'homme et l'espace dans lequel il évolue. C'est-à-dire son «territoire».

Repenser ne signifie pas modifier ou révolutionner. Comme nous l'avons dit, la «valeur temps» doit être repensée à travers une nouvelle «chronologie». Pour l'espace de la même façon, il convient peut-être de construire une nouvelle «géographie» (plus sociale et mentale que physique) pour «comprendre» et «appréhender» la démarche de développement durable.

I – A – 2 – a) Le territoire comme espace approprié

Par «territoire», nous entendons un «espace approprié avec sentiment ou conscience de son appropriation»¹².

Plus largement, nous pourrions le définir comme «un espace sur lequel vit un groupe». Il s'agit d'une aire géographique sur laquelle un individu, un groupe ou une société exerce son influence, son autorité ou son pouvoir. Nous pouvons citer l'exemple du territoire (administratif) français, sur lequel le gouvernement exerce son autorité. Cela rejoint la description de M. Weber de l'appareil administratif comme garant d'un système légal

¹¹ RAFFIN F., op. cit.

¹² BRUNET R., FERRAS R., THERY H., *Les mots de la géographie, Dictionnaire critique*, Paris, La Documentation Française, 1993, 520 p, 3^e édition.

et réglementaire sur un territoire (et qui remplacent les formes personnelles ou traditionnelles de domination).

Pour certains, le territoire s'impose à nous. La question se renverse et devient celle de l'appropriation du territoire par l'homme. Elle est aussi celle de l'influence du territoire sur les activités humaines.

Le plus souvent, on conçoit le territoire comme une construction humaine, comme espace d'organisation de la vie sociale. Nous pouvons citer à ce propos l'œuvre de E. Goffman qui s'intéresse aux règles d'appropriation, d'interrelations, et de circulation entre les individus sur un espace donné (cadre de l'interaction).

Ces relations sont souvent liées cependant à un « bagage » culturel ou à une dimension subjective. Cette culture et cette subjectivité vont définir une distance physique minimale à respecter pour ne pas s'introduire dans l'espace intime d'autrui. C'est la notion de « proxémie » développée par E. T. Hall¹³.

La question des activités humaines sur un territoire renvoie aux pratiques de gestion du local mais aussi du « développement » (économique, culturel, social, etc.). On désigne ces activités par le terme de « développement local » depuis les années 80.

Le développement local suppose la mise en place de « projets » réalisés en concertation par les habitants d'un même territoire.

I – A – 2 – b) L'aménagement du territoire

La dimension spatiale du rapport homme / espace est lié à ce que l'on appelle communément « aménagement du territoire ». L'aménagement du territoire « est une expression gigogne qui contient plusieurs verbes déclinant cette pratique : équiper, déménager, ménager, manager et organiser ».

L'aménagement du territoire est l'ensemble des actions (les programmes) par lesquels sont distribués sur un espace les hommes, les biens et les services.

L'histoire nous montre que le rapport entre l'homme et son espace, entre des individus et leur(s) territoire(s) n'est pas figé. Plus qu'un état, il est un processus. Il suppose la présence de négociations entre les acteurs d'un territoire.

Nous avons connu dans notre monde occidental l'époque du « rational planning » ou « planification frontale » selon les mots de M. Marié (années 50), de type positiviste, qui consistait en une application rationaliste et fonctionnelle de l'aménagement. Les habitants du territoire ne sont pas consultés.

Les années 70, inspirées par les politiques planificatrices américaines sont l'époque du « transactive planning » (« transactions », débats et discussions entre les habitants d'un territoire) et du « collaborative planning » (associer les différents groupes d'acteurs et créer un consensus).

¹³ HALL E. T., *La dimension cachée*, Paris, Le Seuil, 1971.

¹⁴ ALVERGNE C., TAULELLE F., *Du local à l'Europe, Les nouvelles politiques d'aménagement du territoire*, Paris, PUF, p 6.

Depuis plusieurs années, l'aménagement du territoire se dissout, par l'héritage de l'Etat- providence, dans les «*politiques publiques*». Apparaît la notion de «*gouvernance*» pour désigner une nouvelle forme de gouvernement des territoires.

Le rapport homme- espace, à travers les pratiques d'aménagement et de développement du territoire, est construit socialement. Ces pratiques sont le fruit de négociations entre les individus d'un même territoire.

Au-delà de cette évolution des pratiques, nous assistons à un renversement de problématiques. La modernité s'est construite autour d'un phénomène que certains qualifieraient «*l'individualisation*».

Les premiers sociologues ont observé l'individu comme un acteur qui «*est*» le système¹⁵. La question de l'individu renvoie alors à sa socialisation et à son corollaire, son intégration sociale. Nous pouvons citer à ce titre les travaux d'E. Durkheim.

L'image de l'individu a peu à peu évolué pour deux raisons essentielles- la montée de l'individualisme narcissique et la «*mort du sujet*». L'individu en prenant une distance vis-à-vis du système s'éloigne paradoxalement de lui-même, dans les méandres de la consommation par exemple (comme l'a justement observé J. Baudrillard notamment).

Un peu plus tard seront analysées les actions de l'individu comme «*pratiques*» (commandées par l'habitus pour P. Bourdieu), «*connaissance*» (A. Schütz, P. Berger, T. Luckmann), «*interactions*» (H. Blumer, E. Goffman), «*langage*» (H. Garfinkel), «*stratégie*» (M. Crozier, E. Friedberg), «*utilité*» (R. Boudon).

Nous préférons parler avec D. Martuccelli «*l'individuation*» comme «*droit pour chacun de faire de ses intérêts et de sa propre vie le centre et le but de son activité*»¹⁶.

En effet, on opposait traditionnellement public et privé, raison et passions, ou encore homme rationnel et femme passionnée. «*Cette pensée classique subordonne la société civile, économique et culturelle, à la société politique, domaine de la volonté rationnelle et de la mise en ordre des échanges sociaux par la loi*»¹⁷. Cela explique l'importance accordée à l'époque à la philosophie politique avec Machiavel, S. Mill, T. Hobbes, J. J. Rousseau ou A. Tocqueville. La société est avant tout une république. Aujourd'hui, la société est avant tout constituée d'individus.

La question du rapport individu / territoire nous amène aujourd'hui à réfléchir à la «*gestion*» de cette individuation par les politiques publiques actuelles. Par là même, elle nous renvoie à la question de la nature de l'objectivité d'un projet de développement.

¹⁵ DUBET F., *Sociologie de l'expérience*, Paris, Le Seuil, 1994.

¹⁶ MARTUCCELLI D., *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002.

¹⁷ WIEVIORKA M. (sous dir.), *Une société fragmentée- Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996, p 295.

1 – A – 3 – Les enjeux de la démarche □ mobilisation et participation

« Viser l'équité territoriale, c'est remplacer un droit à l'égalité impossible à mettre en œuvre dans ce domaine par un droit à disposer d'une chance de développement adapté aux spécificités du territoire □ ».

Pour s'accorder à ces objectifs d'équité, de cohérence et d'équilibre qu'elle prévoit, les démarches de développement quelles qu'elles soient, doivent pouvoir compter sur des formes de participation des citoyens. Cette participation concerne les processus de décision mais aussi les actions à mettre en place sur le territoire. La démarche de développement durable classique encourage (ou privilégie) d'ailleurs ce caractère participatif des habitants d'un territoire dans les lois et décrets cités précédemment. Ainsi, on ne devrait plus dire avec P. Valéry □ que la politique est « l'art d'empêcher les gens de se mêler de ce qui les regarde □ »¹⁹.

On parle souvent de « démocratie participative □ » pour dénommer cette ouverture du pouvoir aux citoyens, par opposition à une « démocratie représentative □ » (où l'élu est le représentant). Ce passage d'une forme de démocratie à une autre peut supposer des processus d'acculturation pour les habitants d'un territoire. L'appropriation des principes du développement durable impliquerait donc un changement politique important. Les habitants comme les élus d'un territoire doivent d'une certaine façon entrer en correspondance avec les prérogatives du développement durable, pour passer d'une pratique démocratique à l'autre.

C'est une contradiction majeure de cette démarche.

De façon intrinsèque, l'idée de « démocratie participative □ » contient des contradictions, surtout à partir du moment où elle est « plaquée □ » sur la réalité sociale, en quelques sortes, imposée.

Cela nous mène à une question sur cette notion □ « démocratie participative □ » □ oxymore ou tautologie □

Dans le premier cas, si la participation est imposée de manière unilatérale, elle s'oppose à l'idée de démocratie. La participation et la mobilisation des habitants sont supposées. C'est une participation de fait. Le citoyen n'a pas vraiment le choix. Il doit être conforme à l'appareil institutionnel, qui lui impose (par ses lois ou par son autorité) de participer. Il s'agit alors d'un rapport top/down où tout est dirigé « en haut □ ».

Dans le deuxième cas, si la participation des habitants est spontanée, cette idée devient presque une tautologie (« démo-cratie □ » du grec « *dêmos* □ » (peuple) et « *kratos* □ » (pouvoir) signifie « le pouvoir du peuple □ » donc sa participation.

A cette notion floue, nous privilégierons l'idée de « **mobilisation individuelle** □ », rentrant en résonance avec un projet collectif de développement durable du territoire.

¹⁸ ASCHER François, *Métapolis ou l'avenir des villes*, Paris, Odile Jacob, 1995.

¹⁹ DUPUYS G., GEORGEL J., MOREAU J., (sous dir.), *Eléments de sociologie politique*, Paris, Cujas, 1966, p 3.

En effet, la question n'est pas de savoir si finalement, l'individu «se mobilise» ou «est mobilisé», «s'investit» ou «est investi» mais plutôt à quelles conditions il sera prêt à se mobiliser ou à s'investir.

Le cas des nouveaux territoires de l'art que nous avons évoqué paraît intéressant pour explorer cette question.

Dans ce cas précis, les individus contournent le développement durable «modèle» et décident de se mobiliser autour de nouveaux projets qu'ils mènent de façon autonome, même si les fondements (participation, égalité, cohésion, solidarité, etc.) restent les mêmes. A travers de nouveaux espaces et de nouvelles temporalités, ils se donnent les moyens de leur participation et des conditions de leur mobilisation dans un projet collectif de développement de leur territoire«une sorte «d'alter développement durable».

I – B – La mobilisation collective comme objet de recherche

La «démocratie participative» est transversale à plusieurs textes législatifs récents«Loi d'Aménagement et de Développement Durable du Territoire, Loi de Démocratie de Proximité, Loi sur la Solidarité et le Renouvellement Urbain, etc. Mais elle ne recouvre pas de réalité concrète pour l'instant. Elle ne se décrète pas.

La question de «l'investissement individuel» renverse la perspective. L'idée n'est pas de penser le développement durable d'un territoire en terme d'acculturations et de changement social, pour que les individus s'approprient la démarche.

Au contraire, l'étude de la notion d' « investissement individuel» s'intéresse aux raisons qui président à l'engagement des individus dans le projet collectif d'aménagement ou de développement.

Cela renvoie à la question de l'engagement des individus dans une action collective. Pourquoi des individus vont-ils se mobiliser pour participer au développement de leur territoire? A quels moments, dans quels espaces, quelles situations, selon quelles modalités?

Plus que l'agrégation de comportements individuels, l'action collective est ici perçue comme la **concordance entre une subjectivité de l'individu**, ses attentes, ses représentations, ses émotions, ses pratiques quotidiennes, son vécu, son expérience) **et l'objectivité du projet collectif de développement** du territoire.

En d'autres termes, notre étude porte principalement sur les**raisons individuelles d'engagement dans un projet collectif de développement du territoire.**

Pour permettre de rapprocher subjectivité individuelle et objectivité du projet de territoire, nous pensons que l'individu doit entretenir au départ un rapport particulier envers ce territoire. Parce qu'il est né sur ce territoire, y a grandi ou simplement parce qu'il y vit, l'individu développe un rapport subjectif au territoire. Ce rapport subjectif peut souvent se traduire par de l'attachement affectif.

Nous posons l'hypothèse que **l'attachement au territoire peut être un moteur de l'engagement individuel dans un projet de développement du territoire.**

I – B – 1 – Définitions

Dans un premier temps, nous pouvons rappeler les définitions de «mobilisation» et «participation» pour clarifier le sens accordé à ces termes.

I – B – 1 – a) Mobilisation

Le terme «mobilisation» est à l'origine utilisé par le langage militaire. Du latin *mobilis*, «qui peut bouger ou être déplacé», il consistait à faire passer un corps (militaire) de l'inaction (de la sédentarité) à l'action (la guerre). Dans le langage courant, il désigne plus largement aujourd'hui la «mise en action» d'un individu, d'un groupe ou d'un corps social.

Comme nous l'avons dit, nous pouvons distinguer «être mobilisé» et «se mobiliser». Dans notre acception, le terme de «mobilisation» se réfère au deuxième sens. Il suppose une action volontaire, ou du moins qui vient de l'individu et qui n'est pas le résultat d'une autorité ou d'une force de coercition extérieure.

La mobilisation, même si elle est celle d'un individu renvoie toujours à du collectif. C'est l'individu qui se mobilise mais pour rejoindre un groupe ou une action collective.

Pour G. Simmel, la mobilisation suppose un «*rassemblement des esprits et des forces*» (*sich zusammen nehmen*) pour mener à bien un conflit²⁰. La plupart des autres auteurs qui se sont intéressés à la question de la mobilisation collective ont centré leurs analyses sur les obstacles à l'entrée dans la mobilisation collective.

Nous pouvons citer par exemple les travaux de M. Olson qui décrivent les «*paradoxes de l'action collective*»²¹. Mais la plupart de ces auteurs occultent la part d'identification et de modèles de références à l'œuvre dans l'engagement individuel dans un projet collectif. Tout ne peut pas être expliqué par la logique utilitariste.

La mobilisation peut s'expliquer – pour ce qui est des mouvements sociaux par exemple – par le «charisme» (dirait M. Weber) des leaders. Elle peut trouver une explication aussi – pour ce qui est de la mobilisation dans un projet collectif comme nous l'entendons – par des convictions personnelles ou une «affectivité» envers un territoire.

Pour G. Simmel, le conflit peut connaître trois issues : la victoire, la fatigue ou le compromis. Cela renvoie à la question de la mobilisation dans la durée. Quand le groupe accède à l'une de ces étapes (victoire, fatigue, compromis), la mobilisation ne peut pas «durer». Cela fait référence aux questions que nous posons

²⁰ SIMMEL G., *Le conflit*, Paris, Circé / Poche, 1995.

²¹ OLSON M., *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978.

précédemment sur la prétention d'être « durable » du nouveau développement.

I – B – 1 – b) Participation

Du latin *participere*, comme « partage ou action de participer à », la participation désigne le fait de prendre part à une activité économique, sociale ou politique. Contrairement à la mobilisation, la participation ne suppose pas nécessairement de lien avec une forme de « collectivité ». On peut participer à une action collective. Mais on peut aussi simplement participer à une activité.

La perspective de T. Parsons²² à ce propos est intéressante. Cet auteur considère que la demande de participation démocratique des individus est positive. Elle exprime le désir d'intégration de l'individu dans un groupe de solidarité. A l'heure où les grandes valeurs et les grandes finalités finissent de se consumer, l'idée de solidarité dans la participation démocratique est d'actualité. Nous l'étudierons plus précisément dans notre développement.

Pour le courant critique de l'Ecole de Francfort, la participation citoyenne à la démocratie est altérée voire menacée par la « culture de masse ». Cette culture réduit le citoyen à un « pion » sur l'échiquier et le met à l'écart des considérations civiques et politiques. Nous pouvons « critiquer » cette « critique » en notant qu'aujourd'hui, l'image d'une société comme masse semble dépassée. De la même façon, la conception néo-marxiste de ce courant de pensée, qui voit le citoyen comme contraint et aliéné, paraît réductrice. L'individu d'aujourd'hui, le citoyen aussi, ont des espaces de liberté qui leurs permettent de développer une autonomie, des envies, une réflexivité. Ils peuvent s'engager de leur gré dans une action collective.

I – B – 2 – Combinatoire

En prenant connaissance des conditions d'engagement individuel, nous pourrions mesurer le degré d'adéquation entre les individus et la démarche de « développement durable » appliquée à leur territoire.

En travaillant sur les territoires réappropriés de la culture et les formes inédites de « développement durable » qui y sont développées, nous pourrions mieux apprécier les conditions de l'engagement individuel dans ce type de démarche. En tant qu'espaces d'implication individuelle importants, ils représentent en effet des « laboratoires » privilégiés d'analyse de la mobilisation collective.

Nous posons une première hypothèse.

L'investissement individuel dans un projet est le résultat des combinaisons entre subjectivité individuelle et objectivité du projet collectif.

²² PARSONS T., *Le système des sociétés modernes*, Paris, Dunod, 1973.

La subjectivité individuelle doit entrer en correspondance avec l'objectivité du projet collectif.

Il est important de préciser que nous entendons par «subjectivité individuelle» plus qu'un simple calcul individuel du type coûts rapportés aux bénéfices de l'action. Nous savons qu'en amont de la décision individuelle, résident en plus de la «pesée» rationnelle, des valeurs, de l'affectivité, du «hasard», diront certains. L'individu agit aussi en fonction de son expérience, «activité par laquelle chacun de nous construit le sens et la cohérence d'une action qui ne lui sont plus donnés par un système homogène et par des valeurs uniques»²³.

D. Martuccelli²⁴ explique que traditionnellement, l'individu a été perçu comme un «personnage social» dont la position définirait «une façon de voir, d'agir, d'éprouver le monde» mais que ce modèle n'est plus vraiment en phase avec la réalité. Aujourd'hui, les classes sociales, les catégories, les groupes sociaux se rapprochent et se mélangent. Les orientations culturelles deviennent diverses voire contradictoires. L'individu n'est plus «un tout unique et détaché qui existe par lui-même».

Le terme de «démocratie participative» ne peut pas rendre compte de cette pluralité de l'individu et de la diversité des individus. Chaque habitant d'un territoire en se transformant en «citoyen acteur» deviendrait «un individu comme les autres».

Nous voyons ici que la notion de «démocratie participative» est une production politique (un produit) plus qu'un état ou une approche.

Il révèle le caractère normé et défini de la démarche de développement durable. D'une démarche, nous passons à un produit technologique ou technocratique.

Se pose alors la question de l'insertion sociale de cette innovation technologique, créée et imposée par «la France d'en haut». L'innovation technologique «développement durable» doit trouver une «traduction» sociale, selon les termes de M. Callon et B. Latour.

«l'alter- développement durable» constitue une sorte de détour par rapport à la conception institutionnelle. Son étude nous permettra ainsi de voir comment et à quelles conditions des individus se mobilisent pour ensuite en faire un parallèle avec le modèle classique. Nous centrerons donc la première partie de notre analyse sur la description du modèle «classique» du système politique et sur la figure de l'individu comme «intégré» à la «société».

Dans une deuxième partie, nous décrirons le modèle politique actuel lié à une société «télécommande», pour enfin faire une critique de ce syndrome du «zapping»²⁵ au niveau politique, comme à l'échelle de l'individu.

I – B – 3 – Les conditions de mobilisation collective

²³ DUBET F., MARTUCCELLI D., *Dans quelle société vivons-nous*, Paris, Le Seuil, 1998, p 44.

²⁴ MARTUCCELLI D., *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002.

²⁵ JAUREGUIBERRY F., De l'appel au local comme effet inattendu de l'ubiquité médiatique, in *Espaces et sociétés*, § 5.

Pour se mobiliser, l'individu doit trouver dans le projet collectif une correspondance avec ses «valeurs» subjectives. L'intérêt de cette étude est de comprendre ce qui fonde les valeurs subjectives qui peuvent devenir les conditions de la mobilisation de l'individu à un projet collectif de développement durable d'un territoire.

I – B – 3 – a) L'attachement au territoire

L'affection et les sentiments que l'individu porte pour son territoire peuvent être une condition de sa mobilisation dans un projet collectif qui concerne ce territoire.

Cela peut se faire dans l'opposition ou le conflit. Cela peut se faire aussi dans la participation et l'adhésion. L'essence de cet engagement reste la relation privilégiée que l'individu entretient avec son territoire.

Par rapport au sujet qui nous intéresse (les nouveaux territoires de l'art), nous observons l'importance de cet attachement au lieu (plus qu'au territoire). Immanquablement, le «lieu» devient «lien» (P. Veltz).

I – B – 3 – b) L'inventivité au quotidien

En s'appropriant l'espace, en en faisant «son» territoire, l'individu «humanise» l'espace. Il le rend à sa mesure. Par des procédés de détournement et de braconnage, il va «marquer» ce territoire de son empreinte.

Le projet de développement de ce territoire se confronte donc à cette «personnalisation» de l'espace. Cette démarche doit elle-même être appropriée par les habitants du territoire pour s'insérer socialement. C'est à travers sa «créativité» ordinaire et les différentes formes de «tactiques» que l'individu engagera cette «traduction».

Les acteurs des friches culturelles commencent par s'approprier les lieux (le nom, l'organisation de l'espace, le mobilier, la disposition des pièces, etc.). D'un lieu, ils font «leur» lieu. Ils développent sur ce territoire des formes de «résistance» ordinaire à travers tous les détournements qu'ils opèrent par rapport à l'utilisation classique d'un lieu ou l'organisation d'un groupe.

I – B – 3 – c) La communauté émotionnelle

Au-delà de la résistance de l'individu, nous assistons à ce que M. De Certeau décrit comme «braconnage solidaire». De nouvelles formes de solidarité apparaissent alors que le «tribut» social perd largement de sa grandeur. Souvent elles se révèlent sous la forme de nouvelles communautés qui se fondent sur le ciment commun de la passion et de l'affect.

Ces «tribus» (M. Maffesoli) rassemblent les individus et garantissent une «pérennité» de «l'être ensemble». L'individu n'est pas seul. Il se rassemble. Ces nouvelles formes de «réunion»

et de «communions» apparaissent comme une des conditions de la mobilisation individuelle dans un projet collectif de développement du territoire.

Les nouveaux territoires de l'art rassemblent des individus autour d'une «communauté émotionnelle». Ils érigent en totem leur passion commune pour la pratique artistique liée souvent à un engagement citoyen (militant ou pas).

I – B – 3 – d) L'expérience de l'acteur

L'individu s'engage dans un «mouvement collectif» plus que dans un «mouvement social». Il n'en perd pas pour autant sa part d'autonomie et de réflexivité. A travers «l'expérience sociale» (F. Dubet), il va combiner différentes logiques d'action (d'intérêt, «intégrative» ou «de subjectivation»). Quand l'individu est confronté à une question à résoudre et qu'il ne dispose pas de modèle types (par exemple de «rôles» à la mesure de la situation), il est dans l'obligation de «redéfinir» la situation «par lui-même». S'opère alors un vrai «travail» de l'acteur.

Une des conditions de la mobilisation individuelle est de connaître les logiques d'action à l'œuvre dans les décisions de l'individu.

Différentes logiques d'action peuvent être repérées dans ces nouveaux territoires de l'art. Contrairement aux «idées reçues», ce milieu n'est pas épargné par la dimension commerciale des activités ou des productions. La logique «commerciale» se déploie autant que la logique purement «créative». Pour ce qui est de la pérennisation des structures, dont l'équilibre est très souvent précaire, une autre logique intervient, celle de la «conformité» à travers une forme «d'institutionnalisation».

II – LA POLITIQUE “EN PANNE”

La modernité marque la mise à distance de l'individu et de la société. Du point de vue politique, cela s'exprime par une «faillite» à la fois du modèle républicain, de l'institution et un affaiblissement de l'Etat-Nation. Les nouvelles formes de politique connaissent un déficit. Elle travaille à

«flux tendu» pour essayer de répondre «tant bien que mal» aux diverses pressions et exigences populaires. Elle devient une politique qui navigue «à vue», au jour le jour. L'État par exemple n'est plus le seul maître du navire. Il ne tient pas seul le gouvernail. Peut-être cette image résume-t-elle le passage du règne du «gouvernement» à ce que certains appellent «gouvernance».

Dans ce chapitre, nous allons dans un premier temps rappeler le fonctionnement classique de l'appareil politique. Pour ensuite, mettre en relief et mettre à jour, l'existence de ces pratiques actuelles du politique. Il en est ainsi de la société et de son «gouvernement». Il en est de même des individus et des groupes. Comme nous le verrons dans la troisième partie. La «société du vide» ne fonde un «être ensemble» que dans une sorte de précarité et de provisoire, qui s'éloigne déjà des ambitions d'un développement «durable».

II – A – La mécanique politique classique

La démarche politique classique est

-fixée dans le temps,

-définie dans l'espace (il y a des lieux d'exercice de la démocratie participative, E. Goffman²⁶ parlerait de «scènes»), «Les institutions, à l'image des animaux, marquent, bornent, symbolisent le territoire et le conquièrent, cherchent à faire partager à leurs citoyens, clients et adhérents, la validité des frontières des États, des collectivités locales, voire de leurs aires d'influence ou de marché. Institutions publiques ou privées pratiquent vis-à-vis des citoyens et entre elles une réelle «imposition de territorialité»²⁷,

-codée (il y a un langage et des comportements particuliers repérables),

-normée (il existe des cadres d'action)

-«réservée» (tout le monde ne fait pas de la politique),

-légalisée (son activité est décrite dans des lois et décrets).

Ces définitions ou limites, en d'autres termes, ce caractère d'institution vient un peu à contresens du caractère universalisant de la démarche de développement durable. Même si le concept, évidemment, doit à un moment donné, se frotter à la réalité sociale ou culturelle du territoire et pour se faire, «s'organiser» (à travers ces normes, codes, lois, temporalités, espaces, etc.). En effet, on peut considérer qu'une «société ne peut maintenir un ordre intérieur et extérieur sans avoir une «structure politique», c'est-à-dire des modèles légitimes d'interaction qui permettent de maintenir cet ordre»²⁸.

²⁶ GOFFMAN E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1973.

²⁷ RAFFESTIN C., *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Litec, 1980.

²⁸ BIRNBAUM P., CHAZEL F., *Sociologie politique*, Paris, A. Collin, p 47.

II – A – 1 – Politique classique «En quelques mots»

Pour tenter d'analyser la démarche classique du système politique, nous allons nous appuyer sur trois définitions : celle de l'*Etat*, de l'*institution* et du *système politique*. Nous aurions pu choisir d'autres «concepts-clé» comme la domination, le pouvoir, la nation, etc., mais auxquels nous ferons référence dans les chapitres suivants.

II – A – 1 – a) L'Etat

Etymologiquement, l'Etat (de *status*, ce qui est stable, ce qui se situe) se définit comme un équilibre ou comme une position. Il ne renvoie pas à une quelconque dynamique.

Pour la philosophie classique, l'Etat est en quelque sorte un «socle», garant de l'objectivité.

Platon en donne sa définition dans *La république* et dresse un portrait autoritaire de l'Etat, comme grand contrôleur des citoyens.

Pour T. Hobbes qui pense que «l'homme est un loup pour l'homme», seule une autorité extérieure et transcendante, celle de l'Etat – Léviathan pourra «tenir» les hommes en paix²⁹.

Pour B. Spinoza, l'Etat est l'incarnation de la Raison : «Dans un Etat démocratique, l'absurde est moins à craindre... Cet Etat est le plus libre, dont les lois sont fondées en droite Raison»³⁰.

L'Etat pour C. Montesquieu doit assurer selon lui l'égalité entre les hommes et répondre à l'ensemble des besoins primaires de chaque homme : «L'Etat doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit pas contraire à sa santé»³¹.

J. J. Rousseau considère lui que l'Etat idéal est le produit d'un «contrat»³². Les hommes pour vivre ensemble, «en société» sont forcés d'utiliser cet artifice – le contrat- pour gouverner leur «être ensemble».

La sociologie politique, dans la «descendance» de cette philosophie, érige l'Etat comme entité permettant de réguler, ou plutôt de «gouverner» la société des hommes.

A. D. Toqueville comparera une société «sans états» (c'est-à-dire sans le clergé, la noblesse et le tiers-état) et le régime politique des Etats-Unis³³. Il apparaît comme le fondateur d'une sociologie politique, notamment grâce à sa description du centralisme dans *L'Ancien Régime et la Révolution*³⁴. Il explique alors que le centralisme est déjà présent dans la monarchie française et qu'il a été conservé, voire renforcé par la Révolution et par l'Empire Napoléonien.

L'analyse de M. Weber de l'Etat sera résolument tournée vers la question de la domination³⁵. Il distinguera trois types de la

²⁹ HOBBS T., *Le léviathan*, Sirey, 1971.

³⁰ SPINOZA B. D., *Traité théologico-politique*, 1670, Chapitre XVI.

³¹ MONTESQUIEU C. D., *L'esprit des lois*, 1748, Chapitre XXIII à XXIX.

³² ROUSSEAU J. J., *Du contrat social*, 1762.

³³ TOQUEVILLE A. D., *De la démocratie en Amérique*, 10 / 18, UGE, 1963.

³⁴ TOQUEVILLE A. D., *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Idées, Gallimard, 1962.

³⁵ WEBER M., *Economie et société*, Paris, Plon, 1971.

domination politique □ le type *traditionnel* fondé sur le sacré, le type *rationnel* et le type *charismatique*. Il a aussi analysé la politique à travers son regard d'homme de science dans *Le savant et le politique*³⁶.

II – A – 1 – b) L'institution

Pour C. Montesquieu, l'institution représente □ « l'ensemble des règles qui gouvernent les hommes ».

« Entendue dans un sens large, la notion d'institution désigne parfois la plupart des faits sociaux dès lors qu'ils sont organisés, qu'ils se transmettent d'une génération à l'autre et qu'ils s'imposent aux individus »³⁷. Les institutions désignent « toutes les activités régies par des anticipations stables et réciproques »³⁸.

« On appellera institution les organisations, les mœurs, les coutumes, les règles du marché, les religions... ».

Pour E. Durkheim, « on peut appeler institutions toutes croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité □ la sociologie peut alors être définie □ la science des institutions, leur genèse et leur fonctionnement »³⁹. Dans ce cas, tout ce qui est social est une institution. La sociologie est en quelque sorte réduite à l'étude des institutions.

Pour A. F. Radcliffe-Brown, l'institution est « une norme de conduite établie et reconnue comme telle par un groupe social distinct dont elle est par la même une institution »⁴⁰. Cela fait référence à la notion de culture, et plus largement à tout ce qui n'est pas naturel.

Plus que des « faits » et des pratiques collectives, elles sont donc aussi des « cadres cognitifs et moraux dans lesquels se développent les pensées individuelles »⁴¹.

Elle est parfois synonyme aussi d'organisation. M. Weber définit d'ailleurs l'institution comme « un groupement comportant des règlements établis rationnellement »⁴².

Pour E. Hugues, de la même façon, il s'agit « d'organisations capables de distribuer des normes et des biens »⁴³. Pour lui, à côté des institutions officielles, se développent des institutions illégitimes ou « bâtardes » qui distribuent des biens illégitimes (un gang par exemple).

L'institution pour garantir sa pérennisation doit disposer d'une certaine adhésion de la part de ses membres. P. Bourdieu a montré

³⁶ WEBER M., *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963.

³⁷ DUBET F., op. cit., p 22.

