

Bernard Smette

Analyses croisées du monde du travail

À partir des films des Groupes Medvedkine, de la pensée de Simone Weil et Hannah Arendt et de la théorie de la magie chez Pierre Bourdieu et Jean-Paul Sartre

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Bernard Smette, « Analyses croisées du monde du travail », *Cahiers du GRM* [En ligne], 5 | 2014, mis en ligne le 04 mai 2014, consulté le 07 mai 2014. URL : <http://grm.revues.org/410>

Éditeur : Marco Rampazzo Bazzan

<http://grm.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://grm.revues.org/410>

Document généré automatiquement le 07 mai 2014. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© GRM - Association

Bernard Smette

Analyses croisées du monde du travail

À partir des films des Groupes Medvedkine, de la pensée de Simone Weil et Hannah Arendt et de la théorie de la magie chez Pierre Bourdieu et Jean-Paul Sartre

Introduction

- 1 Le travail que nous voudrions proposer ici prend comme point de départ les grèves qui ont eu lieu à l'usine Rhodiacéta de Besançon en 1967 et ce, à partir des documentaires qui en furent tirés par les Groupes Medvedkine. À cet égard, deux films nous serviront : *À bientôt, j'espère*¹ et *Classe de lutte*². Partant de ces deux films et de la différence de temporalité et de ton entre ceux-ci, nous nous proposerons, dans un premier temps, d'en faire une analyse croisée à partir de quelques textes de Simone Weil et de Hannah Arendt³, pour ensuite, dans un second temps, faire une analyse de la « temporalité vide » qui en ressort et ce, à partir d'une interprétation de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* de Jean-Paul Sartre⁴, aidée par le texte de Pierre Bourdieu « Les sous-prolétaires algériens » qui fera le lien entre les deux parties.
- 2 Ainsi, nous commencerons par introduire les notions de « force » et d'« ennui » issues des textes de S. Weil pour rendre compte du travail des ouvriers, dans un premier temps comme caractérisant le ton qui émerge d'*À bientôt, j'espère*, et, dans un deuxième temps, par contraste avec le second film et les possibilités d'« émancipation » que permet la culture. Nous enchaînerons ensuite avec Hannah Arendt pour insister davantage sur la différence de temporalité qu'il y a entre les deux films, différence qui est redoublée par celle entre travail et culture, aliénation et liberté. Une fois ce cadre posé, nous tenterons de rendre compte du travail (ouvrier) dont il fut question au début, et de la temporalité qui lui est liée, à partir d'une lecture de la conception sartrienne du rapport magique au monde, en identifiant celui-ci à celle-là. Nous prendrons, à cet égard, appui sur le texte de Bourdieu afin de renforcer davantage le lien que nous établissons entre magie et travail.
- 3 Notre hypothèse générale dans ce travail consistant essentiellement à soutenir que le travail tel que vécu par l'ouvrier (dépeint par *À bientôt, j'espère*, ou dans « Les sous-prolétaires algériens ») correspond en fait au monde magique cerné par Sartre, en ceci que le travail, comme l'émotion, est subi, s'impose, détermine un cadre particulier et une temporalité caractérisés par un rapport immédiat, non médié et passif aux choses et à autrui. C'est cette hypothèse (minimalement esquissée ici) que nous tenterons de prouver dans ce travail.

À bientôt, j'espère et *Classe de lutte* : remise en contexte

- 4 Commençons donc par le cadre général de notre travail et par une analyse des deux documentaires.
- 5 Le cadre spatial et temporel du film *À bientôt, j'espère* est celui de la Rhodiacéta, une usine de textile de Besançon, à la fin du mois de décembre 1967. Ce documentaire s'inscrit dans la continuité de la « Grande Grève » qui y a eu lieu en mars 1967. Cette grève, nous dit le film, avait une triple originalité : elle était d'une durée inhabituellement longue (elle a duré un mois), a pris la forme (inusitée depuis 1936) d'une occupation de l'usine par les ouvriers, et fut sous-tendue par l'idée selon laquelle « le déséquilibre dans le travail se traduit par un déséquilibre dans toute la vie, que nulle augmentation de salaire ne suffirait à compenser ». Cette idée s'est traduite par une prise de position consistant, pour les ouvriers, à remettre en question la société de consommation et des loisirs à laquelle le patronat cherchait à les intégrer ; refus qui s'est notamment cristallisé dans la revendication de l'accès à la culture (monopolisée jusque-là par les « bourgeois »).
- 6 Ce film peut être divisé en deux parties qui, si elles présentent des éléments communs, n'en sont pas moins fort différentes. La première moitié est consacrée à poser le contexte (celui d'un début de grève à la Rhodiacéta aux alentours de Noël 1967) et à présenter les protagonistes (essentiellement des syndicalistes), en mettant en avant les différents événements auxquels ils

participent, ainsi que les mesures prises par le patronat (diminution du taux d'intéressement, licenciement de 90 ouvriers – dont 82 syndiqués – dans une usine à Lyon). Cette partie se caractérise aussi par le fait de reprendre une certaine vision répandue de la classe ouvrière (combativité, lutte des classes, révolutions, solidarités, etc.), en soulignant les motivations des syndicalistes.

- 7 La deuxième partie, quant à elle, est beaucoup plus axée sur les interviews d'ouvriers. Celles-ci diffèrent des quelques interviews de la première partie de par les ouvriers interrogés (ouvriers « lambda », à priori non syndicalistes), les lieux d'interviews (les ouvriers sont interviewés individuellement et dans leur propre maison, et non en groupe, à l'usine ou dans un café), et surtout le ton très pessimiste de leurs interventions. La deuxième moitié du film souligne une certaine passivité des ouvriers, ainsi que la domination écrasante de la structure du travail qui constitue leur monde : un monde qui se limite au travail, qui est extrêmement déterminé, et qui ne laisse pas de place au loisir.
- 8 De manière générale, on peut également constater l'occultation quasiment générale des femmes dans ce documentaire, lesquelles, lorsqu'elles sont aperçues, sont limitées à un rôle complètement passif de figuration.
- 9 Le deuxième film, *Classe de lutte*, présente quant à lui une certaine rupture par rapport à l'œuvre précédente. Le cadre spatio-temporel n'est pas le même : le documentaire se déroule après les grèves de Mai 68 à l'usine d'horlogerie Yema de Besançon. La ligne directrice du film est également différente. Il ne s'agit plus de décrire un contexte (par le biais d'une « voix off »), ni de s'intéresser à un événement précis et aux différents acteurs qui y participent. Ainsi, plutôt que d'approcher son sujet de manière extérieure et plus ou moins passive comme le précédent, ce film choisit de suivre la vie – militante – d'une ouvrière de la Yema⁵.
- 10 Par ce biais, le film montre l'importance qu'a pu avoir Mai 68 pour l'engagement politique des ouvriers et le développement des syndicats. Chronologiquement, le film suit une ligne du temps qui part de décembre 1967 (en reprenant directement une interview opérée dans le cadre du film *À bientôt, j'espère*), qui passe par la grève de Mai 68 à la Yema, pour arriver à la période post-Mai 68. On y voit dès lors la protagoniste d'abord passive, dans une atmosphère pessimiste : elle veut se lancer dans le militantisme mais n'ose pas (en plus d'être empêchée par son mari, elle craint les conséquences qu'aurait un tel engagement sur leur vie familiale). Ensuite, profitant de la grève de Mai 68, on la voit prendre des initiatives militantes et s'engager dans un syndicat. Enfin, la période post-grève la voit mener le syndicat formé à la Yema en Mai 68 en multipliant les actions (de contestation, d'informations, de grèves, etc.).
- 11 Le documentaire montre également – voire, surtout – les changements que la pratique militante a suscités dans le mode de vie de la protagoniste et de son entourage. La passivité, la morosité, le défaitisme et le manque de sens liés à la soumission au travail (qui dictait tous les aspects de sa vie, professionnelle comme privée) ont laissé la place à l'activité, l'initiative, la confiance, l'autonomie, la culture, etc. On passe d'un mode de vie totalement déterminé par le travail, sans aucun temps libre (le repas n'est qu'un trou dans la production), à un mode de vie qui se libère de ces déterminations et qui, par la culture et le militantisme, ouvre la porte à l'autonomie, à la recherche de sens et à la réalisation de possibles. Il est assez symptomatique à cet égard de constater que le second film est beaucoup moins sombre, donne à voir de nombreux sourires, tout en proposant une bande originale beaucoup plus fournie et diversifiée que le premier.

Weil et Arendt : force, culture et temporalité

- 12 Nous allons étudier maintenant les analyses de la temporalité proposées par Simone Weil et Hannah Arendt. Notre point de départ a été la différence de ton que nous pouvons constater entre le premier film et le second, et de là, la tentative de rendre compte du passage de l'un à l'autre qui s'opère, entre autres, par la revendication de l'accès à la culture et le refus des « loisirs/biens de consommation ». Le premier temps, celui de la différence de ton, sera exposé à partir de S. Weil, là où le second temps portera sur la question de la culture et du refus des loisirs, question qui sera traitée à partir de H. Arendt.
- 13 Concernant le premier film, nous allons traiter le ton de celui-ci en référence à la notion de « force » telle que thématisée par Simone Weil dans son article « L'Iliade ou le poème de la

force »⁶. La force qui intéresse ici S. Weil n'est pas celle qui tue, mais celle qui suspend la mort et qui, par là, transforme l'individu en chose. S. Weil la définit de la manière suivante : « La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose »⁷. Cet état de « chose » qui affecte les individus (et qui correspond à une « mort sociale » pour S. Weil) est caractérisé par « le fait qu'il n'y a dans leurs journées aucun jeu, aucun vide, aucun champ libre pour rien qui vienne d'eux-mêmes (...) [et pourtant] cette chose aspire à tout moment à être un homme, une femme, et à aucun moment n'y parvient »⁸.

14 Il nous semble que, sur ce point, il n'est pas très difficile de retrouver la figure de l'ouvrier tel que dépeint, pour une certaine part, dans le premier film (notamment lors de la discussion dans la maison avec deux ou trois ouvriers), c'est-à-dire un individu prisonnier du cycle de la journée de travail, sans aucune prise sur le travail qu'il fait, incapable de s'extirper du cadre temporel que lui assigne l'usine : on le voit fatigué, réduit à une sorte d'ombre marquée par le fatalisme et qui, pourtant, aspire à un traitement meilleur, sans parvenir à s'en donner les moyens.