³⁸ BOUDON R., BOURRICAUD F., *Dictionnaire critique de sociologie*, Paris, PUF, 1982, p 312.

³⁹ DURKHEIM E., deuxième préface aux *Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, PUF, 1963, p. XXII.

⁴⁰ RADCLIFFE-BROWN A. R., *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1968, p.113.

⁴¹ DOUGLAS M., *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, 2000.

⁴² WEBER M., op. cit., p.55.

⁴³ HUGUES E. C., *Le regard sociologique, Essais choisis*, Paris, Editions de l'EHESS, 1996.

comment l'institution tend à imposer un système de dispositions durables (il parlera «*l'habitus*») acquis par apprentissage et qui modèlera les façons de voir et de penser des individus.

Enfin, les institutions peuvent être entendues dans un sens politique, comme «*un ensemble d'appareils et de procédures de négociations visant la production de règles et de décisions légitimes*»⁴⁴. Ce qui nous amène à parler parfois d'institutionnalisation «*pour désigner la reconnaissance légale, constitutionnelle ou réglementaire, des acteurs sociaux invités à participer à la table des négociations, des groupes et des individus entrant dans les divers dispositifs formels de constitution d'un débat public et d'une scène politique*». Nous développerons ce point dans un chapitre ultérieur.

II – A – 1 – c) Le système politique

Le système politique peut être défini comme «*un ensemble des normes, institutions, comportements politiques, caractérisés par leurs interdépendances*»⁴⁵.

Les premières études du système politique (mis à part celles propres à la philosophie) renvoient au «*systémisme*» des années 60. Cette approche se réfère à la biologie et plus largement aux sciences de la nature. Dans les années 20 déjà, L. V. Bertalanffy tente d'uniformiser la démarche scientifique, à travers sa «*théorie Générale des Systèmes*» (TGS). Il influencera quelques décennies plus tard les théories systémiques.

L'idée est alors que le système politique est là pour maintenir et reproduire l'ordre social dans un environnement dans lequel il s'inscrit et dont il subit les influences.

Par son «*autorité*», le système politique assure sa légitimité en convertissant les demandes et les pressions sociales (les *inputs*) en réponses publiques (*outputs*) propre à réaffirmer l'équilibre du système par un effet de rétroaction (D. Easton parlera de «*feedback loops*»)⁴⁶.

Cette vision du système politique a en suite connue de nombreuses critiques, notamment sur son «*aveuglement scientifique*» qui détache le système politique de l'histoire.

II – A – 2 – L'âge d'or du «*programme institutionnel*»

La modernité s'est incarnée dans la figure de l'institution. Représentant «*de qui est institué*», elle garantissait des fondements solides à la République, à la société et à la démocratie. Elle représentait la stabilité pour la société mais aussi pour l'individu.

II – A – 2 – a) Le «*programme institutionnel*»

⁴⁴ DUBET F. *Le déclin de l'institution*, Paris, Le Seuil, Octobre 2002, p 23.

⁴⁵ AKOUN A., ANSART P., *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert / Seuil, 1999, p 518.

⁴⁶ EASTON D., *Analyse du système politique*, Paris, Armand Colin, 1974.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'institution et plus largement, la démarche politique «classique» s'est incarnée dans ce que F. Dubet a appelé «programme institutionnel». Il le définit comme «un type de relation à autrui». Nous pouvons citer l'exemple de la relation entre l'instituteur et ses élèves ou celle du «corps médical» avec les «patients».

Pour C. Castoriadis, «lorsqu'il s'agit de politique, la représentation de la transformation visée, la définition des objectifs, peut prendre et doit nécessairement prendre, dans certaines conditions – la forme du programme. Le programme est une concrétisation provisoire des objectifs du projet sur des points jugés essentiels dans les circonstances données, en tant que leur réalisation entraînerait ou faciliterait par sa propre dynamique la réalisation de l'ensemble du projet. Le programme n'est qu'une figure fragmentaire et provisoire du projet. Les programmes passent, le projet reste. Comme de n'importe quoi d'autre, il peut y avoir facilement déchéance et dégénérescence du programme» le programme peut être pris comme un absolu, l'activité et les hommes s'alièner au programme. Cela en soi ne prouve rien contre la nécessité du programme»⁴⁷.

Ce programme se décline comme tel

- il considère que le travail sur autrui est une «médiation entre des valeurs universelles et des individus particuliers». Nous retrouvons ici la problématique de la distance entre la subjectivité individuelle et l'objectivité de la collectivité (au sens large),

- il affirme que le travail de socialisation est une «location parce qu'il est directement fondé en valeurs». Pour reprendre la distinction élaborée par M. Weber, nous pouvons dire que ce travail de socialisation est une «action rationnelle en valeurs».

- il croit que la «socialisation vise à inculquer des normes qui fondent l'individu, et en même temps le rendent autonome et «libre». Au même titre que la maxime qui veut que «le travail rend libre», les normes, intériorisées et respectées, garantissent l'intégration sociale de l'individu.

Historiquement, ce programme institutionnel n'est plus le cœur du travail sur autrui. Mais représentant en quelques sortes l'âge d'or de ce travail, il est souvent une référence sur laquelle s'appuient formateurs, professeurs ou infirmières avec nostalgie.

F. Dubet entend donc comme «programme institutionnel» l'idée «d'instituer», c'est-à-dire de socialisation comme intériorisation du social, ou de la culture qui institue les acteurs sociaux comme tels. Pour G. H. Mead, «les individus ne peuvent se développer et posséder des soi pleinement achevés que dans la mesure où chacun saisit et reflète, dans son expérience individuelle, ces attitudes ou activités sociales organisées qu'incarnent ou représentent les institutions sociales»⁴⁸.

⁴⁷ CASTORIADIS C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, p 116.

⁴⁸ MEAD G. H., *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963, p. 223.

Le «*programme institutionnel*» se définit pour F. Dubet comme «*le processus social qui transforme des valeurs et des principes en action et en subjectivité par le biais d'un travail professionnel spécifique et organisé*»⁴⁹. Le modèle est donc le suivant : les valeurs et principes de base inspirent une vocation qui s'exprime dans une profession donnée dont le but est de socialiser l'individu.

Le «*programme institutionnel*» doit être compris et construit comme un type idéal. Il est «*fondé sur des valeurs, des principes, des dogmes, des mythes, des croyances laïques ou religieuses mais qui sont toujours sacrées, toujours situées au-delà de l'évidence de la tradition ou d'un simple principe d'utilité sociale*». Il est «*construit sur un principe universel et plus ou moins «hors du monde*». Est lié à ce programme une certaine transcendance. Son «*idéalité*» et son caractère sacré garantissent son utilité sociale et la cohésion de la société.

Ces différents programmes sont réalisés dans des «*lieux institutionnels*». Ils sont pour F. Dubet des «*temples*» et des «*sanctuaires*». Il n'y a pas de trivialité dans ces lieux et dans l'architecture de ses bâtiments. On doit comprendre qu'il ne s'agit pas d'un lieu traditionnel et de relations sociales classiques. Même les actes qui s'y jouent ne sont pas dénués de solennité et de ritualité (discours, relations interindividuelles, relations «*guichetier*» / «*passager*», etc.

Le «*programme institutionnel*» a étendu le thème de la vocation bien au-delà des simples «*lieux institutionnels*», distinguant par là même, le sacré et le profane. L'institution est devenue une forme de «*culture*». Il y a un imaginaire et des représentations de l'Institution.

Pour la génération 68, l'institution est symbolisée par l'asile de E. Goffman⁵⁰ ou par la machinerie du système panoptique de la prison des Lumières exhumée par M. Foucault⁵¹.

Plus largement, l'institution est perçue par F. Dubet comme une «*machine à réduire le tragique*», «*à réduire les dimensions tragiques du travail sur autrui, à le rendre cohérent et supportable*»⁵².

Elle engendre ainsi «*un type de croyances particulières les fictions nécessaires*». Par exemple, l'institution médicale entretient le mythe de la vie éternelle et de la guérison, comme celui de la santé. L'institution éducative entretient le mythe de la réussite scolaire ou de «*l'égalité des chances*». L'institution sociale entretient le mythe de l'espoir et refuse la figure du «*bas déespéré*».

A travers ces mythes et ces imaginaires, l'institution dispose d'une légitimité forte et d'une dimension «*tragique*» de réduction d'un grand nombre de tensions, de paradoxes ou d'incertitudes.

⁴⁹ DUBET F., op. cit., p 24.

⁵⁰ GOFMANN E., *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Reclus, Edition de Minuit, 1968.

⁵¹ FOUCAULT M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

⁵² DUBET F., op. cit., p 47.

II – A – 2 – b) Le projet collectif

Le projet collectif est le deuxième moteur de la démarche politique classique et plus largement de la modernisation.

Il représente comme son étymologie le sous-entend une «*projection*», c'est-à-dire une anticipation d'une action ou d'un événement qui sera réalisé dans une période ultérieure. Du latin *projectus*, qui signifie «*lancé en avant*», à l'image d'un projectile, le «*projet*» a incarné la modernisation dans sa course au progrès. A noter la proximité de sens entre ces deux termes, «*progrès*» provenant de *progressus*, qui signifie «*marche en avant*».

Le «*projet*» est «*l'élément de la praxis (et de toute activité). C'est une praxis déterminée, considérée dans ses liens avec le réel, dans la définition concrétisée de ses objectifs, dans la spécification de ses médiations. C'est l'intention d'une transformation du réel, guidée par une représentation du sens de cette transformation, prenant en considération les conditions réelles et animant une activité*»⁵³.

Toute action collective suppose en général un projet. Cela ne signifie pas nécessairement un changement. Le projet peut renvoyer à la pérennisation ou à la conservation de l'existant. De la même façon, il ne suppose pas l'adhésion ou la participation totale et volontaire des acteurs engagés dans l'action. Le projet, au même titre que le programme peut être imposé.

Le projet est au cœur du processus de modernisation.
Elle se distingue alors par trois caractéristiques

- *processus de rationalisation et désenchantement du monde.*

Le projet est l'incarnation type d'un «*produit*» rationnel. Il est construit et discuté collectivement. Il doit avoir une logique et des finalités particulières. Il peut en outre donner lieu à un «*programme*» qui aura pour but de réaliser ce «*projet*». On parle aussi en terme administratif institutionnel de «*mission*».

- *processus d'individualisation et prise de distance de l'individu.*

Le «*projet*» dans l'environnement capitaliste de nos sociétés occidentales devient un enjeu. L'individualisation croissante entraîne des formes de «*concurrence*» autour du projet.

- *processus de différenciation sociale.*

Les individus sont divisés et différenciés. Leur pluralité rend plus complexe la réalité sociale à tous les niveaux, d'une société ou d'un groupe.

«*L'histoire de la modernité est évidemment aussi celle de la place croissante que les échanges marchands ont occupés dans la société*»⁵⁴. Le capitalisme a peu à peu rendu la société compatible avec la modernisation et avec la logique marchande. Pour être compétitif, la société a dû se moderniser à tous les niveaux pour s'adapter au «*marché*» et «*tester dans la course*». On trouve alors

⁵³ CASTORIADIS C., op. cit., p 115.

⁵⁴ ASCHER F., op. cit., p 44.

«**l'innovation**» comme moteur et centre du capitalisme et le «**le projet**» comme élan collectif.

II – A – 2 – c) Institutionnalisation

L'idée d'institution, comme «**ce qui est institué**» est proche de la dialectique instituant / institué.

La marque des institutions s'exprimera à travers ce qu'on a pu appelé «**l'institutionnalisation**».

Elle se réalise, selon P. Berger et T. Luckmann⁵⁵ à travers un triple processus

- l'*extériorisation*, processus par lequel les institutions se détachent des individus qui les ont fait naître. Elles acquièrent ainsi une existence propre,

- l'*objectivation*, par laquelle elles deviennent en quelque sorte une réalité objective. On se les représente,

- l'*intériorisation*, ou le processus par lequel chaque individu se fait propre l'institution et ses mécanismes. Cela peut passer par de l'adhésion, de l'obéissance, de l'appropriation, du conflit, du rejet, etc.

L'institution n'est plus alors un simple fait objectif mais une construction à part entière. L'institutionnalisation n'est réelle qu'à partir du moment où les ensembles de signes et de symboles relatifs à l'institution disposent d'une certaine stabilité. Cette stabilité permet à la fois une régularité et une régulation, mais aussi des «**les projections**» et une prévisibilité.

Toujours dans la dialectique instituant / institué, nous pouvons dire que les premiers ont été classiquement repérés comme un mouvement de critique ou de contestation et du deuxième, l'ensemble des normes, des lois, des doctrines qui régissent les pratiques et sont l'objet de la contestation. C'est ainsi qu'on parle souvent des conflits entre structures privées et «**les pouvoirs publics**», acteurs «**de terrain**» et «**les institutions**».

Institutionnalisation ne doit pas signifier pour autant, comme c'est souvent le cas dans l'acception commune, rigidité et perte d'identité. L'institutionnalisation peut apparaître aussi comme un processus de transformation sociale.

P. Bourdieu a montré par exemple comment la production intellectuelle s'est autonomisée en s'institutionnalisant. En se détachant progressivement de l'Eglise et de l'autorité monarchique, elle s'est construite comme entité propre. Cette institution s'est alors incarné dans les Académies par exemple.

L'institution peut devenir alors une force de reconnaissance et de légitimation dans la société. L'école comme «**le capital culturel institutionnalisé**» est par exemple chargée de distribuer des diplômes.

⁵⁵ BERGER P., LUCKMANN T., *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 1996.

L'institutionnalisation s'oppose alors au caractère « immobile » de l'institution. Nous le voyons, l'institution est souvent le fruit de conflits ou de contestations qui participent de sa « constitution ».

II – B – La « faillite » institutionnelle

Nous assistons à un déclin de la « société programmée » « l'affirmation que le progrès est la marche vers l'abondance, la liberté et le bonheur, et que ces trois objectifs sont fortement liés les uns aux autres, n'est qu'une idéologie constamment démentie par l'histoire »⁵⁶. L'idée de « progrès », comme celle de « projet » est aujourd'hui remise en cause, comme le souligne A. Touraine. Le rationalisme a des limites, sortes d'effets de frottement contenus dans tout système. L'analyse fonctionnaliste parlera de « dysfonctionnement ».

Le règne de la raison contient aussi son lot de contraintes, d'asservissements, de dominations, de normalisation, de standardisation et de perte d'autonomie.

Comment définir alors la société dans laquelle nous vivons ?

Pour A. Touraine, il s'agit d'une société post-industrielle ou « programmée » (plus que post-moderne).

II – B – 1 - Chronique d'une mort annoncée

Le schéma classique du politique décrit dans le chapitre précédent n'est plus tout à fait d'actualité. Ce modèle « s'effrite » progressivement. Il est à l'image de deux figures types de la modernité : le « programme institutionnel » et le « projet » collectif.

Ce schéma du « système politique » comprenait des « inputs » (demandes sociales et formes de soutien) et des « outputs » (décisions et actions), « inputs » et « outputs » étant reliés par un « feedback » (« rétroaction »)⁵⁷. Ce modèle apparaît plutôt obsolète aujourd'hui. Il connaît beaucoup de failles. Nous pouvons dire qu'il est en « faillite ».

Tout cela suppose évidemment du changement. Donc des ajustements. Il faut trouver une nouvelle forme de politique. L'heure de l'universalité des concepts et des programmes est passée. Plus que d'universalité, on se préoccupe aujourd'hui d'unité. Dans une société où l'individu « s'échappe » et fuit ses rôles pour retrouver de l'autonomie, comment garantir encore l'idée d'une société ? La République une et indivisible n'est plus. Qu'en est-il aujourd'hui ?

II – B – 2 - De la « société » à « historicité »

En remettant en cause l'idée de « post-modernité », nous remettons en cause l'idée même de « société ». Plus qu'un état (ou un État), nous

⁵⁶ TOURAINE A., *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

⁵⁷ BIRNBAUM P., CHAZEL F., *Sociologie politique*, Paris, A. Collin, 1971, p 103.

devons parler d'un processus ou d'une dynamique. La société est la société en train de se faire. Elle peut difficilement être appréhendée comme un tout composé de parties qui se distribuent et s'organisent selon des lois mécanistes, fonctionnalistes ou structuralistes.

Nous vivons le déclin de l'idée de société mais pas celui de social. La construction du Sujet, et la plus grande autonomie dont nous pouvons disposer (que nous croyons disposer) ne nous permet pas pour autant d'échapper aux mécanismes sociaux.

«La sociologie «inventa» l'idée de société «contre» les théologies du siècle classique, «contre» les réponses contractualistes du siècle des Lumières et «contre» les réponses communautaires des penseurs contre – révolutionnaires»⁵⁸.

A cette époque, elle fut une réponse donnée pour répondre aux vieilles questions de l'action, de l'ordre et du changement.

Au départ, on décrit la société dans son ensemble de masse, démocratique, totalitaire, industrielle, capitaliste, moderne, etc.

Depuis une trentaine d'années, notamment grâce à A. Touraine ou D. Bell, l'idée de «totalité», comme l'idée de «société» a été dépassée. Cela explique en partie le succès rencontré par les différentes sociologies de l'action sociale, des micro-sociologies, de l'interactionnisme ou de l'ethnométhodologie, des modèles rationalistes ou cognitivistes.

«En fait, ce qu'on appelle une société peut être conçu comme la rencontre plus ou moins aléatoire d'une économie, d'une culture et d'un système politique»⁵⁹.

La société dans son ensemble ne tient plus par la culture ou une structuration. Elle se conçoit comme une société dans sa «volonté» d'être société. A. Touraine parle alors «l'historicité» pour décrire cette société dynamique toujours en mouvement et toujours en construction.

Pour D. Martuccelli et F. Dubet, la «société» se réfère à la fois à la modernité, un système, un travail et l'Etat-nation.

- La société comme modernité.

L'idée d'une société pour les auteurs est indissociable d'une définition de la modernité. *«La société est la modernité arrachée et opposée à l'univers traditionnel, celui «d'avant» la Renaissance et la Réforme, celui d'avant les révolutions scientifique, démocratique et industrielle»⁶⁰.* Nous entendons ici «modernité» comme période post-traditionnelle, proche de l'idée de «modernisation».

En sociologie, cette «modernisation» a connu différentes interprétations. Pour A. D. Toqueville, il s'agit d'une «montée progressive de la démocratie et de l'individualisme». Pour K. Marx, elle renvoie au «développement des forces productives». C'est

⁵⁸ DUBET F., MARTUCCELLI D., *Dans quelle société vivons-nous* Paris, Le Seuil, Mars 1998, p 11.

⁵⁹ DUBET F., MARTUCCELLI D., op. cit., p 16.

⁶⁰ DUBET F., MARTUCCELLI D., op. cit., p 23.

«*l'instauration d'une division du travail social*» pour E. Durkheim ou le développement du «*processus de rationalisation*» pour M. Weber.

- La société comme un système.

La société est un «*ensemble organisé et cohérent*» pour B. K. Malinowski. Elle est un tout organique composé de parties, ou dit autrement, un système composé de différents éléments qui interagissent entre eux.

La société comme un travail.

Ce n'est pas simplement une nature (moderne, système), c'est aussi une praxis, une autoproduction par le travail. La société érige le travail comme valeur centrale. Ce n'est plus vraiment le cas aujourd'hui et J. Rifkin parle à ce propos de «*la fin du travail*»⁶¹.

La société comme l'Etat-nation.

Comme nous l'avons vu, la «*société*», comme figure de la modernisation, s'est construite en s'appuyant sur le modèle de l'Etat-nation. Celui-ci lui garantissait un plein développement en assurant sa régulation et son contrôle.

L'idée de «*société*» connaît aujourd'hui un déclin, certains parleraient de «*crise*» (de la modernité, de l'Etat, de l'industrie, du travail, de la nation, etc.). Le système politique lui-même connaît un déclin, ce qui libère un espace aux différentes initiatives collectives. Ces nouvelles «*collectivités*» représentent les nouveaux supports sur lesquels les individus vont s'appuyer pour avoir du poids dans les choix politiques, «*médiatiser*» leurs opinions ou simplement agir collectivement dans un but précis. Ces «*collectivités*» ne sont pas nécessairement nouvelles dans leur forme mais souvent dans leur contenu. Elles peuvent être associations, entreprises, «*tribus*» ou «*communautés*».

«Le système politique n'a plus un rôle absolument dominant au sein de la sphère publique, au bénéfice de l'action collective et surtout de l'opinion publique. (...) Désormais, la sphère publique se divise véritablement en 3 espaces de plus en plus autonomes et «niveaux». L'espace politique proprement dit, l'opinion publique, l'espace de l'action collective.»

Il n'y a plus de société, mais une «*historicité*» (plus qu'une Histoire) «*l'idée de société n'est ainsi qu'une sorte de photo instantanée, le résultat de l'agencement d'une «caméra objective», d'un «photographe» et d'un «regard». L'essentiel est de comprendre jusqu'à quel point la société est moins un tout sociétal qu'une dynamique, qu'une autoproduction»*⁶².

Pour conclure, l'idée de «*société*» peut être conservée, mais seulement dans une définition particulière celle d'une «*société en temps réel*», toujours en train de se faire. Pour F. Dubet et D. Martuccelli, elle est le résultat d'un «*travail constant, à travers divers conflits, pour dégager une représentation (la société se construit à distance des faits sociaux) pratique (cette représentation anime et*

⁶¹ RIFKIN J., *La fin du travail*, Paris, La Découverte, 1996.

⁶² DUBET F., MARTUCCELLI D., op. cit., p 300.

informe les conduites collectives en leur donnant du sens) de la vie sociale.

II – B – 3 - «L'ère du vide»

«Dieu est mort, les grandes finalités s'éteignent, mais tout le monde s'en fout, voilà la joyeuse nouvelle» (G. Lipovetsky). Les individus ne compensent leur isolement que par l'attribution de nouveaux «dieux» ou de nouveaux totems. Ces nouveaux cultes sont ceux des passions. Les «grands projets» ou les «grandes finalités» n'intéressent que les nostalgiques de la modernité et de la rationalité triomphantes.

Nous vivons aujourd'hui à l'heure du «zapping». Cela s'exprime au niveau politique par une démarche à «flux tendu», toujours en train de se faire et qui navigue «à vue». Cela est vrai aussi pour les individus. Par la distance croissante qu'ils prennent par rapport à la société ou à l'idée de société, il s'atomise d'une certaine façon et plonge dans le vide.

Pour G. Lipovetsky, la société moderne n'a plus de totem ni de tabou, plus d'image glorieuse d'elle-même, plus d'idole, plus de projet historique mobilisateur, plus d'idéologie forte, nous assistons donc à une «société du vide»⁶³.

Selon lui, cette société post-moderne ne sonne pas le glas de l'ère de la consommation. Au contraire, elle connaît son apothéose, la consommation étant partout (elle s'immisce même dans la vie privée) et tout devient produit (y compris des valeurs symboliques).

Dans le premier chapitre, l'auteur développe sa théorie autour de la «réduction non stop». Pour lui, «toute la vie des sociétés contemporaines est désormais commandée par une nouvelle stratégie détrônant le primat des rapports de production au profit d'une apothéose des rapports de séduction»⁶⁴. Tout devient sujet à séduction. Nous vivons dans une société de l'apparence et du superflu. Tout est question de forme et plus de fond. Finalement, tout devient «mode». G. Lipovetsky s'intéressera d'ailleurs à ce phénomène dans un de ces ouvrages⁶⁵.

Plus que dans l'ère du service, nous sommes entrés dans l'ère du «self-service» (libre service) et chacun s'exprime, dit «ce qu'il a à dire», ce qu'il ressent, tout est question d'apparence, de transparence et de séduction.

Cela renvoie à ce que D. Riesman développait déjà dans *La foule solitaire*. Il étudie le «monde de l'image» qu'il décrit comme habité par l'homme «extrodéterminé» (*otherdetermined*). Par opposition à l'homme «innerdirected» (de la modernité), c'est-à-dire caractérisé par l'intériorisation d'idéaux et par une responsabilité morale, cet homme est de moins en moins soucieux d'intériorité et de plus en plus préoccupé par le «regard des autres». Il est en quelques sortes «déterminé» par «les autres» (*others*) et «tous les extrodéterminés ont ceci en commun que l'attitude de l'individu est orientée par ses

⁶³ LIPOVETSKY G., *L'ère du vide, Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, p 16.

⁶⁴ LIPOVETSKY G., op. cit., p 26.

⁶⁵ LIPOVETSKY G., *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1987.

*contemporains – ceux qu'il connaît personnellement et même ceux qu'il ne connaît qu'indirectement par l'intermédiaire d'un ami ou des communications de masse... Les buts que l'individu extrodéterminé se fixe varient avec et selon cette influence*⁶⁶.

L'individu d'aujourd'hui développe alors un goût pour la sensation et le sentiment. Il vit et ressent. «*La culture postmoderne est celle du feeling*». Elle cultive une passion du rien, «*de la table rase, de l'extermination totale*»⁶⁷.

Ce qui régit la société post moderne est l'indifférence, plus que la «*détresse métaphysique*». L'individu est multiple, pluriel du fait du caractère provisoire et syncrétique de toutes ses actions «*L'individu post moderne est déstabilisé, il est en quelque sorte «ubiquiste». Le post-modernisme n'est en fait qu'un cran supplémentaire dans l'escalade de la personnalisation de l'individu voué au self-service narcissique et aux combinaisons kaléidoscopiques indifférentes*». On déserte, on démissionne parfois, on essaye, on explore, on expérimente. Cela fait référence à ce que M. Maffesoli décrit comme une «*errance*».

La société contemporaine se rend sourde à la réalité extérieure. La nouvelle indifférence qui surgit s'exprime par la montée en puissance, c'est le cas de le dire, de l'amplification (casques audio, concerts suramplifiés, boîtes de nuit). «*Une nouvelle indifférence au monde surgit, que n'accompagne même plus l'extase narcissique de la contemplation de soi, aujourd'hui Narcisse se défoule, enveloppé d'amplis, casqué, autosuffisant dans sa prothèse de sons «graves*».

Cela fait «*écho*» à ce que décrivait H. M. Mac Luhan à propos de la lecture du journal qui elle aussi est touché par cette sorte de «*vacuité générale*» «*La lecture du journal n'est plus une lecture au sens où nous l'entendions avant. Par cette lecture, en effet, je ne recueille pas des messages mais je prends un bain communautaire je plonge en quelque sorte dans la baignoire communautaire pour me retrouver en participation avec l'ensemble de la société*». Nous retrouvons ce phénomène avec la télévision et les «*séries*» ou autres grands «*tendez-vous*» qui entretiennent à leur manière un lien social en «*plongeant*» les spectateurs isolés dans une sorte de «*communio*n». On parle souvent d'ailleurs à propos du journal télévisé de «*la grand messe du 20 h*».

Au niveau émotionnel, se développent des pratiques de détachement en ayant des relations interindividuelles sans attachement profond, pour ne pas se sentir vulnérable, développer son indépendance affective, vivre seul, etc. C. Lasch parle de «*The flight from feeling*» (la fuite devant le sentiment). On assiste à une résurgence de la solitude, de la difficulté à sentir, du vide, de la difficulté à être hors de soi, d'où une «*fuite en avant*» dans les expériences.

Dans le domaine de l'art et de la culture dans lequel s'inscrit notre recherche, cette idée de vacuité resurgit.

Pour T. W. Adorno, le modernisme se manifeste par un processus de «*dégation*» sans limites⁶⁸. L'industrialisation de l'art et de la culture tend à faire disparaître l'expérience artistique véritable selon lui. En

⁶⁶ RIESMAN D., *La foule solitaire* (1950), Paris, Arthaud, 1964.

⁶⁷ LIPOVETSKY G., op. cit., p 46.

⁶⁸ ADORNO T. W., *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1974, p 35.

quelques sortes, avec sa marchandisation, l'art est mort. Ou au moins aliéné. Il n'est pas alors une «*débarbarisation*» de l'homme, mais en représente l'échec⁶⁹.

Pour résumer, nous dirons avec l'auteur, que nous vivons dans une société où tout se fait et se décide «*la carte*», que ce soit responsabilités, décisions politiques, éthique, engagement. A l'époque de la sortie de cet ouvrage, était décrit un Narcisse désinvolte, humoriste, laxiste et «*dool*».

Aujourd'hui, nous entrons dans une nouvelle ère du Narcisse qui s'est recyclé «*en se réconciliant de manière inédite avec la morale, le travail, la famille, l'englobant planétaire*». En bref, «*même à l'affût de responsabilité et de bienfaisance à la carte, Narcisse est toujours Narcisse, incarnation emblématique de notre temps centripète. Le raz de marée de la seconde révolution individualiste n'en est qu'à son début*»⁷⁰.

II – C – Pour un nouveau modèle politique

La politique qui navigue à vue vit dans l'instant et sur l'instinct. Il en est de même de l'individu aujourd'hui. Il peine à «*lâcher l'ancre*» géographiquement, physiquement, intellectuellement, socialement ou psychologiquement. Il tente à travers un renouveau communautaire de retrouver des formes de vivre ensemble mais qui restent souvent superficielles. Se pose alors la question de la durée. Comment envisager dans ce cas un développement «*soutenable*» (au sens du «*sustainable*» anglais, de *sustain*, «*qui dure*»)

II – C – 1 - Pour de nouvelles régulations les nouveaux mythes fondateurs

Les réseaux se développent «*en dehors de l'Etat*» (sans lui) et en dehors de la Nation. Ils vont bien au-delà et sont souvent organisés internationalement.

Ainsi, cette globalisation de l'information questionne le rôle de l'Etat qu'il est obligé de redéfinir ou de recomposer.

La régulation peut venir de l'avènement de nouveaux mythes. F. Ascher prend l'exemple de la construction de l'Europe. Dans son processus de création, elle peut s'appuyer sur des mythes fondateurs, qui serviront de phares et de boussoles aux sociétés hypertextes.

Pour lui, un des mythes est celui de la «*Ville européenne*».

Sa construction s'articule autour de 3 axes

-la «*dénégation de l'ampleur des transformations urbaines*» (on met en avant la possibilité d'entretenir la tradition),

-la «*défense des valeurs patrimoniales*» (qui rassemble les villes européennes face à la culture américaine et ses multinationales),

⁶⁹ ADORNO T. W., op. cit., p 109.

⁷⁰ LIPOVETSKY G., op. cit., p 328.

-«**l'union contre la globalisation - américanisation**» (à travers la défense d'un centre ville ancien fétichisé qui crée des références et pratiques communes).

Emergence de nouvelles formes urbaines, ces «**métapoles**» sont caractérisées par une forte mobilité des personnes, des biens et des informations. Dans ces lieux, les habitants ou les organisations tentent toujours de maîtriser les espaces temps de leur existence et de leurs actions. Ils mobilisent ainsi toujours plus les outils qui leur permettent de se désynchroniser et de se délocaliser. Leur autonomie est relative car ils deviennent aussi dépendants de systèmes sociotechniques qui intègrent leurs actions dans un processus fortement socialisé.

Les villes et leurs réseaux deviennent alors selon F. Ascher le «**hardware**» de la société hypertexte (le logiciel), sa composante matérielle (structures sociales, culturelles, économiques et politiques). La société hypertexte et l'économie cognitive engendrent une nouvelle révolution urbaine, qui nécessite de nouveaux projets collectifs, de nouvelles formes de régulation, un nouvel urbanisme, selon lui.