15 Cet état, Simone Weil l'identifie pour une part, dans une autre ébauche d'article⁹, à l'*ennui* qui pèse sur les ouvriers. Et cet ennui a pour origine, selon elle, ce qu'on vient de décrire et que l'on retrouve dans le film : à savoir, « l'extrême obéissance » à laquelle sont soumis les ouvriers et qui consiste à leur « [ôter] tout pouvoir de disposer de son temps, c'est-à-dire de l'ordre dans lequel on accomplit son travail »¹⁰, extrême obéissance qu'il faut coupler à la monotonie de la tâche. Ceci a donc pour effet, selon Weil, d'annihiler tout désir, et donc toute possibilité de changement (le *statu quo* en devient préférable au changement qui n'est plus perçu que comme forcément mauvais). Ce qui nous amène à une autre caractéristique de la force que décrit S. Weil, c'est-à-dire sa capacité de pétrification de l'âme, d'annihilation de toute vie intérieure.

16 D'un autre côté, et là on rejoint Jacques Rancière¹¹, S. Weil souligne le fait suivant :

Le fort n'est jamais absolument fort, ni le faible absolument faible, mais l'un et l'autre l'ignorent. Ils ne se *croient* pas de la même espèce (...) ; c'est la diversité des contraintes qui pèsent sur les hommes [qui] fait naître l'illusion qu'il y a parmi eux des espèces distinctes qui *ne peuvent communiquer*¹².

17 Sur ce point, un des lieux de distinction (et donc d'inégalité) entre « ouvriers » et « bourgeois », dominants et dominés, c'est le lieu de la culture et, par là, du temps libre. La culture devient dès lors une revendication ouvrière qui passe par plusieurs biais : 1) l'action syndicale (comme on le voit dans le second film avec Suzanne, la femme syndiquée, que l'on suit tout au long du film) laquelle finit par créer, selon S. Weil, un enthousiasme qui permet aux ouvriers de sortir de l'ennui, et donc de faire exploser le cadre temporel du travail, leur faisant découvrir de nouvelles possibilités ; 2) par le biais de centres culturels, de créations artistiques (comme les Groupes Medvedkine eux-mêmes). Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que selon Weil, les « choses » ne peuvent retrouver leur humanité que lorsqu'apparaît la possibilité de changer de destin. Or, c'est clairement ce à quoi l'on assiste dans le deuxième film avec le suivi de cette syndiquée et de son engagement syndical ainsi que son accès à la culture, soulignant le manque de sens que le travail apportait et, à l'inverse, le sens que lui donnait son engagement.

18 Ce qui nous permet maintenant, avec Hannah Arendt, d'apporter quelques éclairages plus spécifiques sur la culture, telle qu'elle la traite dans *La crise de la culture*. Chez Arendt, le rapport Culture/Loisirs croise deux problématiques, dont celle qui nous intéresse est la suivante : la problématique d'une double temporalité (c'est-à-dire, deux manières dont le temps est vécu), à savoir le temps des loisirs et le temps de l'oisiveté (il nous semble d'ailleurs que l'un des enjeux de ces deux films est précisément celui de décrire différentes temporalités dans le monde vital des ouvriers).

19 En effet, pour Arendt, il faut bien distinguer le temps vital, biologique, du temps de l'oisiveté. Le premier est celui du travail, du sommeil et des loisirs ; ce temps des loisirs est caractérisé par Arendt comme un « temps vide [qui] est un hiatus dans le cycle biologiquement déterminé du travail »¹³, et est de nature différente par rapport au temps de l'oisiveté, qu'elle définit comme étant « le temps où nous sommes libres *de* tout souci et activité nécessaire de par le processus vital, et par là, libre *pour* le monde et la culture »¹⁴.

- 20 Donc d'un côté, nous avons les loisirs, ces objets de consommation qui font partie intégrante du cycle déterminé du travail (et donc, qui obéissent au temps de travail). De l'autre, nous avons la culture qui renvoie à une manière de passer le temps qui est « hors travail », celui pendant lequel on peut penser, pendant lequel on est libre.
- 21 Nous pouvons dès lors comprendre l'ouvrier qui refusait l'opportunité offerte par le patronat de bénéficier de ces loisirs de consommation (au profit de la culture) en mettant en avant le fait que cela ne le changerait pas, ne transformerait pas sa situation. En effet, dans la perspective de Hannah Arendt, il resterait déterminé par le travail, et donc, dans le contexte et le vocabulaire de l'époque, toujours aliéné, prisonnier. On sent, même s'il n'arrive peut-être pas à le formuler ou à en prendre conscience comme tel, que par la volonté d'accès à la culture, ce qui est visé est également la recherche d'un accès à la liberté ou à un moyen de sortir de la temporalité aliénante, dénuée de sens, qui est celle du travail. Il me semble qu'Arendt permet justement d'éclairer cette position qui est celle des ouvriers.
- 22 Nous pouvons également comparer les deux films sur cette question de la temporalité, et constater le changement de l'un à l'autre : dans le premier film, on a l'impression que le temps est oppressant, fermé dans les limites strictes de la journée de travail, alors que dans le second, notamment grâce à l'activité syndicale, il y a comme une explosion du cadre temporel, où le temps s'ouvre et permet toute une série d'autres possibilités, notamment celle de donner un sens à la vie des ouvriers. L'éclairage que nous donne Arendt permet ainsi de rendre compte de ce refus des loisirs au profit de la culture qui est, en fait, un refus au nom de la liberté contre l'aliénation du travail. Et en faisant de la culture le lieu de ce conflit, une matérialité est dès lors mise en avant, matérialité qui permet de donner une prise concrète aux ouvriers dans cette lutte, de leur donner une médiation permettant de sortir du cadre immédiat et imposant du travail.

Bourdieu et Sartre : la magie et le travail

- 23 C'est cette notion d'immédiateté qui servira de pivot à ce travail. Nous pensons que celle-ci peut servir de lien entre ces analyses du travail et de la condition des ouvriers, d'une part, et la notion de monde magique chez Sartre, d'autre part. Ce lien, nous pensons pouvoir le trouver formulé par certaines analyses qu'on trouve chez Pierre Bourdieu. Mais avant d'en venir à ce dernier, rappelons rapidement ce que nous entendons par « magie » chez Sartre.
- 24 Selon le philosophe, le monde magique est un monde distinct et séparé du monde déterministe, « réel » et qui serait caractérisé par l'ustensilité.¹⁵ Selon l'analyse menée par Sartre, « dans l'émotion, la conscience se dégrade et transforme brusquement le monde déterminé où nous vivons en un monde magique. Mais il y a une réciproque : c'est ce monde lui-même qui parfois se révèle à la conscience comme magique au lieu qu'on l'attendait déterminé. Il ne faut pas croire en effet que le magique soit une qualité éphémère que nous posons sur le monde au gré de nos humeurs. Il y a une structure existentielle du monde qui est magique »¹⁶.
- 25 La deuxième phrase de ce passage de Sartre – « il ne faut pas croire que le magique soit une qualité éphémère que nous posons sur le monde au gré de nos humeurs » – soulève un point important : les questions de la magie et des qualités sont intimement liées. Cette liaison des deux questions dans ce passage est bien manifeste dans les trois points suivants : premièrement, le magique est une qualité ; deuxièmement, celle-ci n'est pas posée par la conscience sur le monde – cette qualité n'est pas de notre fait –, ce qui fait d'elle une qualité *du* monde ; troisièmement, cette qualité perdure dans le temps. Les deux derniers éléments sont réductibles au premier, et l'explicitent. En effet, Sartre, en faisant du magique une qualité, finit par lui accorder les *propriétés* des qualités, à savoir d'être substantielles, d'être constitutives des objets – et par là, du (des) monde(s) –, d'être éternelles – c'est-à-dire, d'avoir une autonomie temporelle propre, indépendamment de l'objet par lequel elle est manifestée –, d'être objectives, absolues¹⁷.
- 26 Ces trois points ne sont pas sans faire écho à la théorie de la magie proposée par Marcel Mauss. La « qualité magique » est comparable à la notion de *mana* chez Mauss :

En somme, ce mot subsume une foule d'idées que nous désignerions par les mots de : pouvoir de sorcier, qualité magique d'une chose, chose magique, être magique, avoir du pouvoir magique, être incanté, agir magiquement¹⁸.

D'autres qualifications du *mana* par Mauss trouvent un écho certain avec certains passages de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* :

En résumé, le *mana* est d'abord une action d'un certain genre, c'est-à-dire l'action spirituelle à distance qui se produit entre des êtres sympathiques (...). Le *mana* est en outre un milieu ou, plus exactement, fonctionne dans un milieu qui est *mana*. C'est une espèce de monde interne et spécial, où tout se passe comme si le *mana* seul y était en jeu (...). Dans ces actions et réactions, il n'entre pas d'autres forces que du *mana*. Elles se produisent comme dans un cercle fermé où tout est *mana* et qui, lui-même, doit être le *mana* (...). C'est aussi (...) en même temps qu'une force, un milieu, un monde séparé et cependant ajouté à l'autre (...). Cette notion rend bien compte de ce qui se passe dans la magie. Elle fonde cette idée nécessaire d'une sphère superposée à la réalité, où se passent (...) les transferts de qualités et d'influences (...). Enfin (...), c'est à elle qu'est réduite la magie, quand on la dépouille de ses enveloppes¹⁹.