Cela reflète la nécessité de refonder et repenser le politique, en repensant le système politique, les conceptions de la démocratie, comme l'action publique.

II – C – 2 - Le retour du projet

L'homme est aussi capable de se projeter et de défier le temps pour s'inscrire dans la durée. Il est vrai que la «**tendance**» actuelle, en terme de «**rapport au temps**» n'y est pas pleinement favorable.

D'une manière ou d'une autre, les hommes doivent s'organiser pour vivre ensemble, et pour développer leurs «**projets**». D'une certaine façon, nous pouvons parler d'un processus «**d'institutionnalisation**», pris au sens propre du terme, c'est-à-dire comme l'accès à une certaine stabilité. Cet état d'équilibre, même s'il est souvent précaire ou fragile, est nécessaire pour envisager la durée.

On assiste d'une certaine manière à un «**retour du projet**». Mais sous une autre forme. Il ne s'agit pas ici du «**projet**» comme l'entendait la société moderne. C'est-à-dire comme la formalisation d'un «**procédé**» qui permettra d'atteindre un objectif commun et dont les modalités sont régies par un contrat. Il s'agit alors plus d'une «**projection**» que d'un projet. Les individus vivent dans ce cas une vie par anticipation. Ils ne sont plus dans le présent mais dans une sorte de re-présentation prémonitoire.

La société «**présentéiste**» dans laquelle nous vivons nous oblige à repenser l'idée de «**projet**». Il doit être «**conçu**» dans le présent pour le présent et l'avenir. Il est dépendant là aussi d'une combinatoire, entre les conditions du présent et les exigences à venir.

Peut être pouvons nous l'envisager comme un «**processus**» plus que comme un «**procédé**».

Le premier suppose l'accomplissement plutôt mécanique ou automatique de différentes tâches dans un «**ordre**» construit selon une

certaine logique. On connaît par avance le résultat que l'on veut obtenir. Il devient un «**objectif**». On parle dans ce cas de «**mission**» ou de «**contrat d'objectifs**». Le «**procédé**» (les différentes étapes pour atteindre l'objectif) est structuré autour d'un «**cahier des charges**».

Le «**processus**» est différent dans ses modalités. Il peut supposer un objectif à atteindre. Mais il l'entreprend avec beaucoup plus de souplesse. Plus qu'un cadre fixe, il suggère de construire une «**trame**», un maillage, qui permettra de disposer de repères pour l'orientation de chacun. La prise en compte du temps présent permet, non pas de naviguer à vue, ce qui représente le côté «**perverse**» du «**présentisme**» mais de réellement «**naviguer**». C'est-à-dire être capable de s'orienter avec les outils dont on dispose (boussole, gouvernail) et par rapport à des repères connus (phare, bouées). Cela n'impose pas un «**one best way**» mais au contraire laisse la porte ouverte à une pluralité de façons de faire et à des possibilités d'adaptation et d'ajustement dans le cours de l'action.

III – L'INDIVIDU EN MAL DE REPERES

III – A – Une société «sans filet»

L'institutionnalisation dont nous parlions a perdu de son importance aujourd'hui. Nous assistons ainsi à une mise à distance de plus en plus nette entre l'institué et l'instituant, entre l'institution et l'individu.

Ce que la politique appelle «désaffection» rend peut être compte en partie de cette forme de «désertion» de l'individu.

Il n'est plus simple usager captif «modélé» par l'institution. D'une certaine façon, en retrouvant une autonomie plus importante, il se «désinstitutionnalise».

Il déserte mais ne démissionne pas. Comme l'a souligné M. Maffesoli, nous assistons à une «*transfiguration du politique*» en ce sens que l'individu déserte la chose publique (*res publica*).

Ne pouvant plus se repérer et se baser sur l'institué, il s'engage dans une société du doute, où tout ce qu'il fait et pense est profondément incertain. En quelque sorte, il avance aujourd'hui dans une société «sans filet», avec quelques repères ou «bouées de sauvetage» mais sans garanties.

III – A – 1 – Le déserteur de la «chose publique»

Le système politique s'est peu à peu fragilisé et précarisé. L'individu a par là même perdu des repères. Il s'est progressivement mis à distance de l'institution au sens large du terme. Cette «transfiguration du politique» s'exprime chez l'individu par des formes de désertion. L'individu, dont il est aussi question dans ce chapitre, n'a pas pour autant abandonné la sphère publique et la chose politique. Il a construit d'autres formes du «vivre ensemble».

III – A – 1 – a) Du «rôle» à «l'expérience»

L'âge d'or de l'institution est révolu. L'individualisation croissante a progressivement «libéré» l'individu des contraintes institutionnelles, avec les dangers que cela suppose. On pouvait dire avant que l'individu se «fondait» dans la société. Il était avant tout «citoyen français» intégré à la «nation française», comme on aurait pu dire qu'*«In citoyen de Rome n'était ni Caius, ni Lucius»* c'est un Romain⁷¹. Ce n'est plus vraiment le cas aujourd'hui.

⁷¹ LABROUSSE R., *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Rivière, 1959, p 189.

La démarche politique ou institutionnelle classique ne fonctionne plus. La dialectique haut > bas n'est plus valable, ni validée socialement.

«Le programme institutionnel se perçoit comme un monde vertical allant du «Haut» vers le «Bas», ce qui engendre un modèle bureaucratique «à la Weber», les politiques publiques appellent des organisations souples, ouvertes sur leur environnement, capables de s'adapter plutôt que d'être fidèles à leurs principes»⁷².

Les grandes valeurs d'universalité et de principes pour tous, les mythes de l'égalité, la liberté et la fraternité, les grandes œuvres de la République sont en «faillite». L'individu ne s'y «retrouve plus», ce qui exprime une séparation croissante entre la subjectivité de l'individu et sa socialisation. Il est plus qu'un être social, socialisé, sociable. Il n'est plus un «personnage» social, il est un individu. Plus qu'un individu, il est même une «personne» (au sens étymologique de *persona*, le masque, et par extension, les différents masques que l'individu peut porter) ou un «individu pluriel» (B. Lahire).

Pour F. Dubet, le programme institutionnel «postule un principe de continuité entre la socialisation et la subjectivation, entre les disciplines et l'autonomie. Cette chaîne miraculeuse n'opère plus ou, pour choisir une formule plus prudente, les acteurs n'y croient plus de la même manière parce que la correspondance entre les dimensions subjectives de l'action et les dimensions objectives du statut se sont affaiblies». La modernité se définit comme la séparation progressive de l'action sociale et de la subjectivité individuelle. Par les processus d'individualisation et d'individuation, les individus ont redécouvert de l'autonomie. Ils se sont progressivement détachés de la «chose publique» (*Res publica*) pour mieux «se retrouver» (entre eux et envers eux). La socialisation et l'intégration, deux des moteurs de la modernisation, ne sont plus centrales aujourd'hui. Elles sont importantes et même nécessaires. Elles ne sont pas suffisantes.

Ce «déclin de l'institution» sonne le glas de l'individu comme «personnage social» disposant d'un statut à partir duquel se développeront des rôles. R. K. Linton définit le «statut» comme «la place occupée par un individu dans le système social» et le «rôle» comme «l'ensemble des modèles culturels associés à un statut donné»⁷³. Chaque individu peut disposer de plusieurs statuts. R. K. Linton distinguera ainsi le statut *actuel*, occupé par la personne à un moment donné, et les statuts *latents* qui ne sont pas manifestes à ce moment là. Se pose la question de la cohérence des statuts.

Comment un même individu (par définition indivisible) peut-il disposer de plusieurs positions? Pour le fonctionnalisme, cela s'explique par ce changement constant de position, à l'image d'une «machine» qui disposerait de plusieurs options de fonctionnement. Il y a donc plusieurs individus dans le même individu selon ce modèle. Nous préférons penser que l'individu

⁷² DUBET F., *Le déclin de l'institution*, Paris, Le Seuil, Octobre 2002, p 64.

⁷³ LINTON R. K., *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunod, 1967.

reste indivisible, mais qu'il a la possibilité de vivre différentes «*expériences*» sociales, tout en gardant un semblant d'identité.

On passe du rôle à l'expérience. «*L'expérience sociale est l'activité par laquelle chacun de nous construit le sens et la cohérence d'une action qui ne lui sont plus donnés par un système homogène et par des valeurs uniques*»⁷⁴.

L'individu moderne balance entre 2 pôles contrastés

-plus l'individu est socialisé, plus il fait l'apprentissage de la liberté et de la critique en agissant en quelques sortes «*en connaissance de cause(s)*», c'est-à-dire en maîtrisant quelque peu son environnement, ses actions et leurs conséquences dans le jeu social,

-l'autonomie individuelle est une illusion nécessaire à l'accomplissement total de la socialisation. Elle est le point de mire de l'individu qui lui permet d'appréhender la nécessité de son intégration sociale.

*Plus la société se désinstitutionnalise, plus le sujet est défini de façon «*héroïque*», plus il doit produire à la fois son action et le sens de sa vie. Plus il gagne en liberté, plus il perd en solidité et en certitudes, moins la socialisation garantit la subjectivation*»⁷⁵.

«*La programmation de l'individu n'étant plus considérée comme totale, le problème de la socialisation devient celui de la réflexivité, de la critique, de la justification et de la distanciation*»⁷⁶. Nous pouvons à travers cette phrase retrouver différentes références théoriques qui renvoient à cette question : la *réflexivité* pour A. Giddens, la *critique* pour «*l'école de Francfort*» (entre autres), la *justification* pour L. Boltanski et L. Thévenot ou de la *distanciation subjective* pour F. Dubet. Ces «*nouvelles sociologies*» (P. Corcuff) portent désormais moins leur intérêt sur les mécanismes de socialisation qui étaient centraux dans la phase de modernisation, que sur les nouvelles «*dispositions*» de l'individu contemporain, capable par son autonomie de «*prendre conscience*» et de «*justifier*» de ses actes.

Comme nous le disions précédemment, le déclin du «*programme institutionnel*» est perçu par beaucoup comme une «*crise*». Pour F. Dubet, le déclin de l'institution est plus qu'une crise, il s'inscrit dans les gènes de la modernité, comme la globalisation est inscrite dans les gènes de l'économie (selon K. Marx ou A. Smith).

Cette «*faillite institutionnelle*» a évidemment des conséquences sur l'individu, et plus largement, sur les relations entre les individus.

F. Dubet distingue quatre problèmes majeurs relatifs à ce déclin

-Le premier est lié à un *déficit de légitimité et d'autorité*. Ni la République, ni l'Etat-nation, ni le système politique actuel ne

⁷⁴ DUBET F. MARTUCCELLI D., *Dans quelle société vivons-nous ?*, Paris, Le Seuil, Mars 1998, p 44.

⁷⁵ DUBET F., MARTUCCELLI D., op. cit., p 73.

⁷⁶ DUBET F., op. cit., p 69.

peuvent se permettre aujourd'hui d'assurer une autorité souveraine, ou de disposer d'une légitimité sans limite.

-Le deuxième problème renvoie aux *relations sans médiation*. Cela suppose une certaine radicalisation des relations soit à travers une forme de répression / contrôle, soit par la satisfaction des demandes de services, soit dans la relation intersubjective (voir l'exemple des «*réunionites*» aiguës ou de la nécessité dans une organisation de se «*coordonner*» constamment).

-Le troisième problème est lié aux *principes* et aux *pratiques* qui imposent des «*ajustements constants pour conjuguer des normes contradictoires*».

-Le dernier problème est la *faible protection des plus faibles*. Cela entraîne la multiplication des inégalités en quantité et en «*qualité*» (les inégalités sont plus nombreuses et se creusent de plus en plus).

La question se pose alors que pouvons-nous faire face à ces problèmes ? Comment compenser la «*faillite institutionnelle*» ? Quelle est la place de l'individu dans cette «*société*» ?

Une des solutions serait de construire pour F. Dubet des types «*d'institutions démocratiques*». Cela relève plus de choix politiques que de conclusions scientifiques. «*Il nous faut donc imaginer des institutions capables de socialiser des acteurs et d'assurer la subjectivation des individus sans être arc-boutées sur un principe non social, non justifiable et posé a priori. C'est là une rupture décisive avec l'ancien modèle*»⁷⁷.

Il est aujourd'hui nécessaire que chacun des acteurs ait la possibilité (et l'obligation) de se justifier et de s'expliquer. Démocratique ne signifie pas égalité (le malade n'est pas égal au soignant, ni l'élève au professeur). Il s'agit d'une «*liberté négative, limitée, conférée par un pouvoir qui s'autolimité, s'interdit d'aller au-delà de son propre domaine*». L'individu doit avoir une place, un espace qui lui est «*propre*».

Le choix de l'individu doit devenir central. La reconnaissance adopte donc un rôle central. Elle suppose que chaque individu puisse choisir son identité au sein de règles générales.

«*Autrement dit, les règles universelles peuvent et doivent tenir compte des projets de vie et des «*natures*» des individus. Bref, nous avons encore des progrès à faire pour devenir laïques*»⁷⁸.

La nécessité apparaît de trouver un niveau intermédiaire entre individualisme et holisme, à travers des ordres plus limités, plus ajustés, plus adaptés, plus autonomes.

III – A – 1 – b) La société («*au risque*») contre l'Etat

La société devient celle de l'information et de la connaissance. Connaissance au plein sens du terme. Au sens de ce que l'on connaît, au sens de «*deux*» que l'on connaît et au sens

⁷⁷ DUBET F., op. cit., p 392.

⁷⁸ DUBET F., op. cit., p 400.

étymologique de ce que l'on voit «maître» ensemble (*cum nascere*).

La rationalité restant «limitée», l'individu inscrit ses actions dans une «société du risque». Moins de repères, moins de garanties, moins de calculs, plus de risques. Voilà l'équation (post-)moderne. L'Etat qui détenait «traditionnellement» le pouvoir d'orientation et de décision se trouve confronté à cette nouvelle société.

III – A – 1 – c) Le nouveau «capitalisme cognitif» signe la fin du «capitalisme industriel»

Comme nous l'avons vu l'individu est au cœur du processus de modernisation. En plus d'être un individu «distant», il est aussi un individu «inquiète», qui assure trois types de contrôle (selon N. Elias)

- le contrôle de ce qui vient de l'extérieur du groupe (*contexte*),
- le contrôle social (au sein du *groupe*),
- le contrôle individuel (des *pulsions* de chaque individu)⁷⁹.

Les modes de contrôle sont régis chez l'homme par le langage. Il permet la mise à distance entre le lieu et le moment de l'action et l'utilisation de la connaissance issue de cette action. Il crée une distance entre le *Je* et le *Soi*. Sorte de «désinstantanéisation» de l'individu.

Dans ce processus de modernisation, on passe du *rationnel* au *cognitif*, et donc du *maîtrisable* au *risque*. En effet, plus la capacité de calcul est réduite, plus le risque est grand. L'individu «distant» est donc aussi un individu du risque. Si l'on prend l'image ou plutôt l'illustration du «capitalisme», nous pouvons dire avec l'auteur, que nous sommes passés d'un capitalisme *marchand* à un capitalisme *industriel*, pour enfin atteindre un capitalisme *cognitif*. L'information et la connaissance sont devenus les nouveaux produits des nouveaux marchés. La vraie concurrence est là.

Nous pouvons citer pour exemple les mutations opérées dans les entreprises qui, pour s'adapter à cette concurrence informative, sont passés d'une simple «veille stratégique» à une vraie discipline désignée par le vocable «l'intelligence économique». Ce modèle, inspiré par les systèmes d'information de l'Armée et de la Justice, tente de maîtriser par la gestion de réseaux le maximum d'informations (en qualité et surtout en quantité).

Nous atteignons la «société du risque»⁸⁰ après la période de l'Etat-nation et de l'Etat providence.

Le règne du *cognitif* fait de notre société une «société hypertexte», faite de connexions de toutes sortes qui relient les individus et les groupes à l'image d'un réseau Intranet. L'Etat a là

⁷⁹ ASCHER F., *Ces événements nous dépassent, feignons d'en être les organisateurs, Essai sur la société contemporaine*, Paris, L'Aube, Essai, 2000, p 16.

⁸⁰ BECK U., *La société du risque*, Cambridge, Polity press, 1999.

aussi perdu son pouvoir de régulation, une certaine légitimité et de son autorité. Il apparaît même en décalage avec cette société des réseaux, qui plus que représenter un contre-pouvoir, est une véritable alternative.

III – A – 1 – d) Le « narcissisme collectif »

Le « narcissisme » ne doit pas se confondre avec la figure de l'individu égoïste et isolé. A travers les multiples expériences qu'il vit, l'individu trouve des « fenêtres » ouvertes vers la « communion » ou « être ensemble ». Cette « communion » passe souvent évidemment par les moyens de « communication » : téléphones, Internet, télévision, etc.

La société actuelle se caractérise donc par « la recherche de la qualité de vie, passion de la personnalité, sensibilité verte, désaffection des grands systèmes de sens, culte de la participation et de l'expression, mode rétro, réhabilitation du local, du régional, de certaines croyances et pratiques traditionnelles. Eclipse de la boulimie quantitative antérieure »⁸¹.

Nous assistons à une culmination de la sphère privée que G. Lipovetsky appelle « narcissisme », comme destitution et gadgetisation. Selon lui, cet individualisme exacerbé ne mène pas à une atomisation du social constitué d'individus indépendants et sociaux. Mais « l'ultime figure de l'individualisme réside dans les branchements et connexions sur des collectifs aux intérêts miniaturisés, hyper spécialisés » regroupement des veufs, des parents d'enfants homosexuels, des alcooliques, des bègues, des mères lesbiennes, des boulimiques. Il faut replacer Narcisse dans l'ordre des circuits et réseaux intégrés : solidarité de microgroupe, participation et animation bénévole, « réseaux situationnels », cela n'est pas contradictoire avec l'hypothèse du narcissisme mais en confirme la tendance⁸².

Les individus « narcissiques » trouvent des moyens de se retrouver pour vivre ensemble, même de façon provisoire et légère. Ils se constituent en microgroupes par rapport à des intérêts communs. L'individualisation suggère une différenciation sociale. On se construit avec l'autre ou contre l'autre, par rapport à celui qui est différent. Mais on se constitue en être social aussi à travers ces formes de « réunions homogamiques ». Dans ce cas aussi, ceux qui se ressemblent s'assemblent.

Cela fait référence à ce que M. Bolle De Bal a défini comme « *liance* », c'est-à-dire « l'acte – ou le résultat de cet acte – de créer ou recréer des liens, d'établir ou rétablir une liaison entre des acteurs sociaux séparés, dont l'un au moins est une personne » de réunir, mettre ou remettre en rapport ou en communication des acteurs distincts, disjoints ou isolés⁸³. Par opposition à la « *liance* » qui désigne le phénomène de « désintégration » des

⁸¹ LIPOVETSKY G., op. cit., p 17.

⁸² LIPOVETSKY G., op. cit., p 21.

⁸³ BOLLE DE BAL M., *La tentation communautaire. Les paradoxes de la liance et de la contre-culture*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1985, p 250.

communautés, la reliance suggère des pratiques qui visent à instituer des médiations entre les acteurs sociaux. Les expériences communautaires dont nous parlons sont des exemples concrets de «*reliance*».

Pour G. Lipovetsky, c'est du « *narcissisme collectif*» on se rassemble parce qu'on est semblable, parce qu'on est sensibilisé directement par les mêmes objectifs existentiels, (...) besoin de se regrouper avec des êtres «*lentiques*».

III – A – 2 - Précarité identitaire

La seconde révolution individualiste n'en est qu'à son début. Certes. Pour l'instant, l'individu se frotte à l'être collectif par intermittence. Il flirte. Il essaie, il s'engage puis se rétracte, se retire, y revient, tente de nouvelles expériences. De temps en temps quand même il se fixe. De plus en plus. Peut être plus par nécessité que par envie.

III – A – 2 – a) Polythéismes

Au-delà de la vision individualiste de l'acteur social, nous pouvons l'imaginer comme se constituant lui-même, pour dépasser son statut de Narcisse.

Pour M. Maffesoli, l'individu multiplie les expériences dans une sorte de «*léambulation communautaire*», d'adhésions diverses à des «*tribus*» et pour la jouissance de l'instant.

A travers ce «*zapping*», il se constitue en tant que Sujet, même s'il reste précaire.

La communion entre les individus différents peut ainsi se faire dans une sorte de «*polythéisme*» chaque individu trouve plusieurs modes ou modèles de «*religion*» sociale. C'est dans le sentiment d'effervescence, incarné souvent par la foule, qu'il se «*retrouve*». Il peut être intéressant à ce point de l'étude d'approfondir l'idée de passions ou d'affects collectifs.

Platon a peut être été le premier à s'intéresser aux formes d'affectivité collective. Il construira d'ailleurs une typologie du *désir* en rapport aux trois classes sociales qu'il distingue la sensualité pour les artisans, le courage pour les guerriers et l'amour de la sagesse pour les philosophes.

Machiavel a une vision plus dichotomique puisqu'il distingue seulement les passions dominatrices des grands, face aux désirs d'indépendance et à la haine du peuple envers eux.

Pour A. D. Toqueville, les sentiments jouent un rôle important dans la stabilité des sociétés aristocratiques et la mobilité des sociétés démocratiques. Il fera la distinction entre la passion des biens matériels, la passion de l'égalité et la passion de la liberté⁸⁴.

⁸⁴ TOQUEVILLE A. D., *De la démocratie en Amérique*, Paris, Folio, Gallimard, 2 vol., 1986.

Les sentiments ou affects ont aussi leur place chez E. Durkheim (dans sa description de la «*solidarité mécanique*») et chez M. Weber qui oppose au «*désenchantement du monde*» les attachements propres à la domination de type traditionnel ou charismatique.

Par extension, toute action ou tout comportement humain peut être considéré comme disposant d'une part affective. Après la période de «*désenchantement*» moderniste, les individus «*reconnaissent*» leurs affects et les érigent en totem pour des célébrations communes.

III – A – 2 – b) Multiculturalismes

La question de ces nouvelles formes de communauté soulève le problème de leur co-existence, et donc par extension du multiculturalisme. Dans une société où la République ne possède plus le monopole de l'adhésion individuelle ou citoyenne, ni la légitimité nécessaire pour rester «*une et indivisible*», la confrontation entre les différents microgroupes constitués renvoie à de nouvelles problématiques.

L'appartenance à un groupe, une minorité ou une ethnie impose de gérer la contradiction entre appartenance et sectarisme, enfermement identitaire ou au contraire ouverture.

M. Wiewiorka pose l'hypothèse que la culture doit être placée au cœur de l'analyse sociologique du changement et du fonctionnement social. Il s'appuie sur un double constat empirique : l'épuisement historique du mouvement ouvrier comme figure centrale de la conflictualité sociale et la montée en puissance des affirmations culturelles partout dans le monde.

On assiste en France aujourd'hui à des formes de crise de l'identité nationale comme dans d'autres pays, notamment européens. Certains parlent de «*malaise français*» : l'idée se transmet d'une perte de la langue au profit de l'anglais, d'une «*américanisation*» à outrance, du développement de langages «*alternatifs*» (argots).

Un exemple concret de «*programme institutionnel*» est justement celui de la «*protection*» de la langue française. Des lois et décrets ont été adoptés pour «*défendre*» la langue française (Contre qui ? Contre quoi ?), respecter des quotas de chanson française dans la programmation des radios, favoriser l'usage de la langue par tous les moyens. Ce sentiment de «*menace*» du dedans et du dehors est révélateur de ce phénomène multiculturel.

On constate souvent du mythe dans la présentation du modèle d'intégration républicain et de l'idéologie dans le multiculturalisme. La vision manichéenne n'est pas la solution (entre universalisme et particularisme). Il convient d'essayer de combiner les deux.

Nous assistons à l'émergence de deux tentations inquiétantes : la *rétraction* (amalgame populiste) et l'*éclatement* (néo-libéralisme et tribalisme).

Dans le premier cas, les individus vivent leur communauté comme unique et exclusive. Ils sont «*retirés*» dans cette communauté et la défendent contre les autres. Ces communautés adoptent souvent une réaction de rejet de la différence.

Dans le deuxième cas, les individus restent ouverts à la différence, de manière extrême. Ils sont prêts à toutes les expériences et à tout découvrir. Par rationalisme et utilitarisme, ils deviendront «*néo-libéralistes*» et travailleront pour leur profit personnel. Par affinités, ils deviendront membres d'une «*tribu*».

Le multiculturalisme doit donc être au cœur de la question sociale. «*Pour que leurs revendications bénéficient d'une forte légitimité au-delà de leur seule population de référence, il leur faut articuler une identité propre, celle d'un groupe cimenté par des valeurs, une histoire, un mode de vie, des traditions, une langue, des références communes et spécifiques, avec des significations universelles qui confèrent à leur action une portée générale, par exemple de refus des inégalités sociales ou d'appel à plus de citoyenneté et aux droits de l'homme*»⁸⁵.

Il ne faut plus renvoyer les dimensions culturelles de la sphère politique (oui aux particularismes mais en privé) et séparer public et privé, ce que la modernité a initié.

Le propre de la démocratie dans un pays comme la France, est «*son indifférence au problème identitaire*» celui-ci, classiquement, est toujours censé être traduisible, via les droits universels, en problème civil ou en problème social»⁸⁶. Les individus ont des «*appartenances*» mais jamais des identités. Cela pose le problème de la constance et de la cohérence de ces groupes ou communautés. Ils peuvent se construire une identité mais elle sera en dehors de la République, illégitime en quelque sorte. «*L'appel à la tradition républicaine sert toujours de support à la diabolisation et au refoulement de toute exigence identitaire*».

Le rapport à l'identité de ces groupes est déterminant. Si on tente de les «*fondre*» dans la matrice républicaine, ils perdent leur identité. Le politique doit trouver un moyen de les «*intégrer*» sans les modifier ou les contrôler. Il doit aussi pouvoir gérer les conflits entre ces différentes communautés.

Pour M. Wieviorka, «*Le problème déterminant d'une société multiculturelle est toujours la recherche d'une nouvelle articulation entre l'identité et le politique*».

Il faut distinguer alors

-*équité* ou «*égalité individuelle des chances*» (attitude qui prend en compte les circonstances personnelles, la «*personnalité*» des individus ou la spécificité des groupes),

⁸⁵ WIEVIORKA M. (sous dir.), *Une société fragmentée* Le multiculturalisme en débat, Paris, La Découverte, 1997, p 58.

⁸⁶ WIEVIORKA M. (sous dir.), op. cit., p 62.

-*égalité* (la société est une, l'Etat intervient de manière universaliste pour renforcer son unité et garantir l'invariance des valeurs morales).

Pour se développer, les différents groupes ou cultures doivent trouver leur espace (dans tous les sens du terme) d'existence et d'épanouissement. Cela ne signifie pas pour autant que tout est possible et que tous les groupes peuvent se développer de manière autarcique, sans craindre de conflits, de confrontations ou d'affrontements. Le relativisme absolu comme principe intégrateur ne paraît pas valable. «*Un relativisme culturel absolu conduit nécessairement à la ségrégation et au ghetto*» pour A. Touraine. Il y a toujours des traits communs, des similitudes et pas seulement des différences qui créeraient des catégories fermées et donc hostiles à toute forme d'altérité. Plus qu'une société pluriculturelle ou pluraliste, il faut tendre vers une société multiculturelle. Il y a de multiples cultures qui peuvent, parce qu'elles ont des différences mais aussi des «*points communs*», coexister, échanger ou même «*co-construire*».

III – A – 2 – c) L'identité en question

Nous vivons à l'heure de la précarité identitaire. L'individu a coupé le cordon ombilical qui le liait à la société. Il vole de ses propres ailes. Le plus dur est de choisir une direction. Le plus souvent, il rejoint une troupe ou une autre, comme par un «*réveil*» de l'instinct grégaire. Le «*carpe diem*» est satisfaisant dans l'instant. Mais il semble chercher autre chose. Comme si le zapping et le bouillonnement communautaire traduisaient une sorte de recherche extatique et frénétique pour retrouver l'essence de son être.

La démarche «*alter*» est ainsi :

- indéfinie dans le temps (caractère souvent provisoire, définition du projet «*à la volée*», en cours d'action),

- parfois définie dans l'espace (espaces vacants mais souvent non définis ou circonscrits en perpétuelle transformation et redéfinition),

- codée «*langage et comportements particuliers repérables*»,

- «*ouverte*» (tout le monde peut en théorie participer et s'engager dans la démarche),

- non légalisée (son activité est décrite dans des lois et décrets), parfois dans l'illégalité («*squats*»).

III - B – L'individu «*factice*» : l'invention et la créativité comme matrices d'une «*résistance ordinaire*»

«Il est toujours bon de se rappeler qu'il ne faut pas prendre les gens pour des idiots»⁸⁷.

A travers cette phrase, M. De Certeau insiste sur les capacités «créatives» (H. Joas) ou «réflexives» (A. Giddens) de l'individu contemporain.

L'individu n'est pas un pion sur l'échiquier. Ou pas seulement. Il n'est pas (ou plus) anesthésié complètement par les différentes institutions (la religion, l'Etat, etc.) qui représenteraient «l'opium du peuple» (K. Marx). Il se «consomme en consommant» (J. Baudrillard) mais est capable aussi de formuler des choix et de devenir l'acteur de sa propre vie. Le modèle de l'*hypodermic needle* de Laswell, soit l'anesthésie généralisée des «masses» à travers les médias apparaît comme caricaturale aujourd'hui. Même l'idée de «société de masse» ne peut plus fonctionner. Nous savons que la réalité sociale est plus complexe (M. Wiewiorka dirait «fragmentée et multiculturelle»).

Au-delà des normes qu'il intériorise et des calculs qu'il peut formuler («purement» stratégiques), l'individu dispose d'une capacité créative ou d'un «quant-à-soi» (comme l'a rappelé F. Dubet).

Dans une première partie, nous allons essayer d'analyser la dimension créative de l'individu contemporain, et selon quelles modalités elle peut devenir un moteur de l'action ou de la mobilisation dans un projet collectif.

Nous nous intéresserons ensuite au développement de cette idée à travers la notion «l'invention» et de «résistance» quotidiennes, grâce auxquelles l'individu peut développer une multitude de comportements inédits.

III – B – 1 - La dimension créative de l'action humaine

Pour A. Giddens⁸⁸, tous les êtres humains sont des agents compétents. Tous les acteurs sociaux ont une connaissance remarquable des conditions et des conséquences de ce qu'ils font. Cependant, la compétence des acteurs humains est sans cesse limitée (comme l'a justement montré H. Simon), d'un côté par l'inconscient, de l'autre par les conditions non reconnues et les conséquences non intentionnelles de l'action.

III – B – 1 – a) L'agir créatif marginalisé

Pendant de nombreuses années, les capacités «réflexives» de l'individu dans l'ensemble de ses actions ont été dans certains champs reniées. De la même façon, la «créativité» de l'individu a été reléguée à un second plan. Trop proche peut-être de considérations artistiques ou poétiques, ce qui semble être un amalgame fâcheux, cette dimension créative a été longtemps considérée comme irrationnelle. De fait, elle s'est trouvée exclue par la société modern(ist)e.

⁸⁷ DE CERTEAU M., op. cit., p 255.

⁸⁸ GIDDENS A., *La constitution de la société, Eléments de la théorie de la structuration*, Paris, 1984.

Pour H. Joas, «*la thématique de la créativité occupe une place marginale dans la sociologie, et particulièrement dans les relations qu'elle nourrit relativement à l'agir humain*»⁸⁹.

Dans la période qui s'étend de 1750 à 1850, l'auteur relève trois métaphores de la créativité

- l'idée d'*expression* chez Johann Gottfried Herder,
- les idées de *production* et de *révolution* chez Karl Marx.

Selon lui, l'idée d'*expression* décrit la créativité relativement au monde subjectif de celui qui agit.

L'idée de *production* rapporte la créativité au monde objectif (des objets matériels comme conditions et moyens de l'action).

L'idée de *révolution* suppose la possibilité d'une créativité humaine appliquée au monde social (possibilité de transformer fondamentalement les institutions sociales qui règlent la vie commune des hommes).

Aucune de ces trois idées n'enracine pourtant la créativité dans un sens qui engloberait ces trois rapports au monde. La créativité est «*reléguée* à la poésie (l'expression), l'artisanat indépendant (face à la production) ou l'acte révolutionnaire. «*Une telle conception conduit nécessairement à refuser toute créativité aux autres types concrets d'action, qui deviennent le contraire de l'acte créatif*».

III – B – 1 – b) Retour de la créativité, «*Retour du réprimé*»

La dimension créative de l'agir dispose d'une place plus importante aujourd'hui. Dans les sciences sociales mais aussi dans la vie quotidienne.

En effet, la science (et la technique) «*comme idéologies*» (pour citer J. Habermas) ont, notamment à travers la figure de l'expert ou celle du scientifique, refusé l'accès à l'inventivité pour Monsieur Tout-le-monde. La «*créativité de l'agir*» de chacun n'était pas scientifiquement valide.

Par corrélation, elle n'était pas socialement valorisée. Les processus d'individualisation et d'individuation peuvent à terme renverser cette «*tendance*». En effet, l'individu contemporain ne peut s'en remettre qu'à lui-même. Avec les bons et les mauvais côtés. Il renaît d'une certaine façon à travers un «*Culte de Narcisse*»⁹⁰. Il se redécouvre en tant qu'individu, avec les penchants égoïstes que cela suppose. Il devient un homme à «*l'âme désarmée*»⁹¹ de plus en plus souvent touché par différentes formes d'anomie. Pire encore, il devient de plus en plus exposé aux différents troubles que peuvent occasionner la difficulté de trouver des repères dans une société basée sur un «*Culte de la performance*», dans laquelle l'individu reste une «*incertaine transcendance*»⁹².

⁸⁹ JOAS H., *La créativité de l'agir*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999, p. 75.

⁹⁰ LASCH C., *Le culte de Narcisse*, Paris, R. Laffont, 1980.

⁹¹ BLOOM A., *L'âme désarmée, Essai sur le déclin de la culture générale*, Paris, Julliard, 1987.

⁹² EHRENBERG A., *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p 283.

Nous pouvons penser aussi qu'il se redécouvre comme acteur agissant, doué d'une autonomie. Cette nouvelle individualité lui permet de se constituer en tant que sujet, comme nous le développerons dans un prochain chapitre. Pour H. Joas, nous sommes passés de la figure du «*self-made man*» chère à la modernité à une nouvelle figure, celle du «*man made self*» qui valorise notamment l'épanouissement personnel, et ouvre la voie par extension, à la dimension créative de chacun.

Nous traçons donc un parallèle entre retour de la créativité et ce que A. Touraine a appelé (après M. Mauss) «*décomposition du monde*» ou que M. Wieviorka a désigné comme «*retour du réprimé*».

Dans un premier temps, l'homme expliquait le monde à travers la transcendance et par l'existence d'un Dieu qui était à l'origine (à la genèse) de tout. Une première rupture s'est produite quand l'homme a commencé à expliquer le monde par les différentes disciplines scientifiques et à l'organiser par la construction d'une «*politique*» et l'établissement (proche de l'*establishment* anglais) de normes, de valeurs, de conventions souvent portées par des «*institutions*».

Aujourd'hui et depuis plusieurs années déjà ces repères institutionnels s'effritent et connaissent un déclin majeur (F. Dubet). La perte progressive de ces repères dans nos sociétés fragmentées promeut l'héroïsme de masse comme «*mode d'action de chacun. Il est le style de la certitude quand il n'y a plus de certitude, quand nous n'avons plus que nous-mêmes pour nous servir de référence. Bref, quand contraint d'intégrer l'incertain en nous, nous devenons notre propre transcendance, mais sans les garanties qu'elle procurait auparavant*»⁹³. L'individu ne peut «*s'en tenir*» qu'à lui-même et ne «*tenir*» que grâce à lui-même. Evidemment, un nouveau rapport doit s'instaurer entre l'individu d'aujourd'hui et les institutions. Plus largement, la question du rapport entre le subjectif (l'individu) et l'objectif (la société, l'institution, le groupe, le projet) doit être reformulée.

La redécouverte et le renforcement de la dimension créative de l'individu, parallèlement au «*déclin de l'institution*» créent de la distance entre les deux. C'est d'ailleurs une des caractéristiques de la modernité comme l'a montré A. Touraine, soit «*la séparation croissante du monde objectif et du monde de la subjectivité*»⁹⁴.

Il paraît judicieux dans ce cas de s'intéresser plus dans le détail à la question des déterminants de l'action chez l'individu contemporain. En effet, cela nous permettra d'analyser plus précisément les «*motivations*» de l'action et comprendre par ce biais à quelles conditions l'individu peut s'engager dans une action (individuelle mais aussi collective).

III – B – 1 – c) L'individu créatif dans un «*l'ou artistique*»

⁹³ EHRENBURG A., op. cit., p 286.

⁹⁴ TOURAINE A., *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p 15.

L'ensemble de la philosophie occidentale postule qu'avant l'action, le fait d'agir, il y a prise de connaissance (du contexte, du lieu, de la situation, des personnes, etc.) nous dit H. Joas.

Une illustration bien connue du processus de décision et d'action est représentée par l'histoire de «*l'âne de Buridan*». A mi-chemin entre un bottin d'avoine et une fontaine, et ayant faim autant que soif, l'âne n'arrivant pas à se décider finit par mourir. Cette illustration montre comment effectivement dans la philosophie classique, la rationalité est limitée certes, mais aussi que la connaissance des choses précède toujours l'action. Avant de se décider, l'âne «*pèse*» les différentes options qui s'ouvrent à lui.

La réalité des choses est plus souple ou plus vague «*La relation de l'homme avec la réalité consiste, tant que l'action peut se dérouler dans des conditions satisfaisantes, en un souple va-et-vient entre des attentes globales et des perceptions globales*»⁹⁵. Dans le processus de décision (et donc d'action), l'individu est limité dans sa rationalité (il faut faire un choix à un moment) mais aussi dans la clarté des «*facteurs*» qui motivent son action comme dans la détermination de ses objectifs. Il agit dans une espèce de «*flou artistique*» d'où il va tirer plus ou moins de satisfaction «*Ce qui caractérise l'agir humain, ce n'est donc pas simplement un jeu d'interactions entre les valeurs et les pulsions, mais la concrétisation créative des valeurs et la satisfaction constructive des pulsions*»⁹⁶.

Quand une situation se présente, les précisions sont possibles mais ne restent que ponctuelles et partielles.

En d'autres termes, nous ne pouvons concevoir la connaissance qu'en prenant en compte la conscience de l'individu, ses capacités réflexives mais aussi sa dimension inconsciente et / ou irrationnelle. S. Freud l'a montré ne serait-ce que par sa distinction du *ça*, du *moi*, et du *surmoi*.

La motivation inconsciente est un trait important de la conduite humaine. Elle se distingue du contrôle réflexif et de la rationalisation. Alors que les acteurs compétents peuvent presque toujours formuler de façon *discursive* les intentions et les raisons de leur action, ils n'y parviennent pas nécessairement lorsqu'il s'agit de leurs motifs. C'est à partir de ce résultat que A. Giddens distinguera «*l'inconscience discursive*» et «*l'inconscience pratique*».

L'individu contemporain, dans ses motivations comme dans ses actions, n'est pas pleinement rationnel. Il ne dispose pas, malgré ses capacités réflexives de tous les tenants («*conditions non reconnues*») et les aboutissants («*conséquences non intentionnelles*») de ses actions. Profondément «*incertain*»⁹⁷, il tente d'agir, dans un flou artistique, sans beaucoup de repères, sans même réaliser parfois qu'il dispose d'une «*créativité*» de son action, même la plus banale ou la plus quotidienne.

Pourtant, comme nous allons le voir dans le chapitre qui suit, il «*crée*» et «*invente*» au quotidien, il «*crée*» et «*invente*»

⁹⁵ JOAS H., op. cit., p 169.

⁹⁶ JOAS H., op. cit., p 174.

⁹⁷ EHRENBERG A., *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

«Son» quotidien, à travers l'ensemble des pratiques, des usages, des «Mricolages» et des «Mraconnages» notamment.

III – B – 2 - Le «Mitoyen - résistant» ou le «Mraconnage solidaire»

Notre hypothèse est qu'à travers «Minvention» que l'individu opère au quotidien, il peut trouver les conditions pour «Mthotiver» son action. Par ces actes quotidiens créatifs, il dispose dans un sens d'une prise sur la réalité sociale et plus largement sur le monde qui l'entoure.

Par ce biais, il peut répondre au caractère objectif et universel de l'institution ou du projet par une foule d'ajustements qui lui sont personnels.

Dans le cas qui nous intéresse, les acteurs des friches culturelles semblent développer une démarche «Malter – développement durable» qui ressemble à la démarche classique (participation, solidarité, équité, etc.) mais leur est «Mpropre».

III – B – 2 – a) La «Multure» contre les cultures

A travers son organisation en Ministère, l'Etat a construit une légitimité autour de la sectorisation et de la normalisation de la vie sociale. A la grande époque de l'Etat-nation, aujourd'hui révolue, tout ce qui concernait l'éducation était géré par le Ministère du même nom. Il en était / est de même avec les «Mtransports», le «Msocial» ou «Minvironnement». Aujourd'hui, nous retrouvons cela dans la notion de développement durable. Il s'agit toujours d'une démarche de type *top / down* (du haut vers le bas). Nous savons quels «Meffets pervers» cela suppose sur le long terme.

De la même façon, la pluralité des cultures dans notre société n'ont pas toujours eu l'espace de s'exprimer et ont été réduites notamment à des «Mfolklores» comme l'a démontré si justement M. De Certeau. La conception française de la culture s'est ainsi développée en deux pôles «Mdistincts» (qui fait «Mdistinction» au sens de P. Bourdieu) l'élite et la «Mhasse». Les paysans et leurs traditions orales (dialectes locaux) ont ainsi été écrasés par les élites qui détiennent l'écrit.

De la même façon, on retrouve aujourd'hui un renouveau du voyage à travers le «Mtourisme» et un regain d'intérêt pour les lieux de notre Histoire à travers ce que l'on a habilement englobé sous le vocable de «Mpatrimoine».

Progressivement, les individus se retrouvant mal dans ces grands champs universalisants et im-personnels se sont détachés de ces valeurs de la République. M. De Certeau constate ainsi une progressive «Mdésaffection», une forme de crise du «Mdroire», de la croyance et de la conviction, par un phénomène de désappropriation et régression politiques du pays.

Les institutions ont perdu leur «Mesprit» qui s'est exilé et n'existe plus. Les «Mconservateurs» gardent le monument vidé de tout sens

(sauf pour eux). On assiste selon lui à une sorte de «*déraison*» collective⁹⁸.

Se développe selon l'auteur un «*pouvoir sans autorité*» qui ne définit plus sa limite. Le pouvoir légitime compensait ce qu'il interdisait de *faire* parce qu'il permettait de *croire*.

Selon lui, nous vivons le règne de l'anonyme, de la tyrannie sans tyran. On passe de l'Etat instituteur à l'Etat pédagogue, ce qui a pour résultat un régime bureaucratique, c'est-à-dire un «*régime totalitaire qui a reçu de la science son modèle*».

Aujourd'hui, le «*régime bureaucratique*» est aboli en grande partie et l'époque de la «*société bloquée*»⁹⁹ ou du «*phénomène bureaucratique*»¹⁰⁰ est quelque peu dépassée.

A ce moment cependant, les institutions ont participé à la transformation du *peuple en public* à travers la constitution d'une «*société du spectacle*» (G. Debord).

Pour M. De Certeau, il faut un nouveau découpage, une culture au pluriel qui lutte contre «*la*» culture. Il n'y a pas de culture de masse mais une pluralité et une diversité culturelle. Il faut conjuguer la culture au pluriel pour ne pas se laisser enfermer dans cette unicité et cet anonymat. Pour lui, la culture aura été «*le colonisé du XX^{ème} siècle*»¹⁰¹.

La culture «*apparaît comme le champ d'une lutte multiforme entre le dur et le mou. Elle est le symptôme démesuré, cancéreux, d'une société partagée entre la technocratisation du progrès économique et la folklorisation des expressions civiles*».

Il faut donc à travers des solutions d'ajustement permettre aux individus de retrouver la multiplicité des cultures ce que nous allons analyser dans le chapitre suivant.

III – B – 2 – b) Stratégies du «*plus*», stratégies du «*lieux*»

«*Le quotidien s'invente avec mille manières de braconner*»¹⁰². Dans son ouvrage sur «*l'invention du quotidien*», M. De Certeau parle des ruses que l'individu va construire ou utiliser au quotidien.

Les pratiques quotidiennes contiennent donc toujours selon lui une dimension «*créative*» (à travers la ruse, le détournement, la tactique, etc.). Ce livre développe l'idée d'une «*antidiscipline*» (si on prend le terme «*discipline*» au sens de M. Foucault).

La différence se fait entre la ruse calculée et utilitariste et un modèle de ruse plus effacé.

M. De Certeau va ainsi distinguer «*stratégies*» et «*tactiques*». Pour lui, les «*stratégies*» sont liées au «*calcul des rapports de forces qui devient possible à partir du moment où un sujet de*

⁹⁸ DE CERTEAU M., *La culture au pluriel*, Paris, Le Seuil, 1993, p 23.

⁹⁹ CROZIER M., *La société bloquée*, Paris, Le Seuil, 1970.

¹⁰⁰ CROZIER M., *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Le Seuil, 1965.

¹⁰¹ DE CERTEAU M., op. cit., p 206.

¹⁰² DE CERTEAU M., *L'invention du quotidien, tome 1, Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p 36.

vouloir et de pouvoir est isolable d'un «environnement». Elle postule un lieu susceptible d'être circonscrit comme un propre et donc de servir de base à une gestion de ses relations avec une extériorité distincte. La rationalité politique, économique ou scientifique s'est construite sur ce modèle stratégique.

La stratégie est donc liée à l'extériorité et au calcul. Elle se distingue quand même du concept de «stratégie» développé par M. Crozier et E. Friedberg¹⁰³. Pour ces auteurs, la «stratégie» vise à développer la «marge de liberté» dont il dispose. «Grâce à cette marge de liberté (qui signifie source d'incertitude pour ses partenaires comme pour l'organisation dans son ensemble), chaque acteur dispose ainsi de pouvoir sur les autres acteurs». Dans ce cas, les stratégies renvoient simplement à l'intérêt personnel de l'individu et se construisent sur de la rationalité et de l'utilitarisme. En mobilisant un maximum de ressources, l'individu va essayer d'augmenter sa «marge de liberté» pour exercer un pouvoir sur les autres. Dans un sens, cette forme de «stratégie» est purement quantitative. Le plus «fort» ou le plus «bourd» l'emporte. C'est une stratégie du «plus», du superlatif.

Pour M. De Certeau, la stratégie suppose l'extériorité de l'individu, qui évolue dans un autre espace. Il n'est pas un seulement un «acteur» dans le «système». Sa stratégie est d'ordre qualitatif. Tout dépend du contexte et de l'environnement. C'est une stratégie du «nieux». A partir du moment où il construit sa «stratégie» de «résistance», toutes les possibilités sont ouvertes.

Dans le cas qui nous intéresse, les acteurs engagés dans des projets collectifs peuvent (ou non) trouver des motivations stratégiques à leur engagement.

La construction d'une démarche «alter-développement durable» peut être consciente et calculée (et centrale) ou au contraire très rarement évoquée (et marginalisée).

«L'alternative» à partir du moment où elle est «stratégique» paraît très pertinente. Si l'on y applique le modèle croziérien, on dira que la «stratégie d'alternative» vise à concurrencer la démarche classique de développement durable. Ou même à réduire son rayonnement. En développant de tels espaces, on développe des «zones d'incertitude» pour les institutions et les différentes formes de l'establishment.

Nous préférons voir dans ces «alternatives», des formes de «stratégies» comme calcul des «rapport de forces» extérieurs et sur un espace propre, mais qui n'a pas nécessairement pour but de concurrencer, d'attaquer (M. Crozier parle de «stratégie offensive») ou de se défendre («stratégie défensive»).

L'objectif est peut être ici simplement de proposer un autre «choix», différent du «bon choix» dicté par la démarche classique de développement.

¹⁰³ CROZIER M., FRIEDBERG E., *L'acteur et le système, Les contraintes de l'action collective*, Paris, Le Seuil, 1977, pp 91-93.

III – B – 2 – c) L'art et l'acte de détournement

En deçà des «stratégies» existent ce que M. De Certeau a appelé «tactiques».

Selon lui, les «tactiques» sont «*un calcul qui ne peut pas compter sur un propre, ni donc sur une frontière qui distingue l'autre comme une totalité visible. La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre. Elle s'y insinue fragmentairement, sans le saisir en son entier, sans pouvoir le tenir à distance. (...) Le propre est une victoire du lieu sur le temps. Au contraire, du fait de son non-lieu, la tactique dépend du temps, vigilante à y «saisir au vol» des possibilités de profit. Ce qu'elle gagne, elle ne le garde pas. Il lui faut constamment jouer avec les événements pour en faire des «occasions»¹⁰⁴.*

La «tactique» est la capacité à saisir l'occasion. Elle se déroule donc sur le même terrain que «l'autre». Elle a une dimension «opportuniste». En d'autres termes, la «stratégie» porte le profit comme «objectif», alors que la «tactique» porte le profit comme «opportunité». Elle représente l'action du «dominé» sur le «dominant».

Ces «tactiques» s'expriment dans l'ensemble des usages et des pratiques qui détournent ou dérivent des usages ou pratiques initiaux. Pour lui, «*beaucoup de pratiques quotidiennes sont de types tactiques*».

La lecture est un premier exemple de ces tactiques puisque nous vivons dans une «société du spectacle» qui met constamment notre vue à sollicitation (l'auteur dit qu'elle la «*dancérise*»). Quand on lit par exemple, le texte a un sens, mais chacun peut y greffer son propre sens ou son imaginaire. Chacun lit ce qu'il veut lire. Chacun lit s'il veut lire.

On retrouve cela dans l'occupation de l'espace, ce qui nous rapproche de notre sujet. Nous pouvons prendre l'exemple de l'habiter. L'appartement loué par exemple va être approprié par le locataire qui va opérer une mutation en intégrant ses gestes et ses souvenirs.

Autre exemple, «*tu perruque*» lorsque l'ouvrier récupère des chutes de bois ou de métal à l'usine pour son intérêt personnel. Il va chez lui fabriquer des tas de choses qui témoigneront de ses compétences et de son savoir-faire et pourra être utile à une ou plusieurs personnes de son entourage.

Il paraît pertinent de faire le lien avec ce que M. Dobré a défini comme «*résistance ordinaire*»¹⁰⁵. Elle a selon elle huit caractéristiques

- elle est une ressource d'action non collective et non organisée qui se situe en amont du mouvement social, même si elle peut déboucher sur des formes collectives organisées (résistance civile), ou

¹⁰⁴ DE CERTEAU M., op. cit., p 46.

¹⁰⁵ DOBRE M., *L'écologie au quotidien, Eléments pour une théorie sociologique de la résistance ordinaire*, Paris, L'Harmattan, 2002.

sur une présence dans l'espace public de figures héroïsées du mouvement (le résistant),

- elle est une propriété des relations sociales dont la forme apparente est « individualisée »,

- les pratiques de résistance ordinaire sont le plus souvent conscientes, ne s'attachent à aucune justification idéologique en particulier,

- Elle se situe dans la zone non discursive de la pratique quotidienne (A. Giddens),

- Elle obéit à une rationalité de type « tactique » (M. De Certeau) par opposition à une rationalité à long terme, « stratégique »,

- Elle est instable et éphémère et se déplace en même temps que le système poursuit son travail de colonisation et de conquête de la vie quotidienne,

- Elle a pour horizon l'accroissement de l'autonomie de l'individu, menacée par l'accroissement du système,

- Une forme de résistance ordinaire dans la vie quotidienne est la mise à distance par rapport à la consommation organisée ; une autre est à l'opposé, la surconsommation, l'excès ou le don.

Dans l'exemple qui nous intéresse, nous pouvons probablement repérer de nombreuses formes de « tactiques ». La première et la plus simple est la récupération et l'appropriation de lieux par des groupes d'individus (artistes ou collectifs). A partir d'un lieu « banal », « quotidien », ils « inventent » un nouveau lieu. La décoration du lieu, l'organisation du lieu, la gestion de l'espace, les pratiques qu'il va accueillir, les personnes qu'il va recevoir ne sont plus les mêmes. Elles sont toutes différentes par rapport au lieu « de départ » ou « du début ».

En terme d'espace et de topographie, M. De Certeau cite l'exemple de l'acte de marcher qui « est au système urbain ce que l'énonciation (le « speech act ») est à la langue ou aux énoncés proférés. (...) C'est un procès d'appropriation du système topographique par le piéton (de même que le locuteur s'approprie et assume la langue) ; c'est une réalisation spatiale du lieu (de même que l'acte de parole est une réalisation sonore de la langue) ; enfin il implique des relations entre des positions différenciées, c'est-à-dire des « contrats » pragmatiques sous la forme de mouvements (de même que l'énonciation verbale est « allocution », « implante l'autre en face » du locuteur et met en jeu des contrats entre colocuteurs) ».

La synthèse intellectuelle des individus au quotidien n'a pas pour forme un discours mais un **acte**. Tout se passe dans l'occasion et dans l'acte. La ménagère par exemple prendra en compte dans le choix de provisions, les goûts, appétits et humeurs des hôtes, les produits meilleurs marché et leur alliage possible avec ce qu'elle possède déjà chez elle.

« Dans l'institution à servir, s'insinuent ainsi un style d'échanges sociaux, un style d'inventions techniques et un style de résistance morale, c'est-à-dire, une économie du « don » (des générosités à charge de revanche), une esthétique de « coups » (des opérations d'artistes) et une éthique de la ténacité (mille manières de refuser à l'ordre établi le statut de loi, de sens ou de fatalité).

La culture populaire se serait cela, et non un corps tenu pour étranger, mis en pièces afin d'être exposé, traité et « cité » par un système qui redouble, avec les objets, la situation qu'il fait aux vivants.

Nous retrouvons ici l'idée centrale de « solidarité ». En participant à une « économie du don », une « esthétique de coups » et une « éthique de la ténacité », l'individu participe à des formes de solidarité et de nouvelle religion (au sens étymologique du terme, de *re ligere*, « refaire lien », comme l'a défini M. Maffesoli). Nous voyons donc qu'il existe un rapprochement entre les individus à travers les différents actes de « résistance » dont ils peuvent faire preuve.

Cet art du détournement est pour M. De Certeau un retour de l'éthique, du plaisir et de l'invention dans l'institution ou l'institutionnalisé. L'institution n'est pas (plus) toute puissante. Les individus face à elle ne sont pas simplement « adaptés » ou « usagers ». Ils ont en quelque sorte « leur mot à dire » qu'ils prononcent et énoncent à leur manière, par des voies détournées.

« Bien loin d'être une révolte locale, donc classable, c'est une subversion commune et silencieuse, quasi moutonnaire – la nôtre. (...) Ce sera suggérer que les espaces sociaux, stratifiés, sont irréductibles à leur surface contrôlable et constructible et que des avatars réintroduisent l'impensé d'un circonstanciel dans le temps calculé.

Illisibilités d'épaisseurs dans le même lieu, de ruses dans l'agir et d'accidents de l'histoire. De ces évocations, l'écriture se trace, ironique et passante, en graffiti, comme si le vélo peint sur un mur, blason d'un transit commun, se détachait pour des parcours indéterminés.

Les individus par ces diverses pratiques de « braconnage » opposent ainsi une « résistance » qui apparaît peut être comme une des conditions de leur « acceptation » des choses. Pour reprendre les termes de B. Latour et M. Callon, nous savons que pour se diffuser socialement, une innovation doit trouver la « traduction » adéquate qui va la rendre intelligible et accessible à chacun. Face au « monument vidé de tout sens » que représente l'institution ou l'institutionnalisé, le citoyen ou plus largement l'acteur doit résister. A travers cette résistance, il peut trouver les possibilités d'accéder « par dérivation » à un compromis entre ses aspirations personnelles et les objectifs « objectifs » (...) du projet collectif.

Pour faire le lien avec le chapitre précédent, peut-être pouvons nous dire en outre, que les phénomènes de « résilience » sont liés d'une certaine façon aux phénomènes de « résistance ». En s'appropriant les choses (les lois, les contraintes, les modes

d'emploi, le temps, la rue, etc.), l'individu les rend plus «acceptables» ou «supportables».

Certaines formes de mobilisation individuelle ne rentrent pas dans le cadre du «développement durable». En découlent des formes de «développement durable» «hors normes». Les individus, par leurs «capacités créatives» tournent, détournent et contournent les principes du développement durable pour se les approprier. S'effectue un travail «d'invention du quotidien» par lequel ces individus, par des déviations, dérivations, déviances, détournements, etc., inventent «leur» développement durable du territoire. Le «quant-à-soi» de l'individu, «*du travers du silence, de la ruse, de la lutte, de la passivité, de l'humour ou de la dérision, sait résister avec efficacités aux idéologies, aux enseignements, aux prétentions de ceux qui entendent soit dominer, soit faire le bonheur du peuple, ce qui en la matière ne fait pas de grandes différences*»¹⁰⁶.

En d'autres termes

Le dialogue entre subjectivité individuelle et objectivité de la démarche de «développement durable» se construit autour de «*tactiques*» de l'individu comme un «*citoyen résistant*».

Ces «*tactiques*» permettent aux individus de s'approprier le produit technologique «développement durable» en construisant une alternative. Elles garantissent peut-être d'une certaine façon l'insertion sociale et la diffusion de cette innovation technique. Elles n'offrent pas pour autant toutes les garanties quant à la mobilisation des individus dans la version institutionnalisée de la démarche.

Pour que les individus se mobilisent, c'est-à-dire que d'individus, ils deviennent «acteurs sociaux», il faut nécessairement qu'il y ait identification au projet collectif (et pas seulement appréhension ou compréhension de ce projet).

Dans «l'expérience sociale» que l'individu pourra faire sur ce territoire et avec ces projets, peuvent se combiner trois logiques de l'intégration (socialisation), de la stratégie (utilité) et de la subjectivation. La troisième dimension nous intéresse particulièrement ici car elle renvoie à la distance que les individus vont entretenir avec le système (ou ici le projet collectif) pour se construire en tant que sujet – acteur de leur propre vie¹⁰⁷.

Il paraît pertinent de s'intéresser en effet à «l'expérience» que l'individu se construit et de voir comment il «*est tenu d'articuler des logiques d'action différentes, et [comment] la dynamique engendrée par cette activité constitue la subjectivité de l'acteur et sa réflexivité*».

¹⁰⁶ MAFFESOLI M., *Le temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988, p 79.

¹⁰⁷ DUBET F., *Sociologie de l'expérience*, op.cit.

III – C – Pour un autre sujet

III – C – 1 – Le Sujet et la Raison

Depuis toujours, la modernité a été réduite à la rationalisation. L'amalgame, voire la confusion entre « modernité » et « modernisme » a perduré. Comme règne de la raison, la modernité est une époque précédée par une, poursuivie par une autre. Beaucoup d'auteurs supposent ainsi l'existence d'un « après » de la modernité, désigné souvent sous le vocable de « post-modernité ». Peut être pouvons nous voir la modernité en y réintroduisant avec l'auteur une place pour la subjectivité des individus. En y ré-intégrant le sujet, on passe d'une phase de la modernité à une autre, comme une continuité, non pas comme un « évolutionnisme ».

L'enjeu de cette nouvelle modernité est peut être de recréer un dialogue entre le Sujet et la Raison.

« Sans la Raison, le Sujet s'enferme dans l'obsession de son identité sans le Sujet, la Raison devient l'instrument de la puissance »¹⁰⁸.

Il s'agit alors d'éviter trois écueils : la modernité comme antimodernité, comme décollage, comme individualisme.

Dans le premier cas, l'opposition d'une nouvelle forme de modernité contre la modernité rationalisante renverrait à une nouvelle forme de « désenchantement ». C'est la solution de dénie ou de négation.

Dans le deuxième cas, la modernité s'inscrit encore dans une perspective évolutionniste, en supposant une « progression ». A l'image d'une transition démographique, la société évoluerait brusquement.

Enfin, la troisième voie perçoit la société comme un regroupement (une « grégation » dirait R. Boudon) d'individus, tous agissant pour leurs seuls intérêts personnels. C'est la figure de l'*homo oeconomicus* comme individu égoïste et égocentrique. Nous savons que la réalité sociale est plus complexe.

Cela ne signifie pas pour autant que le déclin de la société industrielle rationalisante doit rejeter la Raison, au même titre que cette société a pu marginalisé tout ce qui pouvait être qualifié « d'irrationnel ».

« Pas de modernité sans rationalisation, mais pas davantage sans formation d'un sujet-dans-le-monde qui se sente responsable vis-à-vis de lui-même et de la société »¹⁰⁹.

L'idée de « Sujet » devient donc centrale. Cette idée permet de réaffirmer l'importance de la sphère privée par rapports aux rôles sociaux. Le « privé » ne se définit plus par défaut, comme du « non-public ». Il a une existence propre. De la même façon, se pose l'importance de la conscience morale par rapport au jugement public

¹⁰⁸ TOURAINE A., op. cit., p 17.

¹⁰⁹ TOURAINE A., op. cit., p 238.

(incarné par le Droit). On retrouve en quelques sortes un «*Droit naturel*», celui d'être Sujet, comme «*Acteur de sa propre vie*».

La nouvelle modernité doit donc prendre en compte deux notions essentielles : l'organisation rationnelle de la production d'une part, et le «*développement*» du sujet, d'autre part.

«Ce qui définit le mieux la modernité, ce n'est ni le progrès des techniques ni l'individualisme croissant des consommateurs, mais l'exigence de liberté et sa défense contre tout ce qui transforme l'être humain en instrument, en objet ou en étranger absolu»¹¹⁰.