27 Donc, le monde magique est un milieu où se déroulent des transferts de qualités et d'influences. Notre hypothèse est que ce monde magique n'est rien d'autre que ça. Plus exactement, le monde magique est le monde des qualités pures, brutes, à leur état d'absolu. Nous entendons qualités pures au sens où elles ne font pas l'objet de médiation, mais sont données de manière immédiate, sont en relation directe les unes aux autres²⁰. Ce processus de médiation est, par excellence, réalisé par l'inclusion des qualités pures dans un objet – et par extension, dans le monde déterministe. Ce sont les objets qui servent de médiateurs ici. Notre hypothèse est que les objets jouent un rôle comparable, à l'égard des qualités, à celui que les esprits et les démons revêtent à l'égard de celles-ci dans la théorie de la magie proposée par Mauss, en ce sens que ces derniers sont des personnifications des qualités et des propriétés mobilisées par le rite magique²¹. Dès lors, lorsque les qualités sont incluses dans un objet, le seul moyen pour la conscience d'accéder à ces qualités est l'émotion. Celle-ci fait le lien entre la conscience/individu et la qualité qu'elle vise à travers l'objet. Ce faisant, par l'intermédiaire de l'émotion, la conscience/individu « chute brusquement » dans le magique, c'est-à-dire dans le monde des qualités. Une fois dans ce monde, la conscience/individu est en contact direct et immédiat avec les qualités dans leur dimension absolue, et ce faisant, affecte cette conscience/individu de manière totale, la captivant. Elle ne peut dès lors en sortir que par un travail de nature également magique²².

28 Ceci étant rappelé, comment pouvons-nous faire le lien entre travail ouvrier et magie sartrienne ? Outre le fait de dire explicitement que « l'idéologie du sous-prolétaire est sous l'empire de la raison magique »²³, ce qui nous intéresse le plus c'est que l'état dans lequel sont pris ces sous-prolétaires étudiés par Pierre Bourdieu est un état d'aliénation, caractérisé par une temporalité vide qui s'exprime par le règne de l'immédiateté.

En effet :

L'essentiel de l'existence des sous-prolétaires (...), la seule fin de [leur] activité est la satisfaction des besoins immédiats. [Ils] enferment toute l'existence dans la hantise du lendemain, c'est-à-dire dans la fascination de l'immédiat²⁴.

29 Or, nous dit Bourdieu :

Le jour présent est vécu sans référence aucune, ni intuitive ni rationnelle, au jour suivant (...). Le morcellement de la durée en unités discontinues tend à condamner l'individu à satisfaire de façon immédiate les besoins immédiats. La conscience hantée par l'incertitude d'un lendemain toujours suspendu est une conscience fascinée, happée par un objectif qui s'impose avec une urgence absolue²⁵.

30 Bourdieu nous dit également que « le projet comme choix réel implique un commencement de réalisation : il suppose à la fois que la fin visée est à distance, en tant qu'elle est à réaliser, et qu'elle est accessible, moyennant que certains obstacles soient surmontés » :

La conscience rêveuse, au contraire, ne peut rendre l'objet accessible qu'en niant l'intervalle et les obstacles interposés, c'est-à-dire en supprimant magiquement la résistance du donné. En fait, l'idéologie du sous-prolétaire est sous l'emprise de la raison magique (...); l'aperception magique

du monde est le seul recours d'un individu affronté à un univers qui interdit tout projet assuré de chances raisonnables de réussite²⁶.

- 31 Ce que le sociologue français nous fait voir là, c'est le cadre temporel du sous-prolétaire. Cette temporalité est limitée au présent, à l'immédiat, sans possibilité de projection dans le futur. Or, cette temporalité se vit comme un piège, comme une limitation qui contraint le sous-prolétaire à ne vivre et ressentir le monde que d'un certain point de vue, de ne ressentir qu'un monde : le monde magique. En effet, la temporalité ici décrite, le monde qu'elle dessine, est bien celui de la magie. Il est de l'ordre de l'immédiateté, du rapport direct et, à la limite, imposé. Par conséquent, et on retrouve H. Arendt ici, le rapport à l'objet est toujours un rapport déterminé par le cadre dans lequel le sous-prolétaire est plongé – celui de l'immédiateté –, qui est celui du chômage, du travail intermittent, etc. ; bref, du travail ancré dans une économie capitaliste.²⁷
- 32 Or, nous pensons que cette temporalité du « sous-emploi larvé »²⁸ que décrit Bourdieu n'est pas limitée aux sous-prolétaires algériens, mais correspond également aux ouvriers de manière plus générale. Nous en voulons pour preuve ce qui résulte des documentaires des Groupes Medvekiné discutés plus haut, mais également l'analyse que fait S. Weil des ouvriers que nous avons également exposée. En effet, à la suite de ces développements, nous poserions comme hypothèse que le temps vide, que la temporalité que nous discutons est celle du travail (ouvrier) de manière générale, et que cette temporalité du travail s'identifie au monde magique de Sartre, cette temporalité constituant un monde, un univers qui lui est propre et qui correspond précisément au monde de la magie sartrienne. Comment justifier cela ?
- 33 Comme on l'a dit avec Bourdieu, l'ouvrier est pris dans un rapport d'immédiateté à l'égard des choses et, plus généralement, de son existence. Il est incapable de se projeter au-delà de ses besoins immédiats, incapable de se donner des projets ; incapable, donc, de poser des médiations entre sa conscience et son existence. Or, comme le pointent les passages précédemment cités, il faut des médiations, des contraintes, une certaine distance pour pouvoir envisager des projets, et ainsi se projeter dans le futur. Or, cette distance, ce changement de temporalité pour une qui inclurait le futur, ouvre la possibilité de la liberté. Celle-ci n'est possible qu'à la condition qu'une certaine distance entre soi et ses déterminations immédiates soit possible. La liberté est donc conditionnée par la médiation. Sur ce point, on retrouve de nouveau Arendt – mais cette fois dans *Le système totalitaire* – qui, dans son analyse du totalitarisme, pointe qu'une de caractéristiques les plus fondamentales de celui-ci est de réduire à néant la distance entre les individus, ne laissant ainsi subsister aucun espace, aucune distance²⁹.
- 34 On le voit donc, la liberté, la possibilité de développer des projets sont conditionnées par l'existence de médiateurs qui permettent la prise de distance à l'égard des choses, de l'environnement, de l'existence, et permettent, par là, de se dégager de l'immédiateté, du rapport direct qui contraint toujours, qui limite, qui impose. Ce n'est rien de moins que cette distance manquante que Bourdieu souligne à la fin de son article lorsqu'il dit que « la position même du possible suppose la possibilité de prendre un certain recul par rapport au monde » :