III – C – 1 – a) Résilience et résistance

L'individu se retrouve. En ce recentrant sur lui-même, il se perd aussi. Pris dans un brouillard et perdant beaucoup des repères qui garantissaient sa stabilité, l'individu d'aujourd'hui peine à se construire une «*identité*».

Pour faire le lien avec le chapitre précédent, nous pouvons reprendre la description de l'individu moderne que N. Aubert décrit comme soit «*Agité*», soit «*Englué*».

Dans le premier cas, il est la figure de l'homme «*Instantané*» «*Qui vit au rythme de son désir et pense avoir aboli le temps*»¹¹¹.

Dans le deuxième cas, il représente un homme empêtré dans le quotidien et dans le temps, qui n'a qu'un rapport passif et démissionnaire face à la «*Fuite du temps*». Il est un «*Homme englué dans l'ici et maintenant de l'urgence et de l'instantané, comme si la vitesse de résolution des problèmes pouvait, à elle seule, donner du sens à son action*».

Heureusement, l'individu arrive à dégager ce que nous pouvons qualifier de «*Poches de résilience*» à travers lesquelles, il va retrouver des repères. Le rapport qu'il entretient avec un lieu ou un territoire, nous l'avons vu, peut être une illustration pertinente. A travers cette relation, ce lien qui l'unit au lieu, l'individu se sent exister. Même si c'est dans l'instant. Mais un instant qui se renouvelle grâce à l'espace. Chaque fois qu'il «*Reconnaît*» un lieu, il revit un nouveau moment qui le renvoie à du connu, à du concret, et à de la mémoire. C'est une sorte de mémoire et de «*Durée par procuration*».

Cette «*Résilience*» peut aussi s'exprimer dans le rassemblement communautaire festif qui permettra à l'individu d'offrir un cadre à son action (spontanée ou «*Durable*»). Elle participe de la stabilisation de son être et de la constitution de sa personne par une «*Identité*».

Nous avons vu aussi le lien entre résilience et résistance à travers l'idée de «*Traçage solidaire*». Cet aspect de la résilience paraît primordial. Il renvoie au rapport entre l'individu et le collectif à travers l'idée d'une solidarité. C'est à travers l'opposition ou la confrontation que les individus se rassemblent. C'est dans l'acte de

¹¹⁰ TOURAINE A., op. cit., p 270.

¹¹¹ AUBERT N., op. cit., p 28.

résistance ordinaire qu'ils se construisent en tant qu'individu et en tant que groupe. Nous voyons déjà ici que l'idée de «Solidarité» paraît pertinente.

III – C – 1 – b) Distance critique et réflexivité

Les individus modernes peuvent aller plus loin qu'une résistance ordinaire. Même s'ils se détachent progressivement d'une vision rationaliste des choses, ils ne renient pas l'importance de la réflexivité. Comme nous l'avons dit, l'individu est même de plus en plus doué de réflexivité. Au-delà de la résistance ordinaire et quotidienne, il peut construire des stratégies de défense ou d'attaque, peut entrer en conflit, s'opposer, refuser ou construire des alternatives.

L'individu a un sens critique. Il n'est pas seulement dominé. Il n'est pas simplement déterminé. Il n'est pas non plus tout à fait «Déboussolé», à l'image d'un navire qui ne pourrait maintenir un cap, porté par les vents de façon aléatoire. Il peut trouver des prises sur la société, sur l'espace et aussi sur le temps.

Il va construire son identité «Par défaut» à travers les poches de résilience que nous avons évoqué. Il peut aussi trouver des formes concrètes de constitution de son identité qui dépassent cette idée. Les repères et les supports dont il a besoin pour se fonder en tant que sujet peuvent apparaître dans la construction d'un projet.

Il paraît nécessaire de sortir du schéma manichéen détermination / autonomie. La réalité est plus complexe. On ne peut plus voir l'individu comme aliéné par le collectif (la société, les appareils de production, le groupe, la tribu, etc.). On ne peut plus voir non plus l'individu comme complètement autonome et dictant sa loi égocentrée, refusant de fait toute possibilité de construction collective.

Nous préférons envisager la réalité comme un retour ou un dialogue entre la subjectivité de l'individu et une certaine objectivité. Ce n'est pas l'individu qui prend le pas sur le projet. Ce n'est pas l'inverse non plus. Nous pouvons imaginer que l'individu construit son identité (en partie) par sa participation à un projet collectif. Et que par là même, le projet se construit en tant que tel grâce à l'action des individus. Reste à trouver le «fil rouge» et ce qui fait le «Ciment» de cette cosmogonie.

III – C – 2 – L'autre sujet

Pour A. Touraine, le «Sujet est un mouvement social»¹¹², c'est-à-dire qu'il ne se constitue pas dans la conscience de soi, mais dans la lutte contre «l'antisujet», contre les logiques d'appareil (industries culturelles) et quand elles ont des objectifs totalitaires. Le Sujet se construit dans la lutte et dans le conflit.

¹¹² TOURAINE A., *Critique de la modernité*, op. cit., p 317.

Nous préférons dire qu'aujourd'hui, le sujet se construit dans l'engagement. Qu'on l'appelle mobilisation ou participation. Cet engagement n'est pas nécessairement de l'ordre du conflit.

Bien évidemment, l'identité dont nous parlions, celle de l'individu ou celle du groupe, se construit face aux autres. Elle dépend d'une «**distinction ontologique**» entre le «**nous**» et le «**eux**».

Mais dans la société multiculturelle dans laquelle nous vivons, elle ne doit pas renvoyer nécessairement au conflit. Elle peut même se construire dans l'échange et la construction en commun.

C'est donc bien à travers la participation à un projet collectif que l'individu peut se construire en tant que Sujet. Tout en gardant sa part d'autonomie et sa distance critique, il s'intègre à un acte ou un mouvement collectif, qui ne vivra que parce que chacun des participants dispose d'un espace d'autonomie.

Pour dépasser le concept «**d'allonomie**» développé par M. Maffesoli, nous pouvons parler dans ce cas d'une véritable «**allologie**». Le sujet se construit en tant que tel dans le dialogue avec l'autre. Se développe ainsi une sorte de «**science de l'autre**» qui permet à l'individu ou au groupe de se retrouver.

Cela rejoint l'idée de «**l'expérience sociale**» (F. Dubet). En la développant nous pouvons faire référence à une sorte de combinatoire des expériences collectives. Les combinaisons concernent donc l'individu, le projet collectif et la société.

Cela renvoie à deux problèmes majeurs qui d'une certaine façon reviennent sur le devant d'une scène qu'ils n'ont jamais quitté.

Se pose la question de la démocratie. Elle apparaît comme le «**système de régulation**» le plus raisonné pour réussir à articuler les différentes expériences. Sans régulation, ces expériences différentes peuvent entraîner des chocs, des crises ou des conflits explosifs.

Cela renvoie à la deuxième question, celle des inégalités. Dans une société multiculturelle, organisée en archipels, les individus comme les groupes n'ont pas le même poids. L'absence de régulation centrale et unique est favorable en un creusement des écarts.

Ces deux questions se rejoignent dans l'appréhension de la question du politique. Peut être devons nous envisager la fin d'une science du politique et repenser en profondeur nos modèles pour tenter de répondre aux exigences démocratiques.

IV – LE TEMPS EN QUESTION

En abordant la question du «**développement durable**», nous soulevons nécessairement la question du temps. A travers elle, nous nous interrogeons sur la mémoire, la pérennisation, le projet, la durée.

IV – A - La société du chronomètre

Nous vivons aujourd'hui dans une société de la vitesse. Tout s'accélère. De plus en plus nous travaillons et vivons, notamment par l'intermédiaire des nouveaux outils de communication (Internet, mais aussi le téléphone portable) «**en accéléré**». Comme un magnétoscope dont la seule vitesse de lecture serait le mode accéléré, nous organisons nos vies dans l'urgence, avec plus ou moins de «**bonheur**».

Plus encore, il semble que progressivement, nous atteignons une forme de «**dématérialisation**». Nous sortons du temps et de l'espace. Grâce au téléphone portable par exemple, je peux travailler dans un endroit (sur mon ordinateur portable) et continuer d'échanger des informations avec des personnes situées à des kilomètres ou dans un autre pays. L'individu d'une certaine façon se détache de lui-même par ce processus «**d'ubiquité**». Il n'est plus à un seul endroit. Il est dans l'ici et dans des ailleurs «**en même temps**». Nous vivons donc une sorte de temps en collier de perle, où chaque instant se vit, se termine et est remplacé par un autre. Il semble que le rapport passé / présent / futur se resserre de plus en plus. Il faut aller vite donc le temps présent (le «**moment**») est rapidement «**passé**». Avant de «**passer**» directement au temps d'après.

Nous assistons ainsi à une société de «**l'individu syncopé**». Du grec *sunkopê*, de *koptein*, briser. La syncope se définit comme la perte momentanée de la sensibilité et du mouvement. Au sens musical du terme, elle fait référence au procédé rythmique qui consiste à déplacer en le prolongeant un temps faible sur un temps fort ou sur la partie forte d'un temps. Au sens médical du terme (syncope respiratoire), elle désigne un arrêt de la respiration sans arrêt du cœur.

L'individu ne s'arrête pas de «**respirer**», de vivre, de s'organiser. Mais il vit un genre de «**décalage**» du rythme de sa vie par ce «**rapport**» au temps basé sur l'urgence.

IV – A – 1 – Le temps polysémique

Qu'en est-il vraiment du temps ?

Avec N. Aubert¹¹³, nous distinguerons deux temps

-le temps *physique*, celui d'une «**chronométrie**» (mesure du temps) «**celui des horloges, qui opère des découpages en heures, minutes, secondes à l'intérieur du temps de la nature**». C'est ce temps qui rythme notre «**emploi du temps**»,

-le temps *subjectif*, celui du ressenti qui nous fait dire «**je n'ai pas vu passer le temps**». Il est le temps «**de la conscience, celui qu'on éprouve à l'intérieur de soi, et que l'on peut désigner par «tempus»**» (par opposition à «**chronos**» pour le temps physique).

Le temps peut exprimer la *succession* (une chose après l'autre), l'*intermittence* (de «**temps en temps**»), la *simultanéité* (de «**temps en temps**) ou la *durée*.

Il peut donc désigner une *donnée mesurable*, une *réalité inextensible* (journées de 24h), une *réalité incompressible* (processus) ou une *irréversibilité* (Héraclite précisait «**qu'on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve**»).

Pour E. Kant, le temps n'est pas concevable, il n'est pas un «**concept**». Le temps est une «**intuition pure**», une forme a priori de l'expérience sensible. Il est idéal et non réel et transcendantal.

M. Heidegger rapprochera pour sa part l'être (*sein*) et le temps (*zeit*). Pour lui, ces deux entités se déterminent mutuellement. Elles sont

¹¹³ AUBERT N., *Le culte de l'urgence, la société malade du temps*, Paris, Flammarion, 2003, p 20-21.

intimement liées. L'homme se définit et existe en s'ancrant dans le temps, en posant des repères à travers la ligne du temps. Il peut le maîtriser mais il en est d'une certaine façon dépendant. Le temps, lui, permet de saisir la réalité fondamentale du *dasein* («l'être-là») qui représente l'être de l'homme.

IV – A – 2 – Synchronie / Diachronie – un Chronos schizophrène

Etre et temps sont indissociables. Et malgré sa course effrénée «contre le temps», l'homme moderne ne peut pas faire sans. Et ne peut pas faire sens. Ce nouvel «individu «contre la montre» doit pouvoir aussi inscrire ses actions et ses idées dans le temps pour donner sens à sa vie et à son être. L'échantillonnage perpétuel fait de lui un «individu en miettes».

Cela pose la question du rapport entre synchronie et diachronie. Entre immédiateté et durée.

Dans le premier cas, l'individu qui se limite à de l'immédiat et du «présent» tourne en boucle d'une certaine façon. Il ne trouve pas d'accroche et d'attaches qui lui permet d'avoir une quelconque «prise» sur le temps. Il s'agit d'une fuite en avant.

Dans le deuxième cas, l'individu peut construire une projection de son avenir et anticiper. C'est ce qui est apparu comme solution miracle à l'époque moderne. L'individu peut rationaliser ses actions à travers une gestion, et son temps à travers un «emploi du temps». Souvent, l'individu glisse vers un rapport au temps seulement tourné vers l'après et le futur. J. Brel parlait ainsi des gens qui «ont tellement d'avenir, qu'ils n'ont plus de présent».

Manifestement, l'individu actuel n'est ni l'un ni l'autre. Ou plutôt, il est un peu des deux. Même si le premier modèle est devenu largement majoritaire.

IV – B – Le «placebo communautaire» comme antidote à la «fuite du temps»

IV – B – 1 – Renouveau du mythe communautaire

A travers cette idée de «tribu», empruntée à une époque que l'on peut qualifier d'archaïque, les individus d'aujourd'hui réinventent de nouvelles communautés. Il s'avère que nous sommes passés de la communauté à la société, ce qu'on largement étudié les premiers sociologues. Nous vivons un retour à la communauté. Bien sûr, il s'agit de communautés d'un nouveau genre.

IV – B – 1 – a) La notion de «communauté»

«La notion de communauté constitue le plus fondamental des concepts élémentaires de la sociologie»¹¹⁴ nous dit R. A. Nisbet. Elle se définit habituellement par le «caractère de ce qui est

¹¹⁴ NISBET R. A., *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984, p 69.

commun □ *parité*, *identité* □ *communauté de sentiments* □ nous donne pour exemple le dictionnaire¹¹⁵. De la même racine latine «*communis* □ de *cum*, «*avec* □, que le mot «*commun* □.

R. Nisbet nous rappelle que c'est autour des liens communautaires, qu'ils soient réels ou fictifs, traditionnels ou artificiels, que se constitue l'image de «*la société idéale* □.

Ainsi, «*pour la plupart des auteurs du XIX^e et du XX^e siècle qui l'utilisent, ce concept recouvre en effet tous les types de relations caractérisés à la fois par des liens affectifs étroits, profonds et durables, par un engagement de nature morale et par une adhésion commune à un groupe social* □¹¹⁶.

A cette époque, la notion de «*communauté* □ se construit face ou contre ce qui n'est pas communautaire. Nous pouvons faire un lien ici avec le chapitre précédent et l'idée de «*résistance* □, qui serait prise ici dans son acception propre de «*résister* □. Face à une conception de la société ou de la socialité qui ne leur convient que peu, des groupes d'individus se rassemblent pour en proposer une alternative.

Cette opposition conceptuelle entre le communautaire et le non communautaire a été notamment révélée par F. Tönnies à travers les termes de «*Gemeinschaft* □ et «*Gesellschaft* □¹¹⁷.

La question est à cette époque inversée si l'on peut dire, puisque les sociologues et philosophes ne s'intéressent pas alors à la communauté mais plutôt à construire une théorie de la société. La plupart des historiens des sciences sont d'accords pour y voir la naissance de la sociologie.

La question majeure est alors celle d'un ordre social. Pour J. J. Rousseau par exemple, le problème consiste à «*trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* □¹¹⁸.

On pense alors que la conception traditionnelle de la communauté est à l'origine de nombreux maux sociaux. C'est ce que J. J. Rousseau décrira dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité* à travers la notion de «*propriété* □. A partir du moment où les hommes disposent d'une propriété, d'un espace «*propre* □, ou de provisions «*propres* □, l'égalité disparaît. La seule possibilité de régulation est la constitution d'un *Contrat social*.

Pour revenir à la distinction opérée par F. Tönnies entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, il est intéressant de noter la perspective évolutionniste qu'il entretenait alors, et qui peut peut-être trouver de nouveaux échos dans nos sociétés contemporaines.

Pour lui, nous dit R. A. Nisbet, «*la société européenne a été successivement caractérisée par des unions en sociologies, puis par des associations en sociologies, puis par des associations en*

¹¹⁵ Définition de «*Communauté* □, Petit Larousse, Edition Larousse, 1980, p 225.

¹¹⁶ NISBET R. A., op. cit., p 70.

¹¹⁷ TÖNNIES F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887.

¹¹⁸ ROUSSEAU J. J., *Du contrat social*, Livre I, Chapitre VII, in □ *Œuvres complètes*, III, p 360.

*sociologies et enfin par des unions en sociologies*¹¹⁹. Les trois premières phases de cette évolution renvoient à une individualisation croissante des relations humaines, «*Qui deviennent de plus en plus impersonnelles, concurrentielles et égoïstes*». La dernière phase correspond au contraire à la volonté de la société moderne de retrouver une partie de la stabilité et de la sécurité qu'elle connaissait dans la phase antérieure. «*Cette quatrième phase s'apparente donc à une pseudo sociologies*».

Comme nous le disions précédemment, la question se renverse. Alors que les sociologues classiques (nous aurions pu citer aussi E. Durkheim et notamment sa distinction entre «*Solidarité mécanique*» et «*Solidarité organique*», A. Comte ou F. Le Play qui se sont intéressés aux mêmes questions) analysaient le passage de la «*Communauté*» à la «*Société*», nous portons notre attention aujourd'hui à un «*Retour*» de la «*Communauté*» dans la «*Société*» actuelle. Ce que M. Maffesoli a décrit comme un «*Retour de l'archaïsme*» dans les sociétés modernes.

Il est intéressant pour clore ce chapitre et faire un lien avec le suivant de dire quelques mots sur la nature de la *communauté* dans la conception de F. Tönnies. Pour lui, les trois piliers de la *communauté* sont le sang, le lieu et l'esprit, ou encore et plutôt la parenté, le voisinage et l'amitié. Selon lui, elle se construit toujours à partir d'une base ou d'une «*Inspiration*» familiale (union en *communauté*).

En ce qui concerne le type même de «*Association en communauté*», elle renvoie précisément à «*l'amitié, c'est-à-dire une communauté d'ordre spirituel et intellectuel fondée sur le travail en commun, un métier commun et donc sur des croyances communes*».

IV – B – 1 – b) «*Communauté*», «*Société*» et «*Communauté émotionnelle*»

Pour F. Tönnies, «*Par essence, la communauté les [êtres humains] unit malgré tout ce qui peut les séparer, tandis que la société les sépare malgré tout ce qui peut les unir*».

La société est le règne du contrat entre ses «*Membres*». L'individu y est seul face aux autres.

La communauté au contraire se fonde sur la ré-union des personnes autour de valeurs communes. Malgré leurs différences, les individus se rassemblent.

Les différences culturelles opèrent entre les sociétés mais aussi à l'intérieur de nos sociétés comme l'a bien montré M. Wieviorka¹²⁰. On ne doit donc pas adhérer à un universalisme ou à un relativisme poussé. Il n'est pas évident de «*Vivre ensemble*» les «*différences*» entre les individus et entre les groupes se faisant de plus en plus nombreuses. Il est vrai comme l'a montré l'auteur que la différence culturelle est un débat majeur, car elle est un enjeu et une mise en questionnement de la démocratie.

¹¹⁹ NISBET R. A., op. cit., p 100.

¹²⁰ WIEVIORKA M., *La différence*, Paris, Balland, 2001, 201 p.

Il distingue deux logiques de la différence

- la différence culturelle est première, elle possède une certaine épaisseur historique et ses membres cherchent à la maintenir, à la reproduire, à la défendre,

- la différence est construite, inédite ou renouvelée, « seconde » et de l'ordre de l'invention.

Qui dit « différence », dit aussi pour l'auteur hiérarchie sociale, domination et exclusion. Ainsi, la production des identités implique souvent renversement de stigmates, dégageant et engagement.

Nous assistons aujourd'hui à un ajustement social (M. Maffesoli parlerait de « vitalisme ») qui permet à des groupes malgré les différences qui pourraient les séparer de vivre ensemble, souvent à travers un « sentir » commun.

C'est ce que M. Maffesoli décrit aujourd'hui comme « communauté émotionnelle ». Pour lui, nous passons d'un social rationalisé à une socialité à dominante empathique. Elle s'exprime dans une succession d'ambiances, de sentiments, d'émotions. On parle de plus en plus de « Stimmung » (terme qui peut être traduit par « atmosphère », propre au romantisme allemand). Ce vocable sert de plus en plus, d'une part « pour décrire les rapports qui règnent à l'intérieur des micro-groupes sociaux, d'autre part, pour spécifier la manière dont ces groupes se situent dans leur environnement spatial (écologie, habitat, quartier). On utilise aussi beaucoup le terme de « Feeling » pour « mesurer la qualité des échanges, pour décider de leur poursuite ou du degré de leur approfondissement »¹²¹.

IV – B – 2 – La communauté illusoire

IV – B – 1 – c) De la « communauté émotionnelle » à la « communauté de destin »

Avant d'aller plus loin dans la définition de ce que M. Maffesoli appelle « communauté émotionnelle », nous pouvons nous intéresser à la notion de « sens ». En effet, cette forme de « communauté » se caractérise par un « sentir » commun. Ce que nous pourrions appeler au « sens » propre, un « sens commun » (mais loin des acceptions classiques).

Le « sens », du latin *sensus*, est un terme polysémique, qui peut désigner

- une « fonction psychophysiologique par laquelle un organisme reçoit des informations sur certains éléments du milieu extérieur de nature physique (vue, audition, sensibilité à la pesanteur, toucher) ou chimique (goût, odorat) »¹²²

¹²¹ MAFFESOLI M., *Le temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens, Klincksieck et Cie, 1988, p 23.

¹²² Définition de « sens », Petit Larousse, Edition Larousse, 1980, p 923.

- une direction ou une orientation (qui va dans le «sens» de, ou «vers»)
- une sorte de connaissance immédiate, manière de comprendre ou de juger, une opinion (ainsi dit-on de quelqu'un qu'il a «le sens des réalités»)
- une signification (pour un mot, un énoncé ou un symbole).

Dans l'idée de «communauté émotionnelle», le mot «sens» prend «tout son sens».

On peut considérer en effet qu'il renvoie à la fonction psychophysiologique. C'est à travers leurs «sensations» communes, les affects, les émotions qu'ils partagent, les affinités qu'ils se trouvent, que les individus différents à la base se construisent une «communauté» en érigeant ces émotions en totems.

Nous pouvons retenir aussi l'idée d'orientation et de direction, dans le sens où ses «tribus» vont au moins dans le sentiment commun d'effervescence, se diriger dans la même direction. La question est ensuite de savoir si ce «bourdonnement» dont parle M. Maffesoli pourra ensuite se «concrétiser» (qu'il définit comme un «faire ensemble» en rappelant l'étymologie *cum crescere*) dans des objectifs ou des projets communs.

Nous pouvons conserver aussi la dimension de connaissance immédiate dans l'idée de sens, que l'on peut rapprocher de la notion développée par l'auteur de «do-naissance ordinaire». Pour lui, la «connaissance ordinaire» est le «faire ensemble» (de *cum nascere*).

Enfin, le «sens» comme «signification» est acceptable aussi puisque les individus (ou plutôt les «personnes») qui peuplent les «tribus» ont une «esthétique» commune, donc porte des significations similaires aux mêmes choses.

IV – B – 1 – d) Le refuge de l'effervescence

Pour M. Maffesoli, l'individu navigue aujourd'hui entre le *dramatique* du narcissisme individualiste et le *tragique* de la primauté du tribal.

Le *dramatique* est moderne – on vit le malheur / la vie comme des accidents.

Le *tragique* est post-moderne – on vit le malheur en l'intégrant. On sait qu'il y a des choses négatives, on en reste conscient, on s'y résigne. Et on essaie de «faire au mieux».

«Les périodes tragiques sont très souvent celles de la jubilation, des moments d'effervescence, des hymnes à la joie et à la vie. (...) C'est cela qui importe ici – repérer le passage d'un temps monochrome, linéaire, assuré, celui du projet, à un temps polychrome, tragique par essence, présentéiste et échappant à l'utilitarisme du *comput bourgeois*»¹²³.

Le temps du projet, du contrat et du programme est révolu. Mais alors comment pouvons-nous être ensemble ? Comment pouvons-nous nous organiser ?

¹²³ MAFFESOLI M., *L'instant éternel*, Paris, Editions Denoël, 2000, p 12.

Progressivement, les modes de vie archaïques (dionysiaques, tribaux, nomades) ne sont plus simplement marginaux.

La modernité était marquée par l'image de l'adulte accompli, responsable et maître de lui-même. La post-modernité pourrait être marquée par le mythe du *puer aeternus* (l'enfant éternel) pour M. Maffesoli. Le festif et le dionysiaque ont une place de choix, peut-être peut-on penser que la nouvelle valeur centrale n'est plus le travail mais le *ludique* comme nouveau paradigme culturel.

Ce tragique et cette intensité se retrouvent dans «*Les effervescences multiples, frémissements de divers ordres, anomies innombrables et nomadismes divers*»¹²⁴.

L'immanentisme prend le pas sur le transcendantisme. Pour l'auteur, dans la vie quotidienne, les individus se réfèrent souvent à la notion de «*Destin*». Selon lui, cette notion n'a même jamais été évacuée de l'inconscient collectif. Les individus construisent leur «*Être commun*» dans ce partage d'un destin commun.

D'un côté effervescence «*puissante*» de l'instant, de l'autre difficulté à se construire en tant qu'entité à part entière, les nouvelles communautés apparaissent comme un palliatif léger dans la recherche d'une pérennisation de «*l'être ensemble*».

Le «*mapping*» continu de l'individualiste ou le «*butinage*» perpétuel de la «*personne*» qui «*erre*» de «*tribus*» en «*tribus*» peuvent apparaître comme de simples placebos au caractère incertain de l'individu, du groupe ou de la société.

Il concerne aussi bien le politique comme nous l'avons vu que toutes les tranches, les sphères, les classes et les bandes de la société.

En effet, comment peut-on envisager un projet collectif dans cette situation de «*précarité identitaire*»? Pour reprendre les mots d'A. Touraine, «*Comment pouvons-nous vivre ensemble*»?

«*L'indéniable désaffection vis-à-vis du politique ne signifie nullement la fin de l'être ensemble*» pour M. Maffesoli. L'individu «*distant*» n'est pas l'individu «*isolé*», exclu ou autarcique. Il est avant tout l'individu «*différent*» (des institutions, des autres individus).

Nous vivons une «*transfiguration du politique*» dans le sens où «*le lien social ne repose plus sur des «*impératifs catégoriques*», ceux de l'universalisme, mais bien (...) sur des «*impératifs atmosphériques*»*. Le déclin des grands universalismes ne rime pas avec la mort de «*l'être ensemble*». La «*vitalité*» du social lui permet de trouver des ressources pour conserver et entretenir ce processus. Ce n'est plus au travers des institutions ou des systèmes politiques mais dans des communautés empathiques que les individus se reconnaissent.

M. Maffesoli parle d'esthétique comme «*disthésie*»¹²⁵, c'est-à-dire, vécu émotionnel commun comme réalisation achevée de la transfiguration du politique.

¹²⁴ MAFFESOLI M., op. cit., p 16.

Le politique est «*tout à la fois tributaire d'une base qui lui sert de support, et immanquablement amené à s'en abstraire. D'un côté le social, sa vitalité, son désordre fondateur, en bref, la société «sans qualité», de l'autre l'Etat, sous ses diverses modulations, son ordre mortifère, et sa raison monovalente*»¹²⁶.

Pour M. Maffesoli, il n'y a pas de politique sans religion, religion étant pris au sens strict «*de qui relie des gens partageant un ensemble de présupposés communs*». La dimension «*religieuse*» de l'être ensemble n'a pas disparu. Il s'agit bien d'une «*transfiguration*» et non pas d'une «*disparition*» du politique. Nous ne pouvons manquer à ce propos de citer F. Nietzsche qui, à sa manière, a pu anticiper la faillite de l'Etat à une époque où elle paraissait pourtant inconcevable «*La croyance à un ordre divin des choses politiques, à un mystère dans l'existence de l'Etat, est d'origine religieuse*» *la religion disparue, l'Etat perdra inévitablement son antique voile d'Isis et n'éveillera plus le respect... Ainsi une race future verra l'Etat perdre de son importance, conception à laquelle bien des hommes aujourd'hui peuvent à peine penser sans crainte et sans horreur*»¹²⁷.

La dimension perverse de la modernité (le rationalisme, le fonctionnalisme, l'unicité, le contrat, etc.) a dévoyé le politique, «*On ne voyant pas le «contradictoirel» (S. Lupasco) en acte dans la vie quotidienne, en voulant être un substitut de Dieu qui crée, toujours et à nouveau, ce qu'il nomme le politique aboutit à un effet inverse, la destruction de l'être-ensemble dont il est censé être à la fois l'expression et le garant. Cela a un nom savant*» *hétérotélie, trivialisée en «effet pervers»*»¹²⁸.

Cela ouvre la voie à un «*fers*» actif qui va utiliser cet espace de flottement pour redéfinir une volonté d'agir ou de vivre (des choses) en commun.

«*Ce «fers» peut être celui de la révolte, de l'insatisfaction, longtemps refoulée, et qui s'affirme avec soudaineté*» *ce peut être aussi la force d'un sentiment collectif, ethnique, tribal ou corporatiste, ou encore l'émotion de divers ordres (sportive, musicale, sexuelle), qui de temps en temps troue la grisaille convenue de la vie courante. Tout cela constitue une charge imaginaire qui vient faire disruption dans la simple gestion économique-administrative des choses qui avait tout réduit au principe de réalité et tout prévu sur le moyen ou long terme*»¹²⁹.

Pour M. Maffesoli, nous assistons à un prodigieux développement du lointain (*telos*)» télévision, télécopie, télécommande, téléphone, etc., ce qui montre que l'effervescence dans ce «*village global*» (H. M. Mc Luhan) est planétaire. On retrouve cette idée dans le développement des moyens de

¹²⁵ MAFFESOLI M., *La transfiguration du politique, La tribalisation du monde post-moderne*, Paris, La Table Ronde, 2002, 3^{ème} édition, p 21.

¹²⁶ MAFFESOLI M., op. cit., p 30.

¹²⁷ NIETSCHE F., *Humain, trop humain*, Tome 2, Chapitre 8 : "Coup d'oeil sur l'Etat", Denoël / Gonthier, 1973, p 139.

¹²⁸ MAFFESOLI M., op. cit., p 56.

¹²⁹ MAFFESOLI M., op. cit., p 73.

communication et des moyens de mobilité (des personnes et des biens). Aujourd'hui, l'appréhension de notre quotidien (temps) et de nos «lieux» de prédilection (espace) naviguent allègrement entre le local et le global, grâce ou par l'intermédiaire de ces nouveaux moyens (parlons de «médium»).

«En effet, tout comme dans un village, l'on sait tout sur tous et, pour ou contre, l'on vibre à l'unisson autour de sentiments, d'émotions ou autres affects à partager»¹³⁰.

L'individu «distant» a trouvé comme refuge de l'être ensemble, de nouvelles communautés basées sur des sentiments (une *esthétique*) communs. Ces communautés s'incarnent le plus souvent dans ce que M. Maffesoli appelle «tribus».

«En fait, l'ordre qui semble se dessiner est celui d'un ensemble de communautés qui ne sont nullement positives ou unanimistes, mais restent précaires et soumises à la versatilité de l'émotion. Plus qu'une union pleine, une union du projet, la solidarité qui naît est issue d'une union en manque, en creux» une communion de solitudes qui, ponctuellement, vivent le tragique de la fusion, où d'une manière organique, la «petite mort» et la vitalité se vivent au jour le jour».

R. Sennett¹³¹ parle à ce propos du paradoxe entre d'un côté l'isolement et de l'autre la visibilité. La vie publique devient pour lui une obligation formelle et la vie privée se voit saturée de significations et de valeurs. On favorise alors l'idée d'*authenticité*, c'est-à-dire de «l'exhibition» de l'intimité de l'homme dans la sphère publique. Le domaine privé prend plus de place au détriment du monde public. La dimension théâtrale de la société s'atténue largement, les individus étant forcés de «baisser leurs masques» publiquement.

L'existence de ces «tribus» que l'on peut percevoir comme un palliatif au déficit de l'être ensemble, pose une question majeure. Mais de par leur dimension provisoire, peuvent-elles prétendre à la réalisation d'un «faire ensemble» (sur un terme plus long que la simple exaltation ou jouissance immédiate) ?

IV – C - Vers une nouvelle chronologie

Pour envisager un «développement durable», les individus doivent pouvoir s'organiser autour d'une durabilité du projet de développement. Comment permettre cet étirement du temps et sortir de la pratique purement «effervescente» du moment.

Nous l'avons vu dans un grand nombre de ses actions collectives, l'individu vit dans l'instant. Parce qu'il est tourné vers lui-même. Il se préoccupe «d'être» lui-même en vivant intensément l'instant. Dans les formes collectives de cet être, il dégage la possibilité d'un «être ensemble». Mais le caractère provisoire des actions restent le même.

¹³⁰ MAFFESOLI M., op. cit, p 194.

¹³¹ SENNETT R., *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Le Seuil, 1979.

Nous pensons que l'individu peut trouver des ancrages dans le temps. Ils lui permettent de s'organiser, d'anticiper et de se structurer. Il en va de même pour un projet collectif. On peut alors envisager la durée.

Il faut trouver un nouveau rapport entre la célébration de l'instant et un rapport fonctionnaliste au temps, entre le direct et le différé, entre l'action et le projet, entre l'instant et le temps. Il s'agit de construire une nouvelle «chronologie» qui articulerait synchronie et diachronie. L'individu moderne doit se réconcilier avec le temps.

Il s'agit peut être plus que d'un simple retour du refoulé ou du déclin de la grande époque du tout rationnel. Nous vivons actuellement le passage d'un modèle de société à un autre. Ce passage ne se réduit pas selon nous à une sorte de «rééquilibrage» entre un modèle trop rationaliste et austère à un modèle plus humaniste et «convivial».

Effectivement, l'époque moderne découpait le temps en travail, loisir, vie professionnelle, vie privée, etc. L'époque d'aujourd'hui a fait «sauter» cette «sectorisation» du temps. Nous vivons aujourd'hui dans l'instant. Et nous retrouvons aussi notre temps, celui de la subjectivité.

Il faut aller plus loin. Il s'agit de construire un temps favorable au développement d'un projet collectif qui peut s'inscrire dans la durée. Il faut donc concilier le temps subjectif et un autre temps, celui du projet.

V – LE TERRITOIRE, REPERE ET REPAIRE

Face à la « fuite du temps », l'espace semble devenir une « bouée de sauvetage » ou un ancrage qui permet à l'individu de se repérer et de disposer d'un support, d'une surface pour agir. Il entretient souvent un rapport particulier à l'espace qui s'incarne dans sa relation à un ou plusieurs lieux.

V – A – La « subjectivité du lieu » comme moteur de la mobilisation

Qu'est-ce qui peut expliquer l'attachement que l'individu ou les individus peuvent porter à l'égard de leur territoire ?

Pour le comprendre, il convient peut être de revenir au sens du mot « territoire ».

Pour Y. Barel, le territoire est un « lieu de vie, de pensée et d'action dans lequel et grâce auquel un individu ou un groupe se reconnaît, dote ce qui l'entoure de sens et se dote lui-même de sens, met en route un processus identificatoire et identitaire »¹³².

Selon lui, tout territoire a trois caractéristiques¹³³ :

- il s'agit d'un lieu pertinent de l'action du sujet. Il est à sa mesure et à sa taille. Le sujet doit pouvoir éprouver le sentiment, fondé ou non, que ce lieu (géographique ou social) donne sens à son existence ou à son action. L'on rejoint ici les « vivages mouvants » de l'espace vécu,

- il s'agit aussi d'un **espace social spécifique**, il se perçoit dans la différence, par découpage et traçage de limites plus ou moins nettes. C'est à travers la confrontation avec l'autre que se construit l'identité du territoire qui trouve son cadre topologique dans des frontières (et son cadre symbolique dans d'autres frontières),

- il s'agit enfin de l'espace qui accueille des rapports sociaux qui en se produisant et se reproduisant, rencontrent du « non-social », c'est-à-dire « ce qui ne peut pas complètement se définir en termes sociaux par l'observation et l'analyse des seules pratiques de socialité ». **Espace géographique**, langue et accent, mémoire collective, histoire du groupe, relèvent de « quelque chose comme une écologie sociale, substance de la socialité ».

¹³² BAREL Yves, Territoires et corporatismes, in *Economie et humanisme*, n°314, 1990.

¹³³ BAREL Yves, *La société du vide*, Paris, Le Seuil, 1984.

V – A – 1 Espace géographique, espace social, espace du sujet

Nous pouvons reprendre ces trois dimensions du territoire pour comprendre le(s) rapport(s) affectif(s) que les individus peuvent entretenir avec un territoire ou un lieu.

V – A – 1 – a) L'espace géographique, universel et désincarné

L'espace géographique est celui du «*Topos*», du lieu. Il représente l'espace étudié par la géographie ou la science en général à travers la mesure (qu'on appelle «*Topologie*», «*Topographie*», «*Topométrie*», etc.).

Cet espace est celui de l'objectivité, du descriptible, du rationnel, du mesurable, du contrôlable, du fonctionnel. Il est l'espace idéal(isé) du modernisme.

D'une certaine façon, il est l'espace désincarné, l'espace vidé de son sens et de son contenu. Il est l'espace. Au sens physique du terme. Une nature morte. On lui retire ou lui refuse sa dimension anthropologique, et les pratiques et les activités qu'il accueille. Il est au mieux un support, au pire une forme.

Une station de métro par exemple sera définie comme espace physique mesurable, à laquelle sera éventuellement assigné un nom (au même titre qu'une étiquette pour l'archivage d'une plante en biologie ou qu'une case pour un élément chimique appartenant au tableau périodique des éléments).

V – A – 1 – b) Espace social, lieu de vie

On ne peut pas occulter la dimension sociale de l'espace. De plus en plus, les disciplines scientifiques se rapprochent d'ailleurs, pour affiner leurs analyses respectives ou les compléter / corriger mutuellement. La sociologie et la géographie en sont deux bons exemples. Il existe aussi des «*Espaces*» d'analyse qui favorise aujourd'hui une certaine transversalité (développement local, aménagement du territoire par exemple).

Cette dimension sociale est avant tout celle des relations. Des relations interindividuelles mais aussi des relations entre groupes sociaux. Nous abordons ainsi l'espace, non plus dans une approche simplement physique, mais comme un «*Espace de vie*», support d'échanges, de rencontres, d'interactions ou de conflits. L'espace se définit alors par le filtre de la différence.

La station de métro dont nous proposons l'exemple précédemment devient alors un espace d'interactions sociales, et plus généralement un espace de vie. Plus qu'un endroit, il devient un lieu.

V – A – 1 – c) L'espace du sujet, imaginaire et vécu

L'espace du sujet est celui du «*Vécu*». Au-delà de la part sociale de l'espace, se développe une appréhension individuelle, personnelle, en ce qu'elle participe de la «*Personnalité*» de

l'individu. Cet espace renvoie aux domaines des représentations individuelles, de l'imaginaire et de l'expérience que chaque individu en fait. Il est le lieu ici de la subjectivité.

Toujours par la même illustration, la station de métro est ici perçue comme un lieu avec lequel on entretient un rapport particulier, souvent intime. La station de métro *lambda* n'est pas une station comme les autres, car, pour différentes raisons (un événement, une rencontre, un accident, un incident, une coïncidence), l'individu y rattache des valeurs, des souvenirs ou des sentiments.

V – A – 2 - Les dimensions de l'habiter

Pour résumer la partie précédente (III-1-1), nous dirons donc que c'est à *travers* les relations que l'individu entretient *sur* un espace géographique donné, qu'il fait « l'expérience » (F. Dubet) de cet espace, qui participera de son « vécu » (G. Di Méo).

Nous pouvons dire que le territoire se définit ainsi par trois approches, trois fonctions et trois prépositions

- espace géographique / surface / sur (cet espace),
- espace social / support (de relations) / à travers (ces relations),
- espace individuel / objet (d'attachement) / pour (cet objet).

Ces distinctions, non exclusives, mais plutôt idéal typiques, au sens de M. Weber, représentent différentes façons « d'habiter » l'espace, le lieu ou le territoire. Nous entendons évidemment par « habiter », plus que le simple fait de posséder une « habitation » et d'y vivre.

Il s'agit de l'ensemble des pratiques et des façons de vivre l'espace qui traduisent le rapport que l'individu entretient avec lui.

Pour E. Dardel, « La réalité géographique exige une adhésion si totale du sujet, à travers sa vie affective, son corps, ses habitudes, qu'il lui arrive de l'oublier, comme il peut oublier sa vie organique. Elle vit pourtant cachée et prête à se réveiller »¹³⁴. Les mécanismes de la digestion ne demande pas à l'individu une démarche consciente pour fonctionner. Ils opèrent sans lui et malgré lui. De la même façon, les manières d'habiter se « fondent » dans l'individu. Nous avons discerné quatre appréhensions de l'espace constitutives de ce phénomène « d'habitation » de l'espace

- l'espace comme « lieu anthropologique »,
- l'espace « vécu »,
- l'espace comme lieu d'habitation (« maison »),
- l'espace comme « lieu propre ».

V – A – 2 – a) le « lieu anthropologique » ou la notion de reconnaissance

L'habiter du lieu renvoie directement à son caractère anthropologique. Bien sûr, nous pouvons parler « d'habiter » au

¹³⁴ DARDEL E., *L'homme et la terre – nature de la réalité géographique*, Paris, PUF, 1952.

sens éthologique du terme. L'animal (qu'il soit « à l'état de nature » dirait JJ. Rousseau ou « politique » au sens du « *politikon* » par lequel Aristote décrit l'homme), « habite » sur un territoire. Il y réside, le circonscrit, le définit et le défend. La différence qui peut être faite entre l'animal et l'homme est d'ordre symbolique. Ainsi, l'homme peut projeter de l'imaginaire et du symbolique sur un espace. Il se met ainsi en relation avec l'espace à travers ce qu'il pourra décrire comme « l'esprit du lieu ».

Par opposition au « lieu commun », M. Augé parle ainsi de « lieu anthropologique » qu'il « réserve à cette construction concrète et symbolique de l'espace qui ne saurait à elle seule rendre compte des vicissitudes et des contradictions de la vie sociale mais à laquelle se réfèrent tous ceux à qui elle assigne une place, si humble ou modeste soit-elle. (...). Le lieu anthropologique est simultanément principe de sens pour ceux qui l'habitent et principe d'intelligibilité pour celui qui l'observe »¹³⁵.

Ces lieux ont au moins trois caractères communs :

- ils sont « identitaires » (constitué et constitutif d'une identité),
- ils sont « relationnels » (supports de relations),
- ils sont « historiques » (liés à une histoire ou à l'Histoire).

Pour M. Augé, ces caractères s'expriment par exemple dans le lien entre le lieu de naissance et l'identité. Si l'on prend l'exemple de la carte « d'identité », on s'aperçoit que le nom du « lieu de naissance » est constitutif de l'identité de l'individu, au même titre que son nom, son prénom ou sa date de naissance.

Peut-être peut-on dire que ce qui s'applique à l'individu social peut se transférer au lieu. Le nom attribué au lieu serait participerait de son identité.

Le cas des friches culturelles est éloquent à ce propos. Les collectifs qui les habitent adoptent souvent le nom du lieu qu'ils investissent : Le « Confort Moderne » (ancienne usine d'appareils électroménagers), « Les Halles » (anciennes halles), La « Rotefabrik » (ancienne manufacture) ou « L'usine » (ancienne usine). Dans d'autres cas, ils se réapproprient le nom du lieu en « s'appropriant les lieux » : l'usine de biscuits LU de Nantes devient le « Lieu Unique » (LU).

Les « habitants » du lieu « conservent » l'esprit du lieu en adoptant son nom d'origine. Plus que lieu, il est déjà lieu de mémoire. On y trouve des traces. Des repères.

Comme le souligne M. Augé, dans le lieu anthropologique, l'individu « habite » à travers des repères liés à l'histoire.

Cela peut concerner l'Histoire, c'est-à-dire « historique » ou l'histoire, plutôt lié au « biographique ».

Le lieu anthropologique se définit alors comme un lieu constitué de repères que l'on re-connaît. Il se construit une forme de **reconnaissance** dans tous les sens du terme :

¹³⁵ AUGÉ M., *Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil, 1992, p 68.

- au sens propre *identifier* (par rapport à un objet ou des repères que l'on «*donnait*» déjà),
- au sens figuré *gratitude* (par rapport à un objet ou des repères que l'on affectionne).

V – A – 2 – b) «*l'espace vécu*» ou l'idée de «*perspective*»

L'habiter au sens large ou les pratiques d'habiter sont le révélateur du rapport de l'individu à l'espace. Ces pratiques s'expriment dans ce que G. Di Méo appelle «*l'espace vécu*». Il s'agit de «*l'au-delà*» de «*l'espace de vie*».

L'espace de vie est la base concrète de la territorialité selon lui. Il s'agit des «*lieux du quotidien, des itinéraires que parcourt chaque jour, plus ou moins régulièrement, l'homme - habitant, travailleur, consommateur, acteur ou agent social*»¹³⁶.

«*l'espace vécu*», à la manière de ce que M. Augé a décrit comme «*lieu anthropologique*» est à la mesure de l'homme. Il contient donc aussi une part d'imaginaire, de fantasmes ou de rêve «*Dans la logique du vécu, le rapport spatial ne saurait se borner aux seuls espaces des pratiques quotidiennes, épisodiques ou exceptionnelles. L'espace des «métastructures individuelles» recèle aussi la part du rêve et des images, celle des symboles et des représentations*».

L'espace vécu est celui qui nous touche, nous transperce, nous affecte. Il renvoie à la racine latine *perspicere*, qui signifie «*voir à travers*», comme ce que l'on «*perçoit*» et ce qui nous «*perce*». L'espace vécu va donc devenir le lieu pour lequel on adopte une certaine «*perspective*». C'est-à-dire une «*manière de représenter les objets tels qu'ils paraissent vus à une certaine distance et dans une position donnée*»¹³⁷.

On comprend ici le rapport étroit que l'individu peut entretenir avec le lieu. Les émotions qu'il perçoit à travers le lieu construisent sa «*perspective*» personnelle relative à ce lieu.

L'habiter se développe donc aussi dans cette idée de «*perspective*».

Plus qu'une *appréhension* du lieu, il y a une *compréhension* à travers la perspective que l'on adopte en rapport à ce lieu. Cette *perspective* est directement en lien avec le phénomène de *reconnaissance*, que nous avons décrit plus haut.

Nous pouvons alors tracer un parallèle entre l'individu dans le lieu et le rapport être / être-là. Pour exister, l'individu doit se situer. Il doit se positionner dans un espace géographique mais aussi dans un espace social. Peut-être pouvons nous dire aussi, dans un espace «*métaphysique*». Pour G. Di Méo, «*Malgré la mobilité des hommes et la globalisation des enjeux socio-économiques, il faut encore «être et se sentir de quelque part» pour agir et être reconnu*»¹³⁸.

¹³⁶ DI MEO G. (sous dir.), *Les territoires du quotidien*, Paris, L'Harmattan, 1996, p 57.

¹³⁷ Définition de «*perspective*», Petit Larousse, Edition Larousse, 1980, p 751.

¹³⁸ DI MEO G., op. cit, p 23.

Pour «*agir et être reconnu*» dans une société ou un groupe, il faut avoir un «*rapport*» au territoire. Ce rapport peut difficilement être simplement fonctionnel ou utilitariste. Un des moteurs de l'action se situe dans l'au-delà dont nous avons parlé, dans l'émotion que l'individu ressent pour un territoire, un espace ou un lieu donné.

Le territoire dessine ainsi «*l'au-delà des marques et de ses limites spatiales, une aire émotive*» rendue lisible «*par ses symboles, son contenu culturel, historique, religieux et artistique que transmettent l'éducation, l'art et la politique*»¹³⁹.

L'individu va trouver dans le territoire des *marques* qui vont lui servir de repères et de bases pour ses actions. Le territoire agit alors à la fois comme un **repère** et comme un **repaire**.

Le *territoire-repère* est celui qui, à travers ses marques multiples permet à l'individu de cadrer ses actions et de s'orienter.

Le *territoire-repaire* est celui de l'espace vécu comme refuge, pour lequel on a reconnaissance mais aussi dans lequel on a recours. C'est celui du repli et du repos. Celui qui peut permettre de passer de la *reconnaissance* à une forme de *renaissance*.

Cette idée nous renvoie à l'idée du «*support*» développée par D. Martuccelli. Dans son livre sur l'individu moderne¹⁴⁰, il se demande comment l'individu est-il capable de se tenir face au monde»

Dans nos sociétés, l'individu connaît une «*injonction à se tenir de l'intérieur*». Il est censé être maître et seigneur de lui-même.

«*Plus l'individu moderne était censé être détaché de la communauté, plus on a pensé pouvoir trouver en lui-même, et presque exclusivement en lui, la fermeté lui permettant de se tenir, de s'autogouverner, parfois au sens fort du mot autonomie, face au monde extérieur*».

L'individu «*tricote*» un maillage qui lui permet de résister aux bouleversements de la vie. D. Martuccelli parle de «*résilience*»¹⁴¹ stratégies d'adaptation, d'affrontement, fuite ou évasion dans l'imaginaire, humour, refoulement, etc., qui se construisent dans la relation à l'autre.

Nous pouvons d'ailleurs mettre cette notion en rapport avec ce que B. Cyrulnik appelle «*résilience*»¹⁴² (comme forme de «*résistance*» individuelle à un traumatisme d'ordre psychologique).

Nous pouvons imaginer que dans la *perspective* que l'individu adopte vis-à-vis de son territoire, il construit une forme de «*résilience*» (pas dans la relation à l'autre ou vis-à-vis d'un choc traumatique, mais par rapport à la difficulté de trouver des repères) qui lui permet de «*tenir*».

¹³⁹ FREMONT A., GALLAIS J., *Espaces vécus et civilisations*, Paris, CNRS, 1982.

¹⁴⁰ MARTUCCELLI D., *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002, 712 p.

¹⁴¹ MARTUCCELLI D., op. cit., p. 78.

¹⁴² CYRULNIK B., *Le murmure des fantômes*, Paris, Odile Jacob, 2003.

Ces «*marques*» de *résilience* seront constitutives de ce que G. Di Méo appelle le «*moi territorialisé*», «*avec sa dimension affichée et familière, connue des autres, mais aussi avec ses zones insondables et obscures*». Ce «*moi territorialisé*» est l'objet du chapitre suivant.

V – A – 2 – c) *L'espace comme lieu «d'attraction» pour se sentir «comme à la maison»*

La notion de «*moi territorialisé*» renvoie au rapport entre l'individu et l'espace, rapport éminemment poétique. L'individu «s'intéresse» au lieu. Au sens étymologique du terme de *intéresse*, «être entre». Il existe quelque chose entre l'individu et l'espace.

Pour ceux qui est des espaces que l'on affectionne, les «*espaces louangés*» selon les mots de G. Bachelard (qui parle aussi «*d'espaces heureux*») nous pourrions parler de «*topophilie*» qui vise «*déterminer la valeur humaine des espaces de possession, des espaces défendus contre des forces adverses, des espaces aimés. (...) l'espace saisi par l'imagination ne peut rester l'espace indifférent livré à la mesure et à la réflexion du géomètre. Il est vécu. Et il est vécu, non pas dans sa positivité, mais avec toutes les partialités de l'imagination. En particulier, presque toujours il attire*»¹⁴³.

L'individu «habite» le territoire et s'y «attache» car il entretient avec lui un rapport «d'attraction». Loin des définitions mécanistes de l'attraction physique (entre deux métaux par exemple, ou à travers les questions de pesanteur et gravité qui préoccupaient Newton), l'attraction envers le lieu est riche d'imaginaire et de fantasmes.

Plus qu'une «*topophilie*», il faut peut être parler de «*topo-ésie*» de l'espace, néologisme peu gracieux, mais moins connoté que la notion de «*topo-logie*». Plus large que la première, elle comprendrait l'ensemble des «*partialités de l'imagination*» dont parle Bachelard et pas seulement les dimensions positives.

Pour lui, la «*maison*» apparaît comme un instrument d'analyse de l'âme humaine. «*Non seulement nos souvenirs mais nos oublis sont «logés». Notre inconscient est «logé». Notre âme est une demeure. Et en nous souvenant des «maisons», des «chambres», nous apprenons à «demeurer» en nous-mêmes. (...) La maison est notre coin du monde. Elle est – on l'a souvent dit – notre premier univers. Elle est vraiment un cosmos*»¹⁴⁴.

L'affectif que l'on porte sur la maison est le résultat pour Bachelard de l'alliance du souvenir ou de la mémoire et de l'imagination «*Dans cette région lointaine, mémoire et imagination ne se laissent pas dissocier. L'une et l'autre travaillent à leur approfondissement mutuel. L'une et l'autre constituent dans l'ordre des valeurs, une communauté du souvenir et de l'image*».

¹⁴³ BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, Paris, Quadrige, (8^e édition), 2001, p 17.

¹⁴⁴ BACHELARD G., op. cit., p 24.

Cela explique en outre le phénomène d'attraction que l'on peut ressentir pour certains lieux, sans au départ les connaître. Il se crée envers ces lieux un sentiment de familiarité, ou de « déjà-vu » réconfortant ou rassurant.

Par l'espace retrouvé, peut être que d'une certaine façon, on fait en sorte que le temps s'arrête ou suspende son cours. « Dans ses mille alvéoles, l'espace tient du temps comprimé. L'espace sert à ça ». On y retrouve une part de nous-mêmes profondément intime « La maison natale est physiquement inscrite en nous ».

G. Bachelard décrit la maison par sa verticalité assurée par la polarité de la cave et du grenier. On peut dire que le toit renvoie à la tête, au rationnel, la cave à l'inconscient ou à l'irrationnel, au caché.

On peut aussi trouver dans la maison multiple des centres de simplicité.

« Toute grande image simple est révélatrice d'un état d'âme. La maison, plus encore que le paysage, est un « état d'âme ». Même reproduite dans son aspect extérieur, elle dit une intimité¹⁴⁵.

Il s'intéresse ensuite aux tiroirs, coffres et armoires qui représentent pour lui la partie secrète de l'analyse topopsychologique « L'armoire et ses rayons, le secrétaire et ses tiroirs, le coffre et son double fond sont de véritables organes de la vie psychologique secrète. Sans ces « objets » et quelques autres aussi valorisés, notre vie intime manquerait de modèle d'intimité. Ce sont des objets mixtes, des objets sujets. Ils ont, comme nous, par nous, pour nous, une intimité ».

« Dans le coffret sont les choses inoubliables, inoubliables pour nous mais inoubliables pour ceux auxquels nous donnerons nos trésors. Le passé, le présent, un avenir sont là condensés. Et ainsi, le coffret est la mémoire de l'immémorial ». Cette image du coffret est proche de ce que M. Augé dans sa vision du « lieu anthropologique » a appelé « monument ». Le « monument » représente l'ensemble des symboles de la continuité dans le lieu. Symboles d'un témoignage ou de souvenirs, ils rappellent à l'individu ou au groupe un évènement ou un ressenti. Nous pouvons dire qu'il participe de l'attraction que l'individu peut ressentir vis-à-vis d'un lieu.

G. Bachelard s'intéresse aussi aux « nids ». Il renvoie à l'idée de repaire ou de refuge que nous avons déjà évoqué : « Le bien-être que j'éprouve devant le feu, quand le mauvais temps fait rage, est tout animal. Le rat dans son trou, le lapin dans son terrier, la vache dans l'étable doivent être heureux comme je le suis¹⁴⁶.

Le nid bénéficie d'une bonne image déjà en tant qu'objet « Déjà, dans le monde des objets inertes, le nid reçoit une valorisation extraordinaire. On veut qu'il soit parfait, qu'il porte la marque d'un instinct très sûr. De cet instinct, on s'émerveille, et le nid passe aisément pour une merveille de la vie animale ».

¹⁴⁵ BACHELARD G., op. cit., p 77.

¹⁴⁶ VLAMINCK, *Poliment*, 1931, p. 52.

Il y a deux versions du nid en quelque sorte : celle du nid abandonné réduit à l'état d'objet et celle du nid vivant, habité.

« La maison-nid n'est jamais jeune. On pourrait dire, sur un mode pédant, qu'elle est le lieu naturel de la fonction d'habiter. On y revient, on rêve d'y revenir comme l'oiseau revient au nid, comme l'agneau revient au bercail. Ce signe du retour marque d'infinies rêveries, car les retours humains se font sur le grand rythme de la vie humaine, rythme qui franchit des années, qui lutte par le rêve contre toutes les absences. Sur les images rapprochées du nid et de la maison retentit une composante intime de fidélité. Au-delà de l'idée d'attraction, nous pouvons donc avec l'auteur parler de « fidélité » à un lieu.

Avec les images du nid (ou de la coquille), G.Bachelard veut montrer que « Dès que la vie se loge, se protège, se couvre, se cache, l'imagination sympathise avec l'être qui habite l'espace protégé. L'imagination vit la protection, dans toutes les nuances de sécurité, depuis la vie dans les plus matérielles coquilles jusqu'au plus subtiles dissimulations dans le simple mimétisme des surfaces. (...) Etre à l'abri sous une couleur, n'est-ce pas porter à son comble, jusqu'à l'imprudence, la tranquillité d'habiter. L'ombre aussi est une habitation ».

A travers ces différentes illustrations, nous pouvons reprendre l'idée développée dans le chapitre précédent, à propos de la « Résilience spatiale ». Le lieu pour lequel on porte un attachement nous apporte des repères, des marques, des traces qui constituent les racines de notre existence et des formes de protection. Un pont est alors tracé entre « Résidence » et « Résilience ».

V – A – 2 – d) Le lieu « propre » ou la notion de « stabilité »

Dans ce dernier chapitre, nous souhaitons développer l'idée d'espace « propre » énoncée par M. De Certeau qui distingue « lieu » et « espace ».

Est un « lieu », « l'ordre quel qu'il soit selon lequel des éléments sont distribués dans des rapports de coexistence. S'y trouve donc exclue la possibilité, pour 2 choses, d'être à la même place. La loi du « propre » y règne : les éléments considérés sont les uns à côté des autres, chacun situé en un endroit « propre » et distinct qu'il définit. Un lieu est donc une configuration instantanée de positions. Il implique une indication de stabilité ».

Il y a « espace », « dès qu'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et la variable du temps. L'espace est un croisement de mobiles. Il est en quelques sortes animé par l'ensemble des mouvements qui s'y déploient. Est espace l'effet produit par les opérations qui l'orientent, le circonscrit, le temporalisent et l'amènent à fonctionner en unité polyvalente de

*programmes conflictuels ou de proximités contractuelles. L'espace serait au lieu ce que devient le mot quand il est parlé*¹⁴⁷.

Alors que le «lieu» est plutôt univoque et doué de stabilité, «l'espace» est au contraire équivoque et caractérisé par le mouvement et la mobilité. Le lieu en soi est donc déjà selon lui synonyme de stabilité. On comprend alors facilement comment il peut être aussi vecteur de stabilité pour l'individu.

En pratiquant le lieu, l'individu répète ou retrouve ce qu'il vivait dans son enfance. De sorte que «*pratiquer l'espace, c'est répéter l'expérience jubilatoire et silencieuse de l'enfance*» c'est, dans le lieu, être autre et passer à l'autre. (...) *L'enfance qui détermine les pratiques de l'espace développe ensuite ses effets, prolifère, inonde les espaces privés et publics, en défait les surfaces lisibles, et crée dans la ville planifiée une ville «métaphorique» ou en déplacement, telle que la rêvait Klandisky* «une grande ville bâtie selon toutes les règles de l'architecture et soudain secouée par une force qui défie les calculs»¹⁴⁸.

M. Augé reprend cette idée en précisant que la pratique de l'espace renvoie à «*l'expérience du premier voyage, de la naissance comme expérience primordiale de la différenciation, de la reconnaissance de soi comme soi et comme autre, que réitèrent celles de la marche comme première pratique de l'espace et du miroir comme première identification à l'image de soi*»¹⁴⁹.

Pour résumer cette partie, nous citerons Y. Barel qui précise «*tout territoire social est un produit de l'imaginaire humain*»¹⁵⁰. A partir du moment où l'homme s'approprie un espace, il y projette son imaginaire et souvent en fait un lieu, au sens de M. De Certeau. C'est-à-dire un espace univoque qui renvoie à une certaine stabilité.

«*Territorialiser, c'est donc construire et reconstruire sans cesse ce qui environne l'acteur social, matériellement et dans ses représentations*» pour l'institution, c'est son aire de pouvoir ou d'influence» pour l'individu, c'est une subtile «*alchimie*» entre du personnel et du collectif, car notre appareil cognitif ne peut pas tout inventer¹⁵¹. Nous le voyons, l'individu dans ses pratiques d'habiter doit tenter de combiner sa dimension subjective (constitutive de son individu comme sujet) et la dimension collective, à travers un projet commun par exemple. C'est dans l'attachement qu'il porte au territoire qu'il trouve les conditions (ou une partie des conditions) de sa mobilisation dans un projet collectif.

En effet, c'est grâce à la relation privilégiée qu'il peut entretenir avec un lieu (qu'il reconnaît, sur lequel il a une position ou perspective, qui l'attire et lui procure des conditions de stabilité)

¹⁴⁷ DE CERTEAU M., *L'invention du quotidien, 1- Arts de faire*, Paris, Folio, Essais, 1990, p 174.

¹⁴⁸ DE CERTEAU M., op. cit., p 164.

¹⁴⁹ AUGÉ M., op. cit., p 107.

¹⁵⁰ BAREL Y., op. cit., p 53.

¹⁵¹ DI MEO G., op. cit., p 23.

que l'individu va trouver les possibilités de s'engager ou de se mobiliser.

VI – LES NOUVEAUX TERRITOIRES DE L'ART □ LE CAS DU COLLECTIF TOULOUSAIN MIX'ART MYRIS

« Dans le paysage urbain de l'Europe de la fin du XX^{ème} siècle, beaucoup de lieux symboles d'une ère industrielle, marchande et militaire, se vident de leur raison d'être et tombent en déshérence, leur mémoire en suspens.

«*Friches industrielles, chancres urbains, espaces silencieux*», cette terminologie de l'absence désigne le passage brutal d'une époque à l'autre, qui laisse des quartiers défigurés, des populations désemparés... et ouvre des perspectives d'occupation imprévues. Parmi ces lieux désertés, certains, réutilisés, retrouvent peu à peu une nouvelle vie. Les enjeux liés à leur protection rejoignent ceux d'une génération d'artistes et d'acteurs culturels qui veulent agir sur leur société et leur époque¹⁵².