Autrement dit, la prise de conscience n'est pas seulement l'instauration d'un nouveau rapport de soi à soi mais, fondamentalement, l'instauration d'un nouveau rapport entre soi et le monde. En tant qu'arrachement à soi-même et au monde, s'achevant dans la constitution réflexive de soi-même et de sa condition, elle suppose la possibilité de se libérer tant soi peu de la fascination qu'exerce le monde. La prise de distance suppose la distance effectivement prise. Bref, la réflexion veut une certaine aisance et, paradoxalement, la prise de conscience de l'aliénation est un privilège qui incombe à ceux qui ne sont plus si totalement aliénés qu'ils ne puissent se dépandre et se reprendre³⁰.

- 35 Les analyses de Simone Weil ne sont pas beaucoup plus éloignées non plus. En effet, il suffit de constater la manière dont elle conceptualise la « force », à laquelle nous avons identifié le travail. Cette force a le même caractère limitant que l'immédiateté exposée plus haut. Effectivement, dire que l'état de « chose » qui résulte de l'application de la force sur un individu est caractérisé par l'absence de jeu, de vide, de champs libre, c'est revenir à ce que soulève Arendt avec la suppression de la distance entre soi et autrui, avec la suppression d'un espace de médiation. Or, s'il n'y a donc pas de jeu, de vide, de champs libre, l'individu –

devenu « chose » – est toujours pris dans un rapport d’immédiateté puisqu’aucune distance n’est possible. Cette « force » s’applique aux individus et les contraint à être et à agir de manière immédiate, de manière déterminée par cette force, c’est-à-dire par le travail ouvrier. Ce dernier impose un certain cadre temporel, et par là un certain monde qui, selon nous, correspond au monde magique ; ou plutôt, qui pourrait se voir défini comme magique.

36 Par ailleurs, nous sommes également proches de Bourdieu quand S. Weil décrit l’état de « chose » comme un état de « mort sociale ». Le tissu social de l’individu est limité, est déterminé par le cadre temporel que forme le travail – ou sous-travail –, ce qui a pour conséquence, comme le souligne Bourdieu, que le tissu social de ces ouvriers ou sous-prolétaires est fait d’inter-connaissances, empêchant par là la possibilité de prise de distance. Ensuite, Weil définit l’ennui³¹, l’« extrême obéissance » – à laquelle on pourrait identifier « la fascination qu’exerce le monde » chez Sartre tout comme chez Bourdieu – comme cet état par quoi on « [ôte] tout pouvoir de disposer de son temps ». Or, n’est-ce pas ce qui caractérise par excellence le sous-prolétaire ? N’est-ce pas cette incapacité à s’extirper d’un cadre temporel – qui est une manière de comprendre ce pouvoir de disposer de son temps – qui les caractérise ? Ainsi, pris dans l’immédiateté qu’impose cette extrême obéissance, cet ennui, les individus ne sont plus capables de mettre sur pied des projets, ne sont plus en mesure d’esquisser des possibles. La seule possibilité pour en sortir, c’est de reconstituer un réseau de médiations, de faire émerger ou de s’accrocher à des médiateurs. Or, le film *Classe de lutte* nous donne à voir un exemple de ce genre de médiateur dans la figure de la culture. Celle-ci, comme nous l’avons exposé plus haut, est en mesure de recréer de l’enthousiasme permettant de sortir de l’ennui, de faire exploser le cadre temporel ouvrier, et ce faisant, permet de redonner un sens à la vie des individus qui en font l’expérience.

37 On en revient donc à Bourdieu et à son dernier passage cité plus haut : la prise de conscience, la libération à l’égard du cadre temporel ouvrier, à l’égard du monde magique, demande une prise de distance pour devenir une possibilité concrète ; en d’autres termes, on se retrouve dans la situation que décrivent tour à tour Kant à l’égard de la sortie hors de l’état de minorité, Marx à l’égard de la libération des ouvriers et Sartre dans l’*Esquisse* à propos des moyens pour sortir du monde magique³² – à savoir que le dépassement du plan d’immanence duquel l’individu est prisonnier vers un plan (le) transcendant est conditionné par ledit accès à ce plan de transcendance qui ne peut se faire qu’à partir du plan d’immanence : ce qui constitue un paradoxe. En d’autres termes, pour sortir du plan d’immanence, il faudrait déjà en être sorti, alors même que les seuls moyens à notre disposition pour en sortir se situent sur ce plan d’immanence : en termes plus politiques, ce dont il est question ici, c’est la question des conditions de l’autonomie.