La dernière décennie (90) a vu en France la multiplication de ce genre d'initiatives. Les premières friches sont apparues en Europe au début des années 70, pour progressivement se diffuser dans le monde entier. On en trouve aujourd'hui dans la plupart des pays (Europe, Amérique, Asie pour la plupart).

En 2001, un ancien administrateur de la Friche *Belle de Mai* de Marseille reçoit pour mission du Secrétaire d'Etat au Patrimoine et à la Décentralisation Culturelle, M. Duffour, de faire un état des lieux au niveau national. Le rapport «*Extrait*» du nom de son rédacteur est édité en juin.

De nombreuses expériences émergent, diverses par leurs origines, leur taille ou leur mode de fonctionnement. A St Ouen par exemple, un collectif décide de s'installer en toute légalité (sous forme de location) dans l'ancien bâtiment Valéo racheté par la Mairie (friche «*Mains d'œuvre*»).

D'autres collectifs, groupes ou associations préfèrent, souvent dans une démarche de contestation politique revendiquée, de «*quatter*» des espaces laissés vacants. C'est le cas des Tanneries à Dijon qui ont, au bout de trois ans de conflits éprouvants avec les pouvoirs publics, vu leur situation s'améliorer.

C'est le cas aujourd'hui du collectif «*Mix'Art Myris*» à Toulouse. Créé il y a quelques années sous forme associative, ce collectif d'artistes et «*d'entrepreneurs artistiques*» a dans un premier temps investi le lieu d'une ancienne usine de chaussures Myris dans le quartier St Cyprien de Toulouse. Le collectif s'est structuré rapidement. Il y a un peu plus de deux ans, Mix'Art a déménagé au centre ville de Toulouse sur un des axes les plus importants et les plus empruntés, 33 rue de Metz. Depuis ce temps, le collectif occupe illégalement l'ancienne Préfecture départementale (de la Haute-Garonne).

Aujourd'hui, l'enjeu principal du collectif est de disposer d'un lieu adéquat où pourrons s'exprimer sans retenue les différentes expressions artistiques, dont l'objectif premier du collectif est d'en faire le mélange («*Mix'art*»).

Pour mener à bien cette enquête de terrain, nous avons d'abord réalisé une courte enquête exploratoire, en rencontrant quelques personnes ressources (notamment P. Grombeer (PG), fondateur dans les années 70 d'une des premières friches culturelles européennes à Schaerbeek, Bruxelles, Belgique). Nous avons effectué aussi un travail de recueil de données (articles, livres, sites Internet, etc.) concernant les friches culturelles et plus précisément le rapport que les «*usagers*» entretenaient avec ces lieux. Quelques observations ont permis d'étayer aussi notre corpus de données. Nous exposons ci-dessous les principaux résultats de l'enquête que nous avons menée.

Les entretiens ciblés sur Mix'Art Myris concernaient

¹⁵² BORDAGE F., GROMBEER P., *Les fabriques, lieux imprévus*, TransEuropeHalles, p 4.

- un membre fondateur (N) du collectif artistique,
- un artiste appartenant au collectif depuis 2 ans (F),
- un «*insager*» régulier (public) (A)

VI – A - L’habiter du lieu

Le choix du lieu n’est pas anodin, il a souvent un sens. Dans le cas des friches culturelles notamment, il ne se fait pas arbitrairement. Parfois même, tout part de là «*Le lieu était très beau, il nous faisait rêver, et de là est venue l’idée de lui donner une vie, de le remplir*» (PG). Dans le cas de Mix’Art Myris, le choix de s’installer dans une ancienne Préfecture est tout à fait symbolique, comme nous le fera remarquer une des personnes que nous avons rencontré.

Bien sûr, le lieu est aussi et avant tout un espace que l’on choisit pour sa fonctionnalité ou sa situation géographique. L’ancienne Préfecture se trouve au centre ville de Toulouse, ce qui la rend «*accessible à tous, pour les publics, comme pour les artistes*». Nous allons voir dans ce chapitre quelles sont les manières d’appréhender et d’habiter le lieu et en quoi cela peut devenir une source d’engagement pour les individus.

VI – A – 1 – L’attachement au lieu

Une des premières sources d’engagement dans du collectif est un attachement commun pour le lieu.

VI – A – 1 – a) Une «*part de rêve et d’utopie*»

Au départ, la plupart des personnes que nous avons rencontrées nous parlent d’une sorte d’attrance pour le lieu. «*Notre première action a été d’essayer de sauver le lieu. Cet ancien marché couvert était très beau et laissé à l’abandon, nous avons voulu le réhabiliter*» (PG).

Dans un premier temps, l’étincelle qui permet l’émulation entre les premiers acteurs de la friche est ce rapport au lieu. Souvent en désuétude ou même menacé de démolition, ces lieux connaissent un regain d’intérêt pour ces personnes «*l’ancienne usine de chaussures se trouvait à côté d’une ancienne usine de lingerie où nous souhaitions nous installer. Ces usines étaient menacées de démolition. Une solidarité s’est alors organisé autour du lieu, il y a eu une multiplication d’évènements, de soirées de soutien, car nous voulions faire quelque chose pour ce lieu*» (N). Nous voyons que les premiers rapprochements entre individus, artistes ou militants, se font déjà autour du lieu.

Le premier rapport au lieu est souvent d’ordre poétique, même si cela revêt parfois, comme le souligne PG, une part de «*naïveté*» «*Nous étions tous issus à l’époque du mouvement post 68 nous n’étions pas dans le comment faire, la preuve, c’est que nous n’avons pas rédigé de texte de base, de projet, c’est ce que l’on fait toujours en premier, habituellement. Nous étions simplement amoureux du lieu*» (PG).

VI – A – 1 – b) “Faire vivre le lieu”

Rapidement, le rapport poétique au lieu se frotte ou se cogne à la réalité physique des bâtiments. Le charme ou le charisme du lieu ne dispense pas les acteurs de la friche de travailler à son réaménagement pour le mettre en phase avec les activités du collectif ou le projet commun. Dans le cas MAM, il y a eu une réelle « confrontation » entre le lieu et le projet collectif (favoriser la rencontre des différentes expressions artistiques). L'ancienne Préfecture est un bâtiment administratif et institutionnel, très sectorisé, organisé par étages, par bureaux, qui favorise la hiérarchie, le classement et le cloisonnement. Tout ce que MAM refuse : « Le problème ici, c'est les murs. Nous avons promis aux institutions qui sont propriétaires du lieu que nous ne les détruirions pas. On n'est pas des sauvages, on veut pas tout casser. Mais c'est vrai que cet aménagement du lieu pose problème. C'est pour ça qu'on essaie au maximum d'ouvrir les ateliers, les portes sont toujours ouvertes, les gens vont et viennent, se rencontrent » (F).

Dans d'autres cas, où le lieu n'est pas occupé de manière temporaire comme c'est le cas pour la Préfecture, le collectif n'hésite pas à réaménager le lieu, très rapidement. On passe alors d'une relation poétique du lieu à un rapport plus fonctionnel, même s'il contient une large part d'imaginaire, de poésie et d'invention : « C'est vrai qu'au départ, il y a un aspect festif qui prédomine. Mais confronté au bâtiment, à la structure physique du bâtiment, on a dû s'organiser. Dans l'heure qui a suivi notre entrée dans le lieu, on a dû réfléchir et commencer à réaménager. Il fallait alors négocier, planifier, et travailler avec un architecte pour arriver à réellement faire vivre ce lieu. » (PG).

VI – A – 2 – La dimension d'appropriation

Les façons d'habiter le lieu se rapportent aussi à des formes d'appropriation. Nous pouvons admettre deux conceptions à ce mot. D'abord, l'appropriation peut être perçue comme le fait de s'approprier un lieu, d'en faire son lieu, de créer un lien direct entre la subjectivité de l'individu et la gestion que l'on va faire du lieu. Directement liée à cette première idée, nous pensons aussi l'appropriation comme un processus de « mise en propriété » du lieu. Nous passons alors du lieu comme terrain au lieu comme territoire. Nous pouvons cerner à ce titre l'importance que l'appropriation peut revêtir dans la construction identitaire du lieu et par la même du collectif qui l'habite. En se l'appropriant, les individus se sentent « chez eux » et le définissent comme tel, c'est-à-dire par opposition aux autres lieux, toujours dans une dialectique de soi et de l'autre comme élément fondateur de l'identité.

VI – A – 2 – a) L'investissement du lieu : redéfinition

L'investissement du lieu n'est pas simplement le fait de s'installer. Cela va plus loin que cet acte simple d'occuper un espace. Il y a au-delà de ça une «*inscription*» de l'individu dans cet espace, qu'il va définir comme son lieu. Cette appropriation se fait justement par une redéfinition du lieu. Les quelques observations que nous avons réalisées à MAM nous ont apporté des illustrations intéressantes à ce propos.

La Préfecture a été complètement réaménagée et réinvestie. On trouve encore dans les couloirs des «*vestiges*» de son «*époque institutionnelle*». Le plus souvent cependant, ils ont été déplacés ou camouflés (par des peintures, des objets divers, etc.). Nous trouvons quand même au fil des couloirs quelques «*traces*» de cette époque. Généralement, ces pancartes, signalisation ou mobilier ont été complètement détournés pour devenir les supports d'une expression artistique plastique par exemple. Un étage entier par exemple, véritable labyrinthe administratif à la base, contient des pancartes sur chaque couloir, indiquant des noms de rue improbables («*Rue de l'avenue*») ou faisant référence à des influences artistiques («*Avenue Andy Warhol*). Se dessine alors à travers les étages une nouvelle géographie, qui permet au lieu de coller aux pratiques des nouveaux occupants, plus orientées vers le critique, l'artistique, le militantisme ou l'expression, que vers la fonctionnalité brute d'une Préfecture.

Même dans les plus petits détails, on peut constater la réappropriation du lieu et des choses qu'il contient par ses nouveaux occupants. Tous les couloirs ont été investis pour devenir de véritables salles d'exposition. On peut y voir des photos exposées ça et là, des peintures, du dessin, des sculptures, de l'art plastique, des poèmes, des phrases écrites sur les murs.

Pour autant, l'appropriation n'est pas un acte rationalisé nécessairement. Elle ne semble pas, dans ce cas, apparaître comme la manifestation catégorique d'une propriété ou d'une quelconque circonscription du lieu «*L'appropriation du lieu se fait de manière aléatoire. Ici, il y a presque autant de formes d'appropriation que d'artistes. Chacun a ses idées et chacun le fait à sa manière. Ca n'a pas été pensé au départ, et on ne le calcule pas. Chacun expose ce qu'il a envie d'exposer. Il y en a certains qui s'y refusent, d'autres qui le font souvent. Moi, par exemple, j'ai une de mes œuvres dans le couloir juste à côté, et j'en ai une autre qui traîne en bas, mais qui n'est même pas exposée*» (F). Le sentiment de propriété, comme nous allons le voir dans le prochain paragraphe existe, mais emprunte d'autres voies.

VI – A – 2 – b) L'idée de «*propriété*»

La gestion du lieu se base sur l'idée de l'ouverture, aux artistes et aux publics, ouverture nécessaire pour privilégier la rencontre. Cette gestion ne peut pas pour autant se dispenser d'un minimum de règles et de régulation. L'ancienne Préfecture représente une surface gigantesque (des milliers de m²), ce qui oblige à s'organiser et à réguler les entrées et les sorties. Il en va aussi de la tranquillité des artistes installés ici pour mener à bien leurs projets.

L'accès aux ateliers est donc par moment ou à certains endroits «*réservé*». Se construit donc dans l'espace de l'ancienne

Préfecture, des lieux publics et des lieux réservés. Régulièrement, à l'occasion de «Portes ouvertes», le public peut découvrir ces lieux, l'objectif n'étant pas de les rendre inaccessibles. Cette organisation permet aussi d'éviter les vols en tout genre ou des formes d'appropriation sauvage des lieux par des personnes n'appartenant pas au collectif MAM.

Cette «mise en propriété» comme façon de posséder l'espace est directement liée au projet. La propriété du lieu apparaît comme la première condition pour réaliser le projet commun «*«Ce qu'il nous faut en premier, c'est un lieu adéquat, c'est avoir notre «Bureau», pour vraiment se pencher ensuite sur l'artistique.»* (N).

Nous pouvons encore faire le lien entre lieu et projet. La première expérience du collectif, dans l'ancienne usine Myris («*«L'espace Myris»*») dans le quartier St Cyprien à Toulouse, l'a incité à faire ce travail de régulation. Une association avait progressivement «*«Main mise sur le lieu»* (N) et faisait glisser les activités et la production du collectif vers des considérations commerciales.

De plus, le collectif dispose depuis le début d'un projet commun de rencontres artistiques qu'il entend mener à bien. L'histoire du collectif rejoint celle de la revendication pour disposer d'un lieu où ce projet serait rendu possible. Le dialogue ou la confrontation avec les institutions se construit aussi autour des questions de la légitimité, la légalité, le respect des normes, etc. «*«Posséder»* le lieu permet aussi au collectif de contrôler la bonne gestion du lieu et de prouver aux institutions le caractère simplement revendicatif de leur occupation du lieu «*«Vous, on veut avoir un lieu pour s'exprimer librement, on ne squatte pas ici pour profiter, on paie les factures d'eau, d'électricité ou de chauffage, on respecte le lieu, et même on l'entretient. Quand il y a des réparations à faire, on les fait»* on s'organise entre nous pour faire le «*«Clean»* dans les étages. Mais le jour où la Mairie nous propose un lieu qui nous convient, on déménage et puis voilà. Notre occupation est juste par défaut, parce qu'on n'a pas d'autres moyens pour l'instant» (F).

VI – A – 2 – c) Les rapports avec l'environnement

L'habiter du lieu passe aussi par les rapports que le collectif entretient avec l'environnement immédiat, le voisinage ou le quartier. Le collectif MAM revendique cette relation comme un objectif en soi «*« Nous avons de toute façon une certaine revendication citoyenne. Ce qui nous intéresse, c'est la pratique artistique, mais nous ne pouvons pas la détacher de considérations politiques ou sociales. C'est impensable de nos jours (...). Dans l'ancien site qui nous accueillait, c'était quand même plus facile d'avoir des relations avec les habitants ou les voisins, car ici, il n'y a que des magasins, c'est autre chose. Là bas, le lieu s'est aussi construit autour de partenariat avec les écoles du quartier, une mise à disposition du lieu pour des associations et une réelle inscription dans la ville»* (N).

Evidemment, ce lien avec l'environnement est largement dépendant de la situation géographique. L'ancienne Préfecture au centre ville permet un accès facile mais appartient à un quartier constitué essentiellement de commerces ou d'appartements privés. La vie associative n'est pas vraiment là ou dispersée, il n'existe pas réellement de «*vie de quartier*». «*Il y a toujours un lien avec le voisinage parce que nous avons cette volonté là au départ, mais c'est plus difficile ici qu'avant, dans l'ancien espace, où on avait même organisé des carnivals dans le quartier et où on participait réellement à la vie du quartier.*» (F). Dans le site de l'ancienne Préfecture, le rapport au voisinage se limite donc à du respect, mais à peu de sollicitations directes. «*Le voisinage est pris en compte par rapport à la question des nuisances, ce qui est essentiel quand même, la gestion du bruit par exemple. L'objectif est d'éviter les conflits, donc ils ferment tôt, les concerts sont isolés le mieux possible de dehors, on n'entend à peine. Même la sortie des concerts est régulée pour éviter que les gens restent devant sur le trottoir et fassent du bruit*» (A).

VI – B – L'être ensemble

La dimension collective est une notion importante voire prédominante dans l'environnement des friches culturelles. «*L'animation* du lieu se fait toujours autour d'un ou plusieurs projets, activités, évènements, provisoires ou à long terme.

VI – B – 1 – Une «*expérience collective*»

La réunion des différents acteurs des friches, comme celle de MAM, se fait dès le départ, sur du collectif, c'est-à-dire du commun (passions, pratiques, projet) et du mutuel (échange, rencontres, confrontations).

VI – B – 1 – a) *Dimension festive*

La dimension festive reste omniprésente. Les évènements, les soirées, les spectacles, les portes ouvertes, les manifestations sont autant d'occasion de se retrouver et de faire la fête ensemble, même si cette «*festivité*» n'est pas l'essentiel ou l'intérêt premier du rassemblement. «*La deuxième occupation de lieu s'est faite à l'Ensaht, nous avons fait la fête pendant plusieurs jours pour marquer le coup et parce que ça permettait aussi de faire un genre de barrage humain face aux policiers (...). Ensuite, on a été dans l'ancienne Générale des eaux, qui était un lieu super, avec un immense espace extérieur. Et là, on a fait 3 jours de fête, des apéros concerts, de la guinguette, on a voulu privilégier une certaine convivialité.*» (N). Le caractère festif de ces rencontres ou évènements permet au groupe, pas encore stabilisé comme collectif à l'époque, de cimenter les relations entre les gens.

Encore aujourd'hui nous retrouvons cette dimension dans les revendications du collectif dont les membres se solidarisent à

travers un «Braconnage solidaire» (M. De Certeau) comme forme de «Résistance». L'ensemble des détournements et des réappropriations de l'espace que nous évoquions dans le paragraphe précédent en sont le témoignage. Ils permettent aux individus de se rapprocher autour d'une action ou d'une démarche commune.

De la même façon, la participation à des manifestations de soutien à la Bosnie, pour les Chiapas ou pour une alter mondialisation à Evian, permet au groupe de souder ses liens. «La création se fait ensemble, mais le reste aussi. Par exemple, on a été plusieurs à partir au sommet du G8 à Evian, il y avait une bonne ambiance, ça nous a permis de nous rapprocher, de se voir dans un autre contexte et de mieux se connaître.» (F).

VI – B – 1 – b) Partage : le fonctionnement en “autogestion”

A MAM, le maître mot est «l'autogestion». Basé sur des valeurs de partage, elle renvoie à un fonctionnement communautaire ou associatif qui se veut indépendant des pouvoirs publics, comme une sorte d'autarcie positive. En effet, il ne s'agit pas d'un repli ou d'un fonctionnement en solo, puisque le collectif entretient de nombreuses relations avec l'extérieur, l'environnement, les publics, les institutions, etc. En ce qui concerne la «Production» artistique et la gestion du lieu, l'objectif est de pouvoir se gérer soi-même, sans l'intervention ou le contrôle d'un tiers. «Ici, nous fonctionnons en autogestion, c'est-à-dire que c'est un lieu ouvert, tout le monde peut amener ses idées ou ses envies, les portes sont ouvertes mais les décisions pour la plupart se prennent en AG. Il y en a une par semaine le mardi soir et tout le monde y est invité, tu peux proposer des projets, il y a du débat, et les décisions sont prises à ce moment là.» (F).

Tout s'organise et se décide collectivement, comme le travail d'entretien du bâtiment, qui voit se constituer des équipes qui interviennent par étage, et au besoin. Il n'y a pas de permanent de telle ou telle fonction. Quand il est nécessaire de faire le ménage ou d'effectuer une réparation, quelques individus se rassemblent et mettent en commun leur savoir-faire ou leur «force de travail». «Nous avons un fonctionnement par «staffs», il y a une équipe qui s'occupe de la technique, une autre qui va s'occuper de la création sur une soirée, une autre à l'accueil, une équipe volante, etc. Tout cela se gère en AG qui est donc un lieu de décision mais aussi un lieu de débat. Evidemment, il arrive qu'il y ait des clashes entre nous. Mais c'est normal. On clarifie les choses et le plus souvent, c'est constructif.» (F).

Cette organisation nécessite finalement un travail «Administratif» important. Plannings, coordination, diffusion d'informations, feuille d'information interne, listes, etc. On peut y voir une autre influence du lieu qui pousse les acteurs de la friche par sa structuration à s'administrer comme pouvait le faire la Préfecture. Le fonctionnement reste beaucoup plus souple cependant et les rapports de hiérarchie ne sont pas présents, au moins formellement. Cela permet aussi d'avoir un «fonctionnement prudent plus que figé, de permettre une régulation pour que les choses se fassent et que l'approche reste démocratique» (A). Ce fonctionnement se base sur la «bonne volonté» de chacun, et sur une forme de responsabilité éthique.

Les acteurs engagés dans le collectif ont une responsabilité et s'engagent dans les différentes missions qu'il est nécessaire d'assurer au quotidien ou de façon occasionnelle.

VI – B – 2 – La mobilisation autour d'un projet

L'être ensemble se traduit par la mobilisation autour d'un projet commun, en l'occurrence «*Mixer les arts et mixer les publics*».

VI – B – 2 – a) Un projet artistique commun

Le collectif MAM est né il y a 8 ans. Tout a commencé dans l'ancienne usine Myris de chaussures mitoyen d'une usine de lingerie. Ce lieu a soulevé l'enthousiasme de différents artistes, disposés à le «*faire vivre*» (N). Au départ, il accueillait une population de «*flodos, toxicos, sans-papiers. Plus tard, des artistes se sont installés, ont réhabilité une maison, ont tout nettoyé pour y construire des ateliers.*» (N). La grande salle est devenue un espace dédié aux musiques expérimentales. Le collectif n'existait pas encore et ne s'est constitué que postérieurement. Il n'y avait pas au départ de réelle coordination. C'est à travers une «*solidarité autour du lieu*» que le collectif s'est créé. Progressivement, les discussions l'ont amené à envisager un projet commun de rencontres des pratiques et expressions artistiques. C'est ainsi que le collectif «*Mix'Art Myris*» est né de «*l'Espace Myris*». Il est d'ailleurs intéressant de constater que les déménagements du collectif n'ont pas incité les acteurs du collectif à changer de nom. Leur projet artistique est donc d'une certaine façon rattaché à ce lieu qui lui a donné naissance.

Les Halles de Schaerbeek peuvent être un autre exemple de cette volonté de rencontres comme projet commun, influencé par le lieu. Ces halles sont un ancien marché couvert de la fin du XIV^{ème} siècle. Elles étaient déjà un lieu de rencontres et d'échanges dans la «*première vie*» du lieu. Le projet que le collectif qui l'occupe était donc tout naturellement au départ de «*sauver ce lieu*» «*Au départ, nous n'étions pas en demande d'un espace, mais ce marché était très beau, on en est tombé amoureux et on a voulu faire quelque chose pour ne pas le laisser à l'abandon.*» C'est à partir de là que c'est construit petit à petit une ambition commune de «*projet global de la culture*» «*On a répondu à certaines attentes de la vie associative de la ville, à des attentes d'artistes qui cherchaient des lieux souples, informels où on peut faire ce que l'on veut, casser des murs, faire du feu dans la grande salle, des choses impensables dans les lieux institutionnels. C'est un peu la magie de ces lieux. Nous avons alors un rêve de transdisciplinarité, un peu par opposition aux Maisons de la Culture, et pour casser l'image d'une culture.*» Le lien entre le lieu et le projet se fait facilement dans ce rejet de l'uniformité ou du cloisonnement. Les murs tombent, qu'ils soient physiques ou symboliques.

VI – B – 2 – b) Les partenaires

La mobilisation collective ne se limite pas au collectif. Elle dépasse d'une certaine façon le lieu. D'autres personnes ou collectifs, d'autres associations peuvent investir (temporairement) le lieu, pour une soirée de soutien ou une résidence d'artistes.

De même, le collectif MAM va à la rencontre d'autres acteurs culturels, comme de partenaires associatifs, institutionnels, informels, etc. C'est d'ailleurs dans la continuité de la création du collectif MAM que s'est constitué une sorte de fédération culturelle à Toulouse, le «**COUAC**» (Collectif Urgent des Acteurs Culturels). Cette fédération regroupe différentes associations ou collectifs à vocation culturelle, dont l'objectif est de formuler un certain nombre de revendications, qu'elles soient politiques, sociales, bien qu'avant tout culturelles ou artistiques. Aujourd'hui, la fédération elle-même a développé son réseau et est passée du statut de fédération locale (Toulouse et environs) au statut de fédération régionale (Midi-Pyrénées).

Le partenariat se construit le plus souvent autour de considérations citoyennes communes. Cela peut aller d'un travail en partenariat avec des écoles, d'une coproduction avec une autre association ou de travail de solidarité pour une association étrangère. MAM travaille par exemple avec «**V Bruit**» (une télé associative alternative), «**Guernica**» (aide pour la Bosnie), une association de Barcelone, les Chiapas, etc. Nous retrouvons dans ces partenariats la dialectique local / global et une certaine illustration de l'idée de «**pensée globale, action locale**».

VI – C – Un «**alter développement**»

Peut-on voir en ces lieux des formes d'alternatives au développement académique ? D'une certaine façon, le collectif MAM propose sans que ce soit un objectif en soi un alter développement. Mais d'une friche culturelle à l'autre, les réalités sont différentes. Dans ce cas précis, nous assistons à la construction d'un projet qui peut se définir comme une forme de développement culturel, social ou politique. On retrouve la dimension d'inscription dans le local, et d'ouverture au global. Le collectif affiche des valeurs de citoyenneté, de partage, de solidarité et d'équité que l'on retrouve dans les préceptes du développement durable. Peut-être peut on les considérer à certains égards comme des expériences ou des laboratoires privilégiés qui nous obligent à repenser la conception classique du développement ou à nourrir la réflexion qui l'entoure.

VI – C – 1 – Autre lieu, autre temps

Les temporalités dans les friches sont à l'image de la société dans laquelle nous vivons. Il y a de l'urgence et de l'immédiat. Il y a du provisoire. Il y a aussi une volonté émergente de «**durer**» et de se pérenniser. La variable temps joue un rôle important dans l'appréhension du projet par les acteurs mais aussi dans l'appréhension du lieu, ce qu'une des personnes enquêtées appelle «**l'esprit du lieu**». Quand le collectif MAM s'est installé dans l'ancienne Préfecture, des artistes ont afflué pour l'intégrer. «*Il y avait jusqu'à une vingtaine de personnes certains jours, c'était un travail administratif de folie. Le problème, c'est que les gens n'avaient pas le temps de se synchroniser avec l'esprit du lieu. Les dynamiques collectives étaient donc difficiles. Beaucoup de gens venaient en simples consommateurs. Il a*

fallu réaliser un vrai travail pour qu'ils adoptent une autre façon de voir et les convaincre de participer au collectif (...) L'objectif est de faire disparaître les formes d'individualisme égoïste et bon, ça fonctionne tant bien que mal... (N). Le lien se fait donc entre le lieu et les temporalités du lieu. Pour comprendre l'esprit du lieu et la démarche dans laquelle le collectif s'inscrit, il faut du temps. Les périodes de «Turn out» ne sont pas favorables à cette imprégnation.

Les personnes interrogées expliquent aussi ce phénomène par la particularité du lieu. Dans l'ancien site, l'esprit du lieu venait naturellement aux personnes. Dans l'ancienne Préfecture, un «Travail» est nécessaire.

VI – C – 1 – a) «Construire le chemin en marchant»

Le plus souvent le rapport au temps est influencé par le lieu et contient lui aussi sa part de poétique. Au départ, les artistes réunis en collectif ne se structurent que peu et ne réalisent pas de travail de coordination. Les gens sont encore peu nombreux et s'organisent un peu spontanément, la cohérence de l'ensemble étant en large part assurée par la communauté d'intérêt et de passion qui les unit. «On a construit le chemin en marchant, on n'avait pas de charte préétablie. Nous n'étions pas dans le comment faire, il n'y a pas eu même de texte de base, on s'est structuré progressivement.» (PG).

Progressivement, les collectifs, MAM en est un exemple, se structurent au niveau des acteurs mais aussi au niveau de la circonscription du lieu et de la gestion du temps. Dans certains cas, l'institutionnalisation les pousse à calquer leur gestion du temps sur celui des institutions. Il ne s'agit plus de processus mais de réels projets au sens classique du terme (plannings à respecter, échéancier, délai, etc.). MAM semble entretenir à ce titre une certaine distance «Les décisions sont mûrement réfléchies et si tel ou tel sujet n'est pas réglé au cours d'une AG, il est relancé la fois d'après. Quand c'est clair pour tout le monde, la décision peut être prise.» (A).

VI – C – 1 – b) Mémoire, pérennisation et durée

La question des temporalités rejoint celle de l'histoire du lieu et du collectif. Le collectif a une histoire jalonnée d'évènements, de rencontres, de moments de crises, de virages et d'aboutissements. Pour autant, ce caractère linéaire traduit mal la réalité du collectif qui semble travailler sur du long terme sans nécessairement distinguer ce qui appartient au passé ou à l'avenir.

Les pratiques artistiques en sont un exemple intéressant. Dans les couloirs de la Préfecture, couverts de photos, peintures et autres sculptures, il n'est pas possible de dégager une véritable chronologie. Il s'agit d'une sorte de chronologie aléatoire, qui renvoie peut être là aussi à une conception poétique du temps. Se côtoient des œuvres vieilles de plusieurs années comme les dernières créations d'un artiste du collectif. Il n'y a pas de formalisation nette d'un temps. Les expositions ne sont pas «Temporaires» ou «Permanentes» comme dans les musées. Elles sont. C'est une première façon de durer que de ne pas se limiter soi

même et se fixer des délais. D'un autre côté, ce genre de pratique peut mener à un *assoufflement*.

De plus en plus, la question de la mémoire resurgit. Pour différentes raisons *dialogue avec les institutions qui oblige à disposer d'un historique et d'une histoire, autre manière de faire vivre le lieu en le reliant à son passé, nécessité de prendre de la distance en ayant un regard rétrospectif, etc.* *«Le travail de mémoire est nécessaire. C'est une question que nous avons mal gérée mais cela commence aujourd'hui. On n'a pas cerné l'importance au départ mais c'est vraiment un travail nécessaire. Certaines friches, comme Mains d'œuvres par exemple réalise un travail assidu sur la mémoire du lieu tout le monde devrait faire pareil...»* (PG).

La question de la durée rejoint celle de la responsabilité. Si les gens se sentent responsables du lieu et des activités du collectif, ils font preuve d'un véritable engagement qui devient un moteur majeur de la pérennisation et de la durabilité du collectif *«Si on dure et pour qu'on dure, il faut que les gens se bougent, il faut qu'il y ait une volonté commune et une vraie organisation. Pourquoi ça fait 8 ans qu'on existe, parce que les gens sont là, ils se bougent, ils ont un engagement créatif, ce sont des gens qui se battent. C'est aussi parce que c'est structuré, il y a du travail et du sérieux.»* (F).

VI – C – 2 – La question de l'institutionnalisation

L'idée de durée et de pérennisation rejoint souvent celle de l'institutionnalisation. Une des premières façons de travailler sur le long terme est d'obtenir le soutien financier, logistique, politique ou autre d'institutions. Cela suppose parfois pour le collectif de se plier à certaines exigences ou conditions.