Conclusion

38 Arrivés au terme de ce travail, nous pensons avoir montré en quoi l’usage de la théorie sartrienne de la magie peut être d’un certain secours pour analyser certaines situations sociales. Partant des documentaires des groupes Medvedkine et des grèves à Besançon à la fin des années soixante, nous avons essayé de prouver que le cadre temporel des ouvriers – du moins, des sous-prolétaires algériens et des ouvriers des industries en France à la fin des années soixante – constitue un *monde*, monde qui peut être caractérisé comme magique selon l’interprétation que nous donnons de la théorie sartrienne de la magie.

39 Pour le montrer, nous avons repris les analyses de Bourdieu et de Simone Weil sur les ouvriers, ainsi que celles de Hannah Arendt sur la culture et le totalitarisme. Nous sommes dès lors arrivés à pointer l’importance de la médiation, de la distance, dans la possibilité de s’extirper d’un cadre temporel qui impose un rapport immédiat, et par là contraint, donc non libre. Cette distance, cet espace sont dès lors apparus comme la (ou du moins, *une*) condition de possibilité de la liberté. Sur ce point, il est à noter justement l’enjeu que fut l’accès à la culture dans les grèves de Besançon comme outil d’émancipation, justement de par sa fonction de médiation, de mise à distance et, par là, comme opérateur du changement de perspective qu’elle permettait aux ouvriers.

- 40 Par ailleurs, il est intéressant de souligner également, mais plutôt sous forme de rappel théorique, la relation d'« inter-constitutivité » qu'entretiennent la temporalité, le monde, l'espace et la médiation. Nous n'en dirons pas grand-chose, car cela ouvre des perspectives de recherche et de réflexion abyssales, mais il est intéressant de voir comment une temporalité peut, par elle-même, constituer un monde, de la même façon que ce dernier peut créer des cadres temporels. Parallèlement, il est également intéressant de s'interroger sur l'importance et le rôle que tient la distance – qui joue à la fois sur le double tableau du temps et de l'espace – dans la constitution d'un monde, mais également d'une temporalité et d'un espace. On en viendrait à se demander, finalement, si les conditions de possibilités de constitution d'un monde ne sont pas ces trois dimensions : celles du temps, de l'espace et de la médiation. Interrogation qui, il est vrai, n'est pas éloignée de celle de Kant dans son entreprise critique.
- 41 Néanmoins, poser cette question en ces termes n'est pas sans conséquences. Et une de celles-ci est, selon nous, de poser la question de la subsistance, de l'existence effective – les mots sont très mal choisis, il faut les prendre comme des symptômes d'une hésitation, puisque nous ne savons quel terme conviendrait – du monde magique, puisque ce dernier est défini comme niant précisément la dimension de la médiation. Mais nier la dimension de la médiation – donc de la distance –, c'est faire tomber aussi le temps et l'espace, puisque ceux-ci n'existent, théoriquement, que parce qu'il existe de la distance – l'instant et le point absolus n'existent pas, n'ont aucune consistance, ni matérielle ni théorique, par eux-mêmes. Ne reste dès lors, au monde magique, que l'*ici* et le *maintenant*. Mais est-ce suffisant ?

Bibliographie

- Hannah Arendt, *La crise de la culture*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par P. Lévy, Gallimard, 1972 (1954).
- Hannah Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par J.-L. Bourget, Le Seuil, 2002 (1972).
- Pierre Bourdieu, « Les sous-prolétaires algériens », in *Les temps modernes*, 18^e année, 1962-63, volume 1, p. 1043.
- Chris Marker et Mario Marret, *À bientôt, j'espère*, 1967, 43mn.
- Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Quadrige, 1995, pp. 3-141.
- Medvedkine (groupe) de Besançon, *Classe de lutte*, 1969, 37mn.
- Jacques Rancière, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 46.
- Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995.
- Simone Weil, *Œuvres complètes, Écrits historiques et politiques*, III, 3 : *Vers la guerre (1937-1940)*, Paris, Gallimard, 1989.

Notes

- 1 De Chris Marker et Mario Marret, 1967, 43mn
- 2 Du groupe Medvedkine de Besançon, 1969, 37mn
- 3 Ces analyses ont fait l'objet d'une intervention le 27 octobre 2011 à Limerlé dans le cadre de l'association « Périple en la demeure », à l'occasion de la préparation d'une table ronde sur Jacques Rancière.
- 4 Cette interprétation a fait l'objet d'un travail plus approfondi dans le cadre du cours « Questions de morale et d'éthique », donné par Grégory Cormann, Université de Liège, année 2012.
- 5 Le choix de suivre une femme n'est sans doute pas anodin, lorsqu'on remarque, comme souligné plus haut, que la femme est complètement oubliée, voire occultée dans le premier film.

6 Simone Weil, « L'Iliade ou le poème de la force », in *Œuvres complètes. Écrits historiques et politiques*, t. III : « Vers la guerre (1937-1940) », Paris, Gallimard, 1989, p. 227-253.

7 *Ibid.*, p. 227.