VI – C – 2 – a) *Projet citoyen alternatif*

Les friches culturelles se basent souvent sur la poursuite d'un projet alternatif de citoyenneté *«Nous étions au départ quatre ou cinq personnes avec un projet citoyen et réunis autour de l'idée d'un projet alternatif (...) Il s'agissait à l'époque d'une culture bouillonnante faite de plein de projets. Evidemment, il y a à un moment donné la nécessité de s'imposer et de négocier. Aucune friche ne s'est installée naturellement. Il y a toujours confrontation ou conflit. Mais l'institution a prévu des cases dans lesquelles on ne rentre pas...»* (PG). On constate souvent la volonté de ne pas séparer art / culture et citoyenneté. Les friches sont présentées comme des nouveaux territoires de culture, mais aussi des nouveaux territoires de citoyenneté. *«Il s'agit d'être inscrit dans la société, de donner la parole, d'être démocratique, à travers l'organisation de rencontres, de débats, l'intervention d'associations militantes, une lutte pour les sans-papiers, des*

soirées de soutien. A mon avis, les friches culturelles répondent dans un sens à une certaine souplesse dont la société a besoin. (PG).

Le plus souvent, ces collectifs revendiquent un projet citoyen sans mettre en avant le caractère alternatif. Au mieux, il le qualifie de « novateur » : *« Nous voulions être inscrits dans un projet novateur, faire de la médiation, rencontrer les gens, discuter, faire découvrir des choses aux gens, c'est un peu un mélange de création et de relations humaines pour résumer. »* (PG). Il s'agit aussi de favoriser l'expression de tous, comme le prévoit leur projet commun. Au niveau artistique, cela passe par un rejet du « marché commercial de l'art » (F).

Mais pour durer la question du rapprochement avec les institutions est souvent irrémédiable, sauf dans quelques cas d'école où la friche culturelle appartient à un propriétaire privé. Dans ce cas, elle rencontre les mêmes contraintes ou conditions économiques qui lui imposent, puisqu'elle ne fait pas appel au soutien des institutions, de s'inscrire un minimum dans un circuit commercial « rentable ».

VI – C – 2 – b) *Légalité*

Plus que de parler d'institutionnalisation, MAM préfère le terme de « légalisation » : *« En fait, tout s'est joué quand nous avons reçu notre première facture d'électricité. C'est là que la question s'est soulevée et que nous avons dû prendre une décision. On la paie ou on ne la paie pas. Nous avons décidé de la payer. Pour nous, c'est important de montrer qu'on est réglo, qu'on n'est pas là pour profiter mais juste pour revendiquer le manque de lieux pour rapprocher les artistes. Bon c'est une polémique, on en parle toujours, encore aujourd'hui. Mais la décision qui a été prise est de s'orienter vers une légalisation. »* (N). Le collectif souhaite rester dans la légalité, régler les factures, entretenir le lieu qu'il occupe, etc. Nous retrouvons ici l'idée d'une forme de responsabilité et d'éthique. La conformité aux lois ou les exigences liées aux rapports avec les institutions revêt une importance particulière. Nous pouvons distinguer cette position d'une institutionnalisation au sens d'une perte de sens ou d'une perte d'identité par un rapprochement (dans le fonctionnement, les projets, etc.) du modèle institutionnel.

L'institutionnalisation ne doit pas nécessairement disposer d'un sens péjoratif. Si on l'entend comme un dialogue ou une confrontation d'idées et de façon de voir. Cela peut mener aussi à une meilleure structuration du collectif et une sorte de rationalisation positive des activités, du lieu et de l'organisation. *« Je pense qu'il faut l'admettre. C'est une évolution normale. Tout dépend jusqu'où on va bien sûr. Ce n'est pas forcément péjoratif. C'est aussi avoir une gestion transparente et claire. C'est souvent dur à dire ou à accepter mais c'est un peu irrémédiable. »* (PG).

L'enjeu pour MAM est principalement là aujourd'hui. En discussion avec les pouvoirs publics, le collectif doit se voir attribuer un lieu. Ses conditions sont de disposer d'une surface

importante, de pouvoir accueillir facilement artistes et publics et surtout de fonctionner toujours en «**Autogestion**», c'est-à-dire sans exigences particulières des pouvoirs publics quant aux orientations artistiques ou à la gestion du lieu.

VII – SOLIDARITE

VII – A - Ethique et solidarité

Par l'attachement ou l'attraction qu'il porte au territoire notamment, l'individu développe une sorte de morale du lieu. Il va «**Naturellement**» se sentir engagé dans le développement de ce lieu ou dans son aménagement.

VII – A – 1 – L'idée de «Responsabilité**»**

Sur le temps, nous l'avons vu, les individus n'ont que peu de prises. Ils ne peuvent posséder une «**Accroche**» qu'à travers une surface physique, palpable et appréhendable. C'est l'espace.

Les individus modèlent l'espace, y projettent leurs aspirations et leurs subjectivités. Ils sont Sujet grâce aux actions que l'espace, ou leurs espaces, sont prêts à porter. D'une certaine façon, ils vivent le temps par «**Procuration**» à travers l'espace.

Les rapports qu'ils entretiennent avec l'espace peuvent être de différentes natures. Toutes ces relations ne sont pas de l'ordre de l'affectif. Il peut y avoir un espace de vie publique ou d'action publique et un espace de vie privée, du subjectif ou de l'intime. On peut entretenir un rapport fonctionnel à l'espace en essayant de distinguer un espace «**Professionnel**», un espace «**Personnel**», un espace de «**Convivialité**», etc. Il semble que ce genre de «**Fonctionnement**» ne soit qu'idéal, la réalité sociale étant toujours plus complexe. Les différents espaces ne se découpent généralement pas de façon aussi nette.

Pour ce qui est des espaces pour lesquels l'individu adopte un rapport affectif, il semble qu'il construise autour de ce lien une sorte de « reconnaissance », comme nous l'avons exposé dans un chapitre précédent. Cette « reconnaissance » glisse le plus souvent vers un sentiment de responsabilité vis-à-vis du lieu. Ainsi, ce qui concerne le lieu ou le territoire, concernera l'individu. Dans sa représentation au moins, il se sentira concerné. L'engagement dans un projet collectif de développement de ce territoire devient alors évident.

VII – A – 2 - Vers une éthique communautaire

La seule possibilité de « durer » est de formaliser un projet -processus ensemble. Bien au-delà de la « communauté émotionnelle » et de la « communauté de destin », il s'agit d'inventer une nouvelle forme de communauté qui laisse la possibilité de développer des projets dans la durée.

Les individus se retrouvent toujours pour célébrer ensemble un « sentir » commun. L'union des êtres ne se résume alors qu'à une « ré-union » d'individualités. La constitution d'un groupe prêt à porter un projet sur la durée suppose la mobilisation de l'individu dans le projet collectif. L'individu doit avoir alors une volonté d'engagement dans le projet.

Cet engagement peut se traduire par la construction d'une sorte d'**éthique communautaire**.

Parce qu'ils se sentent « concernés » ou « motivés » et prêts à défendre une cause ou à atteindre un objectif, les individus s'engagent. Ce n'est plus seulement qu'un rapprochement d'intérêts ou une fusion entre individus passionnés par les mêmes choses. Chaque individu s'engage dans ce cas par rapport au projet en tentant d'accorder ses motivations et exigences personnelles et les conditions de réalisation de ce projet.

Va se développer autour du projet une sorte « d'aura **déontologique** » qui permettra à chacun de s'orienter et de participer sans être nuisible à l'ensemble.

VII – B - De nouvelles formes de solidarité la « solidarité empathique »

Nous pouvons trouver de nombreux exemples de ces nouveaux actes communautaires.

L'évolution du « Nimby » est un exemple intéressant. Dans la dernière décennie, le « Nimby (Not In My Back Yard) désignait la « levée de bouclier » mécanique qui conteste la construction d'un aéroport en périphérie d'une ville ou d'une autoroute au milieu d'un village reculé.

Ce phénomène a évolué en intégrant progressivement une dimension de solidarité. On ne fait pas du « Nimby » que pour soi mais aussi pour les autres. Comme on prend conscience progressivement que les actions de chacun ont des conséquences sur la vie de tous. Se tissent alors des nouvelles formes de solidarité qui font que les individus vont se mobiliser pour contester un projet même s'ils ne sont pas directement concernés par ce projet (le Nimby classique peut se traduire par un « plus jamais ça », nous

voyons de plus en plus fréquemment des «plus jamais ça, ni ici, ni ailleurs»).

La construction d'un aéroport à Toulouse est un exemple intéressant. L'ensemble des manifestations (au sens propre du terme) de refus de la construction d'un nouvel aéroport dans la périphérie de la ville rapproche des acteurs différents autour d'une «éthique communautaire. On trouve dans les manifestants des personnes directement concernées par l'implantation de l'aéroport sur ou près de leur lieu d'habitation. Mais on trouve aussi de nombreuses personnes qui habitent par exemple le centre ville. En regardant de plus près, on s'aperçoit que beaucoup de gens ne résident pas dans ce département. Tous ces acteurs se retrouvent «solidarisés».

Nous vivons peut-être à travers ces exemples l'émergence d'une nouvelle forme de «solidarité».

E. Durkheim s'appuyait sur les théories de F. Tönnies pour traduire le passage de la *gemeinschaft* à la *gesellschaft*. Pour lui, il s'agissait du passage d'un type de solidarité dite «mécanique», à un type de solidarité dite «organique».

Ce «retour» de la *gemeinschaft* dans la société moderne traduit le passage d'un état social à un autre. Après la *gemeinschaft* à «solidarité mécanique» et la *gesellschaft* à «solidarité organique», nous atteignons un renouveau de la *gemeinschaft* et d'une nouvelle «solidarité».

Nous avons choisi de la définir comme «solidarité empathique».

Elle désigne l'ensemble des comportements qui rapprochent les individus autour de causes communes. L'empathie désigne le mode de «connaissance intuitive d'autrui, qui repose sur la capacité à se mettre à la place de l'autre» (Dictionnaire). La «solidarité empathique» permet aux individus, en se mettant «à la place des autres» de se construire en tant que Sujet (à travers une identité) et de se rapprocher des autres pour participer en commun à un projet.

Dans le cas d'une catastrophe écologique par exemple, cette solidarité prendra la forme d'une sorte de «compassion sociale». L'exemple de la marée noire en Galice est un exemple éloquent des personnes vivant à des centaines de kilomètres des plages espagnoles se mobilisant pour revendiquer leur mécontentement.

Plus largement, il s'agit d'un rapprochement d'individus qui vont construire un projet commun, toujours en lien avec «l'autre», c'est-à-dire «l'étranger», l'exclu, que la modernité a rejeté. Le groupe se constitue alors en se confrontant à l'autre dans une relation d'échange. L'organisation et la régulation se rapprochent alors de ce que nous avons défini comme «cosmopolitique» au début de notre recherche.

VII – B - 1 - Une solidarité «mondialiste»

Cette forme de solidarité peut être considérée comme une solidarité «mondialiste». Comme le temps et l'espace se déploient, les individus construisent un nouveau rapport à l'autre, combinant à la fois préoccupations égocentrées et engagement collectif. Elle semble être une des conditions majeures de l'investissement individuel dans un projet collectif de développement «durable».

La mondialisation ne peut pas seulement être perçue comme négative. Elle ne peut pas être réduite non plus à la globalisation des échanges.

«La «mondialisation» est devenue un bouc émissaire commode, un thème écran où se projettent toutes sortes de peurs et de fantasmes¹⁵³.

Nous pouvons discerner avec P. Veltz trois changements liés à la «mondialisation». Le premier concerne la globalisation financière. Le deuxième changement majeur renvoie à la globalisation de la production. Le dernier changement est lié à l'accélération des échanges d'information sur les nouveaux produits et les nouveaux procédés.

P. Veltz relève trois idées fausses concernant la mondialisation

-elle abolit les frontières et les distances (la proximité continue largement d'imposer la loi comme le montrent les statistiques),

-elle est d'abord un processus de standardisation (il y a uniformisation mais pas unification des marchés et des produits très peu de produits réellement «mondiaux»),

-elle explique le chômage et disqualifie les pays à hauts salaires et à forte protection sociale (il y a plus de risque mais pas nécessairement plus de disqualification).

En résumé, la mondialisation entraîne un «nouvel univers concurrentiel».

«Alors que la concurrence traditionnelle et les organisations tayloriennes se satisfaisaient d'une segmentation spatiale rigide des fonctions et des emplois, laissant au territoire un rôle assez passif de pourvoyeur de ressources, la nouvelle concurrence globalisée et les nouvelles organisations tendent à redonner au territoire un rôle sensiblement plus actif¹⁵⁴.

D'une certaine façon, ces nouvelles formes de solidarité dépassent la seule mondialisation économique ou productive. Elle peut laisser la place à un «alter développement durable», comme à une «altermondialisation». Entendons par «alter», «qui est autre», qui introduit une alternative dans la façon de penser le monde. Cela ne signifie pas «complètement différent». Cela ne signifie pas que les considérations financières sont exclues. Mais elles peuvent être appréhendées différemment.

La mondialisation dont parle A. Tarrius par exemple place l'échange marchand au centre d'une gigantesque toile, comme dans la mondialisation économique classique. Mais les protagonistes dont il s'agit construisent de nouvelles cultures, des formes de vie, des modes de relations qui dessinent un nouveau paysage.

«Toutes sortes d'éléments culturels interviennent l'honneur des uns et leur parole, le caractère mafieux des autres, voire leur violence la présence plutôt destructrice de l'islamisme radical et surtout, la capacité des acteurs de ces réseaux à se construire comme sujets de

¹⁵³ VELTZ P., op. cit., p 50.

¹⁵⁴ VELTZ P., op. cit., p 80.

*leur existence personnelle, à lui donner un sens, à maîtriser leur trajectoire*¹⁵⁵.

Pour M. Wiewiorka (préface), la mondialisation n'est donc pas seulement un phénomène « froid », dont on pourrait se contenter de suivre les réussites et les échecs économiques, ou de dénoncer les conséquences sociales. C'est aussi un phénomène chaud, qui ne saurait se réduire aux processus de décomposition culturelle et de renforcement des inégalités sociales qu'on lui impute généralement.

VII – C – Conclusion et ouverture

La friche culturelle que nous avons étudiée est une illustration intéressante du lien entre l'individu et le lieu, et comment ce rapport étroit et particulier peut devenir la source d'une mobilisation collective. La friche n'est pas un lieu comme les autres. Elle n'est pas un simple morceau d'espace, mais beaucoup plus. Par l'appropriation des artistes sur ce lieu, elle devient leur territoire. Presque pourrait-on dire, leur terre ou même leur terroir. Nous avons en effet pu analyser la dimension de propriété liée à cette « appropriation ».

Le lieu devient leur lieu, et par là même le support de leurs activités et de leurs projets. Il n'est pas qu'un cadre ou un contexte. Il joue un rôle qui va au-delà puisqu'il fait partie intégrante du projet, dans son aménagement, son organisation ou sa gestion. Il est même intéressant de constater l'influence du lieu sur le projet. L'ancienne Préfecture est un bâtiment administratif type, organisé par bureaux, par couloirs et par étages. Nous avons pu remarquer comment les artistes doivent au quotidien s'organiser pour mener à bien leur projet commun (la rencontre des différentes expressions artistiques) dans un espace cloisonné et sectorisé, donc plutôt hostile à ce type d'ambition.

Pour autant, les individus que nous avons rencontrés entretiennent un rapport privilégié avec le lieu, proche de l'affectif ou de l'attachement. Ils le jugent « agréable » et « y sentent bien ». Il fait partie de leur vie comme de leur projet.

Le rapport de l'individu au territoire semble jouer un rôle majeur dans la mobilisation collective pour des projets collectifs. Il n'est pas la seule des « raisons individuelles » qui président à cette mobilisation. Nous en avons distingué trois autres.

Le caractère d'inventivité et de créativité de l'individu d'aujourd'hui peut être aussi une source de son engagement. Par l'ensemble des appropriations et des usages que les individus font du lieu, ils développent des formes de « résistance » au quotidien (M. De Certeau). La dimension créative de leurs actions les rapproche. Les différentes subjectivités individuelles peuvent se lier pour passer de l'individuel au collectif à travers un projet commun ou même, comme nous l'avons montré d'un travail collectif de « traçage » ou de « tricolage ». Ils peuvent trouver à travers ce travail une première forme de solidarité qui garantit d'une certaine façon la mobilisation collective.

¹⁵⁵ TARRIUS A., *La mondialisation par le bas, Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, Balland, 2002, p 10.

Une deuxième «raison» individuelle est justement liée à ce caractère collectif. Il s'agit du partage de valeurs et de passions qui rapprochent les individus au sein d'une «communauté émotionnelle» (M. Maffesoli). Par un «sentir» en commun, les individus se solidarisent là aussi et sont prêts à s'engager dans un projet collectif. Ce sentiment commun se rapporte aussi au lieu pour lequel ils ont tous un attachement. Nous retrouvons là aussi la dialectique du lieu comme support mais aussi comme «facteur non humain» de la mobilisation collective.

Enfin, nous pouvons voir dans le «sens critique» de l'individu une dernière source de son investissement. Loin d'être limité à un rôle et une façon de penser, l'individu, à travers l'expérience sociale qu'il fait du lieu et du projet collectif, développe des capacités réflexives autour du lieu et du projet. Sa subjectivité peut comprendre un rapport d'affection. Elle est aussi liée à une certaine distance critique par rapport à ce qui peut être fait ou ce qui est fait dans le lieu. Bien que limitée, cette réflexivité peut apporter aux individus les moyens de s'engager dans un projet collectif.

Ce rapport subjectif au territoire ouvre la voie à une mobilisation collective à partir du moment où il suppose une communauté et une mutualité de façons de voir, de penser, de sentir. Nous retrouvons ici une des bases du développement local et durable qui se réfère à un travail sur un territoire et pour un territoire (sur lequel on vit). Plus précisément, il s'agit de l'idée d'une responsabilité de l'individu dans le lieu. Sa subjectivité l'incite à s'engager dans un projet collectif à partir du moment où il se sent «responsable» vis-à-vis du lieu. Cette responsabilité est souvent liée au rapport d'attachement que l'homme entretient avec le lieu, qui fait qu'il souhaite le préserver et l'exploiter du mieux possible. Au niveau collectif, elle peut devenir une sorte d'éthique. La responsabilité individuelle et l'éthique collective sont les vraies racines de la mobilisation pour un projet de développement durable d'un territoire.

Ce que nous avons analysé dans une friche culturelle est vrai ailleurs. Nous pouvons retrouver cela dans d'autres lieux, d'autres territoires. La société dans laquelle nous vivons, ouverte à une mondialisation des échanges et par là même à une plus importante mobilité des biens et des personnes, multiplie ces rapports subjectifs au lieu. L'individu d'aujourd'hui peut s'attacher à plusieurs lieux ou pas.

Dans un premier cas, le rapport particulier à un lieu peut devenir «particularisme». L'individu distingue son lieu des autres espaces qu'il ne reconnaît pas. Il s'agit d'une forme de repli identitaire lié à l'espace.

Dans le cas contraire, l'individu peut se sentir proche de différents lieux. Il retrouvera en chacun une forme de responsabilité. Il s'agit peut être là de l'avènement d'une mondialisation de la responsabilité, par ce que nous avons appelé «solidarité empathique». La reconnaissance que l'individu porte à un lieu (qu'il ne connaît pas forcément au départ) lui permet de se «mettre à la place de l'autre» et d'opérer un «transfert» de sa responsabilité dans ce lieu. Ces formes de transfert se cristallisent ou se formalisent souvent par la mise en place de réseaux. Nous pouvons citer l'exemple du réseau européen de friches culturelles «Trans Europe Halles». Lorsqu'une friche est menacée de fermeture en France, de nombreuses friches à travers l'Europe se mobilisent pour la soutenir.

La question de ces nouvelles formes de solidarité nous paraît pertinente pour poursuivre ce travail de recherche. Nous avons affaire ici à de

nouvelles formes de «subjectivités territoriales», propre à l'époque post moderne dans laquelle nous vivons.

L'individu d'aujourd'hui semble trouver dans le territoire une sorte de stabilité par procuration. Son attachement au territoire ou à des territoires relève d'une nouvelle forme de poésie de l'espace mais aussi de la nécessité de s'ancrer. Le territoire apparaît comme un palliatif aux incertitudes que connaît l'individu aujourd'hui. Alors qu'il développait avant une «appartenance» à un territoire, il semble développer aujourd'hui de «attachement» pour un ou plusieurs territoires.

En d'autres termes, nous souhaitons pour approfondir la question, conduire un travail de recherche en thèse de doctorat qui s'orienterait principalement autour de la question

Qu'est-ce que l'attachement au(x) territoire(s) dans la postmodernité

Cette étude nous permettrait de comprendre et de mettre à jour les logiques qui se croisent dans le rapport de l'individu au territoire (reproduction, engagement, etc.) aujourd'hui.

VIII – ANNEXES

VIII – A – Méthodologie

Pour F. Dubet, l'analyse de l'expérience sociale impose 3 opérations intellectuelles essentielles☐

- *analytique*☐ pour isoler et décrire les logiques de l'action présentes dans chaque expérience concrète,

- *compréhensive*☐ pour comprendre l'activité même de l'acteur (combinaison et articulation des différentes logiques),

- *inductive*☐ pour remonter de l'expérience vers le système (chaque logique pure de l'action n'appartient pas totalement à l'acteur).

Pour ce faire, il paraît nécessaire de construire une grille d'entretien et de réaliser une première **enquête qualitative** sur le thème abordé (les conditions de mobilisation individuelle).

En parallèle, nous pouvons réaliser des **observations** qui après analyse apporteront un supplément d'information sur les pratiques ou les actions des individus, ou comment leur mobilisation / engagement peut s'incarner dans ces pratiques ou actions.

VIII – B – GRILLE D'ENTRETIEN

_GENESE et Historique (choix du lieu, légalité, etc.)

_Description du lieu, de son environnement

_☐☐Motivations☐ de départ

_L'HABITER DU LIEU

_Passage de la friche industrielle à la friche culturelle

_Activités pratiquées

_Organisation d'évènements

_LES RAPPROCHEMENTS COMMUNAUTAIRES

_Structuration (évolutions)

_☐☐Equipes☐

_Difficultés rencontrées

_LE RESEAU

_Relations avec les institutions

_Rapport avec les autres partenaires

_Rapport avec l'environnement immédiat (le quartier ou l'arrondissement)

_Rapport aux «☐publics☐ (communication, publicité, etc.☐)

_LA PERENNISATION DU PROJET

_Viabilisation

_Question de la durée

_Travail de mémoire☐

_Avenir des friches culturelles☐

VIII – C - BIBLIOGRAPHIE

ADORNO Theodor W., *Théorie et esthétique*, Klincksieck, 1974.

- ALVERGNE C., TAULELLE F., *Du local à l'Europe, les nouvelles politiques d'aménagement du territoire*, PUF, Paris.
- ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Pocket, Paris, 1994.
- ASCHER François, *Ces événements nous dépassent, feignons d'en être les organisateurs*, L'Aube.
- , *Métapolis ou l'avenir des villes*, Odile Jacob, Paris, 1995.
- AUGE Marc, *Non-lieux*, Le Seuil, 1992.
- AURIAC F., BRUNET R., *Espaces, jeux et enjeux*, Fayard, Paris, 1996, 350 p.
- BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Quadrige, Paris, 2001.
- BAREL Yves, *La société du vide*, Seuil, Paris, 1984.
- BAUDRILLARD Jean, GUILLAUME Marc, *Figures de l'altérité*, Descartes et Cie, 1994, 175 p.
- BAUMAN Zygmunt, *The individualized society*, Polity Press, Oxford, 2001.
- BAYART Jean-François, *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996.
- BECK Ulrich, *World Risk Society*, Polity Press, Cambridge, 1999.
- BELL D., *Les contradictions culturelles du capitalisme*, PUF, Paris, 1978.
- BEJAR Helena, *La cultura del yo*, Alianza, Madrid, 1993.
- BERGER Peter, LUCKMANN Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Armand Colin, 1996, 285 p.
- BIAREZ S., *Le pouvoir local*, Economica, Paris, 1989.
- BLOOM A., *L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Julliard, Paris, 1987.
- BOLLE DE BAL Marcel, *La tentation communautaire. Les paradoxes de la reliance et de la contre culture*, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1985.
- BONNET M., DESJEUX D., *Les territoires de la mobilité*, PUF, Paris, 2000.
- BOUDON Raymond, BOURRICAUD François, *Dictionnaire critique de Sociologie*, Paris, PUF, 1982.
- BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Editions de Minuit, 1980.
- BRUNET R., *Le territoire dans les turbulences*, GIP Reclus, Montpellier, 1990, 224p.
- , FERRAS R., THERY H., *Les mots de la géographie, Dictionnaire critique*, La documentation française, 1993, 520 p.

- CASCARDI Anthony, *Subjectivité et modernité*, Paris, PUF, 1995.
- CASTELLS Manuel, *La société en réseaux*, Fayard, 3 volumes, 1996-99.
- CASTORIADIS C., *L'institution imaginaire de la société*, Le Seuil, Paris, 1975.
- CROZIER Michel, *La société bloquée*, Le Seuil, Paris, 1970.
----, *Le phénomène bureaucratique*, Le Seuil, Paris, 1965.
----, FRIEDBERG Erhart, *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Le Seuil, Paris, 1977.
- CYRULNIK B., *Le murmure des fantômes*, Odile Jacob, Paris, 2003, 259 p.
- DARDEL E., *L'homme et la terre – Nature de la réalité géographique*, PUF, Paris, 1952.
- DE CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien*, tome 1, Arts de faire, Gallimard, Paris, 1990.
----, *La culture au pluriel*, Seuil, Paris, 1993, 228p.
- DEFFONTAINES Jean-Pierre, PROD'HOMME JP, *Territoires et acteurs du développement local, de nouveaux lieux de démocratie*, Editions de l'Aube, 2001, 177 p.
- DI MEO Guy, *Les territoires du quotidien*, L'Harmattan.
----, *L'homme, la société, l'espace*, Paris, Anthropos, 1992, 319p.
- DOUGLAS Mary, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, 2000.
- DUBET François, *Sociologie de l'expérience*, Editions du Seuil, 1994.
----, *Le déclin de l'institution*, Editions du Seuil, 2001.
----, MARTUCELLI Danilo, *Dans quelle société vivons-nous*, Editions du Seuil, Paris, 1998, 322 p.
- DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1969.
- DURKHEIM Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1963.
- EASTON David, *Analyse du système politique*, Armand Colin, 1974.
- EHRENBERG Alain, *L'individu incertain*, Calmann-Lévy, Paris, 1995.
----, *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, Paris, 1991.
----, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris, 1998.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.
- FREMONT A., GALLAIS J., *Espaces vécus et civilisations*, CNRS, Paris, 1982.
- GIDDENS Anthony, *La constitution de la société*, PUF, Paris, 1987.
----, *Les conséquences de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 1994.

- GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minit, 1973.
- , *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Reclus, Editions de Minit, Paris, 1968.
- GORGEU Yves, *La charte de territoire, une démarche pour un projet de développement durable*, La Documentation française, 1998, 307 p.
- GUMUCHIAN Hervé, *Représentation et aménagement du territoire*, Anthropos.
- HABERMAS Jürgen, *L'espace public, la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris, 1978.
- HALL Edward T., *La dimension cachée*, Le Seuil, 1971.
- HIRSCHORN Monique, *La décentralisation, une évaluation sociologique*, Laboratoire des collectivités locales, Orléans, 1992.
- HOBBS Thomas, *Le Léviathan*, Sirey, 1971.
- HUGUES E. C., *Le regard sociologique, Essais choisis*, Paris, Editions de l'EHESS, 1996.
- JOAS Hans, *La créativité de l'agir*, Editions du Cerf, Paris, 1999.
- JODELET D., *Les représentations sociales*, PUF, Paris, 1997.
- LAHIRE Bernard, *L'homme pluriel, les ressorts de l'action*, Nathan, Paris, 1998.
- LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris, 1991.
- LEURQUIN Bernard, *La France et la politique de Pays. De nouveaux outils pour le développement et l'aménagement des territoires*, Syros, Paris, 1997.
- LINTON R. K., *Le fondement culturel de la personnalité*, Dunod, Paris, 1967.
- LIPOVETSKY Gilles, *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.
- , *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Bibliothèque des Sciences humaines, 1987.
- MAFFESOLI Michel, *La transfiguration du politique*, Editions Grasset, 1992, 307p.
- , *Le temps des tribus*, Méridiens – Klincksieck, Paris, 1988.
- , *La part du diable, Précis de subversion postmoderne*, Flammarion, 2002, 248 p.
- MARTUCELLI Danilo, *Grammaires de l'individu*, Editions Gallimard, Paris, 2002, 712p.
- , *Sociologies de la modernité*, Gallimard, Paris, 1999.


- MEAD George Herbert, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963.
- MICHAUD Yves, *L'art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Stock, Paris, 2003, 205 p.
- MOESSINGER Pierre, *Le jeu de l'identité*, PUF, Paris, 2000.
- MONTESQUIEU Charles De, *L'esprit des lois*, 1748.
- NEMERY J.C (sous dir.), *Le renouveau de la politique d'aménagement du territoire en France et en Europe*, Economica, coll. Collectivités Territoriales, 1994
- NIETZSCHE Friederik, *Humain, trop humain*, Denoël/ Gonthier, 1973.
- NISBET Robert A., *La tradition sociologique*, PUF, Paris, 1984.
- OLSON Mancur, *Logique de l'action collective*, PUF, Paris, 1978.
- PARSONS Talcott, *Le système des sociétés modernes*, Dunod, Paris, 1973.
- RADCLIFFE BROWN A. R., *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit, 1968.
- RAFFESTIN C., *Pour une géographie du pouvoir*, Litec, Paris, 1980.
- REMOND Bruno, *De la démocratie locale en Europe*, Presses de Sciences-Po, 2000, 158 p.
- RENAUT A., *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989.
- RIFKIN Jeremy, *La fin du travail*, La Découverte, Paris, 1996.
- RIST G., *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Politiques, Références inédites, Paris, 1996.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, 1762.
- SAEZ Jean-Pierre (sous dir.), *Identités, cultures et territoires*, Desclée de Brouwer, 1995.
- SENNET R., *Les tyrannies de l'intimité*, Le Seuil, Paris, 1979.
- SIMMEL Georges, *Le conflit*, Circé / Poche, Paris, 1995.
- SPINOZA Baruch De, *Traité théologico-politique*, 1670.
- TOQUEVILLE Alexis De, *De la démocratie en Amérique*, 10/18, UGE, 1963.
- , *L'Ancien Régime et la Révolution*, Idées, Gallimard, Paris, 1962.
- TÖNNIES Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887.
- TOURAINÉ Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, 1992, Paris, 462 p.
- , *Sociologie de l'action*, Seuil, 1965.

- , *Production de la société*, Editions du Seuil, Paris, 1973.
- , *Le retour de l'acteur*, Librairie générale française, 1998, 255p.
- , *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, 1997, 350 p.

VELTZ Pierre, *Mondialisation, Villes et Territoires, L'économie d'archipel*, PUF, Paris, 1996.

- WEBER Max, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971.
- , *Le savant et le politique*, Plon, 1963.

WIEVIORKA Michel, *La différence*, Balland, Paris, 2001, 201 p.

- (sous dir.), *Une société fragmentée* , *Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, Paris, 1996.