8 *Ibid.*, p. 231.

9 S. Weil, « À propos du syndicalisme », in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 265-276.

10 *Ibid.*, p. 273.

11 « Entre le langage de ceux qui ont un nom et le beuglement des êtres sans nom, il n'y a pas de situation d'échange linguistique qui puisse être constituée, pas de règles ni de code pour la discussion. Ce verdict ne reflète pas simplement l'entêtement des dominants ou leur aveuglement idéologique. Il exprime strictement l'ordre du sensible qui organise leur domination, qui est cette domination même (...). L'ordre qui structure la domination des patriciens ne connaît pas de *logos* qui puisse être articulé par des êtres privés de *logos*, pas de *parole* qui puisse être proférée par des êtres sans nom, par des êtres dont il n'y a pas de *compte*. Face à cela, que font les plébéiens réunis sur l'Aventin ? (...) Ils font ce qui était impensable pour ceux-ci : ils instituent un autre ordre, un autre partage du sensible en se constituant non comme des guerriers égaux à d'autres guerriers mais comme des êtres parlants partageant les mêmes propriétés que ceux qui les leur nient ». Jacques Rancière, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 46.

12 S. Weil, « L'Iliade ou le poème de la force », *op. cit.*, p. 236 et 251.

13 Hannah Arendt, « La crise de la culture », in *La crise de la culture*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972 (1954), p. 263.

14 *Ibid.*

15 Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), Paris, Hermann, 1995, p. 114.

16 J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions, op. cit.*, p. 107. Nous en retrouvons deux reformulations aux pages 109-110 : « Ainsi, y a-t-il deux formes d'émotion, suivant que c'est nous qui constituons la magie du monde pour remplacer une activité déterministe qui ne peut se réaliser, ou que c'est le monde lui-même qui ne peut se réaliser, ou que c'est le monde lui-même qui se révèle brusquement comme magique autour de nous », et aux pages 111-112 : « Cette distinction entre deux grands types d'émotion n'est pas absolument rigoureuse : il y a souvent des mélanges des deux types et la plupart des émotions sont impures. C'est ainsi que la conscience en réalisant par finalité spontanée un aspect magique du monde peut créer l'occasion de se manifester pour une qualité magique réelle. Et réciproquement, si le monde se donne comme magique d'une façon ou de l'autre, il se peut que la conscience précise et achève la constitution de cette magie, la diffuse partout, ou au contraire, la ramasse et la renforce sur un seul objet ».

17 J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 103-106.

18 Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Quadrige, 1995, p. 101 et 104

19 *Ibid.*, p. 105 et 111.

20 J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 112 : « Présence immédiate et magique *devant* la conscience ».

21 Marcel Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *op. cit.*, p. 3-141 et p. 72-73.

22 Nous reprenons ici l'interprétation que nous avons donnée de la magie dans le travail mené dans le cadre déjà mentionné du cours de Gregory Cormann, « Questions de morale et d'éthique ».

23 Pierre Bourdieu, « Les sous-prolétaires algériens », in *Les temps modernes*, 1962-63, 1, p. 1043.

24 *Ibid.*, p. 1033.

25 *Ibid.*, p. 1040.

26 *Ibid.*, p. 1043.

27 *Ibid.*, p. 1031.

28 *Ibid.*, p. 1032.

29 H. Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme* (1972), Paris, Seuil, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par J.-L. Bourget, 2002, p. 291. Comme elle le nuance, cet espace n'est jamais totalement supprimé, car dans l'idéologie même propre à chaque totalitarisme demeurent tout de même un espace, et un écart, irréductibles.

30 P. Bourdieu, « Les sous-prolétaires algériens », *op. cit.*, p. 1051.

31 Nous sommes bien entendu conscients que Sartre traite de l'ennui dans l'*Idiot de la famille* et que celui-ci est traité en lien avec la culture, comme dans notre propre analyse.

32 J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, p. 114.

Pour citer cet article

Référence électronique

Bernard Smette, « Analyses croisées du monde du travail », *Cahiers du GRM* [En ligne], 5 | 2014, mis en ligne le 04 mai 2014, consulté le 07 mai 2014. URL : <http://grm.revues.org/410>

À propos de l'auteur

Bernard Smette

Doctorant FNRS-ULg

Droits d'auteur

© GRM - Association

Résumé

L'article prend comme point de départ les grèves qui ont eu lieu à l'usine Rhodiacéta de Besançon en 1967 et les documentaires qui en furent tirés par les Groupes Medvedkine. À cet égard, deux films nous serviront : *À bientôt, j'espère* et *Classe de lutte*. Partant de ces deux films et de la différence de temporalité et de ton entre ceux-ci, nous nous proposerons, dans un premier temps, d'en faire une analyse croisée à partir de quelques textes de Simone Weil et de Hannah Arendt, pour ensuite, dans un second temps, faire une analyse de la « temporalité vide » qui en ressort.

Entrées d'index

Mots-clés : temps, travail, magie, Medvedkine, Weil Simone, Arendt Hannah, Bourdieu Pierre, Sartre Jean-Paul

Index géographique : France

Index chronologique : XXe siècle

Index thématique : anthropologie, philosophie sociale, esthétique, philosophie française contemporaine, théorie critique