

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

YOHAN BARRES*
BRICE NOCENTI**
FRANÇOIS REYSSAT***

LES TEMPS DE LA RUPTURE

Selon une phraséologie répandue, le temps présent serait celui de l'enchevêtrement de crises de toute sorte – économiques, politiques, écologiques, sociales, voire « anthropologiques »... Mais le recours immodéré au thème de la crise ne nous rend-il pas aveugle aux virtualités de l'avenir ? Ces « crises » multiples, persistantes, systématiques, loin de contenir en elles la possibilité de leur propre dépassement, ne reconduisent-elles pas simplement les logiques de leur avènement, dans une répétition du même qui nous enchaîne à son immanence et à sa nécessité (la libéralisation étant supposée régler la crise du néolibéralisme, la croissance la crise écologique et le pouvoir des experts la crise politique) ? Au lieu de déchiffrer et de gérer les crises internes au système, peut-être faudrait-il davantage repérer et expérimenter les ruptures qui brisent ces systèmes reproducteurs pour construire des réalités alternatives, projeter des avenir nouveaux, inventer des peuples autres, suivre des lignes de fuite, se lancer dans des nouvelles possibilités de vie ?

Le second colloque de jeunes chercheurs en études critiques du politique, organisé les 23 et 24 janvier 2014 à Saint-Denis, se donnait pour ambition d'ouvrir une telle réflexion. En l'ouvrant aux chercheurs des différents champs disciplinaires rattachés aux humanités et aux sciences sociales, nous nous proposons de réfléchir à l'idée de rupture au travers de ses différentes modalités temporelles, dans ses dimensions sociales et politiques. Comment penser la reconfiguration du passé, du futur et du présent dans le temps de la rupture ? Comment penser la rupture dans sa dimension prospective, c'est-à-dire la manière dont une rupture à venir, dans son attente, peut nous être déjà présente et donc reconnaissable ? Comment rendre compte

* Université de technologie de Compiègne, Laboratoire Connaissance, Organisation et Systèmes Techniques (COSTECH).

** Université Paris 7 – Denis Diderot, Laboratoire de Changement Social et Politique (LCSP).

*** Université Paris 7 – Denis Diderot, Laboratoire de Changement Social et Politique (LCSP).

de la traversée subjective, de l'expérience vécue de la rupture, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif ? Comment penser, enfin, les mouvements politiques et sociaux en rupture avec l'ordre social, c'est-à-dire les contingences, les stratégies, les constructions et les communautés qui peuplent ces temps excessifs et déchaînés ?

Le présent ouvrage réunit les actes de ce colloque, organisé avec le soutien du Laboratoire de Changement Social et Politique (Université de Paris Diderot – Paris 7), du Laboratoire d'Études et de Recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie (Université Vincennes-Saint-Denis – Paris 8) et de l'Institut des études doctorales de l'Université Paris Diderot. Les interventions ont été rassemblées en trois grands chapitres afin de restituer au mieux la cohérence des échanges.

Toute rupture politique de l'ordre social, portée par un mouvement collectif, naît et s'accompagne de toute une série d'actes inventifs, dissensuels, obstinés, solidaires : fronts multiples et parfois diffus sur lesquels lutter et résister ; horizons stratégiques à projeter, à ajuster sans cesse ; espoirs provisoires à traduire en actions et discours ; besoins humains ordinaires à gérer pour garder le mouvement en vie ; cohésion des luttes et confluence des diversités à assurer pour lui donner une force ; capacités politiques à inventer, pour prolonger la rupture, pour modifier les coordonnées de l'ordre social. Mais ces mouvements sociaux, en particulier lorsqu'ils adoptent des formes originales, sont également parfois plus porteurs de continuité qu'il n'y paraît. Ce que l'on a appelé les « révolutions arabes » par exemple, ont souvent été décrites comme radicalement nouvelles, du fait de la place des nouvelles technologies, et tout particulièrement des réseaux sociaux en ligne. Certains ont alors fait peu de cas des milliers de personnes se mobilisant d'une manière plus classique, utilisant un répertoire d'action collective¹ comprenant la manifestation, l'émeute, la grève, ou l'occupation. La rupture politique amenée par ces mouvements est également remise en question par certains de leurs acteurs, dénonçant aujourd'hui une situation sociale finalement pas si différente d'avant le renversement du gouvernement concerné. Toute la question est alors de savoir comment des ruptures peuvent s'opérer dans les formes et le fond des mobilisations collectives, mais aussi dans quelle mesure ces ruptures sont autre chose qu'un discours déconnecté de la réalité sociale.

Le premier chapitre est donc consacré à une mise en question de la place de la rupture dans les mouvements sociaux. L'article d'Aslı

¹ Charles TILLY, *La France contestée de 1600 à nos jours*, Paris, Fayard, 1986, p. 541-551 notamment.

Telseren nous invite à questionner, au travers de son observation participante, l'organisation du mouvement *Occupy Gezi* en Turquie. Elle y montre comment se reconfigure dans l'espace à la fois physique et social, des collectifs et organisations politiques déjà existantes, et ayant une histoire commune parfois violente. Gabriela Coman s'intéresse elle aussi à un cycle de manifestations récentes, avec une approche sociologique. Elle démonte les ressorts d'une lutte d'abord étudiante, qui s'est muée en mobilisation plus large en donnant lieu aux fameuses « manifestations de casseroles » au Québec. Dimitrios Kosmopoulos nous propose quant à lui une perspective plus proche des sciences politiques. Il recherche les sources d'une rupture dans le paysage des partis politique grecs : l'effondrement du Pasok, et en particulier l'évolution de sa base de militants locaux. Enfin, nous avons choisi d'intégrer dans ce chapitre un texte qui n'avait pas pu être publié dans les actes de la première édition du colloque de jeunes chercheurs en études critiques du politique. Federico Tarragoni nous y invite à penser la place du corps dans les comités participatifs communaux, sous le régime vénézuélien d'Hugo Chávez. Il développe au travers d'une méthode empruntant à la fois à l'ethnographie, la sociologie et la philosophie, une analyse des rapports sociaux dans la révolution bolivarienne, et des discours sur l'implication des classes populaires dans l'espace public.

Dans les mouvements sociaux, les échanges du colloque avaient permis de constater que les ruptures pouvaient être multiples. Il existe des ruptures de formes, liées notamment à l'apparition de nouvelles technologies, qui viennent changer la temporalité des mouvements. Mais ces ruptures ne sont jamais totales, et qu'il s'agisse de l'occupation du parc Gezi en Turquie, ou du « mouvement des casseroles » au Québec, les acteurs continuent à adopter en parallèle des formes de mobilisation plus classiques. Par ailleurs, les ruptures concernent également parfois le fond politique de ces mouvements sociaux. C'est notamment le cas de la recomposition des partis politiques grecs, pour lesquels le discours sur l'austérité (qu'il soit en soutien ou en opposition à cette politique), semble devenir un enjeu central, pour le Pasok en particulier. Il s'agit alors de comprendre comment le rejet des politiques d'austérité a mené à des ruptures dans l'organisation du Pasok, et notamment dans sa composition sociale et la manière dont il intervient dans le débat politique. C'est tout l'objet des textes de ce premier chapitre, que de nous aider à mieux comprendre les ruptures qui s'opèrent, et à mieux les distinguer de celles qui ne font que sembler s'opérer.

Par une démarche en décalage par rapport à la précédente, nous pouvons ensuite nous intéresser à la manière dont les collectifs et les individus se construisent, se définissent, se catégorisent les uns les autres autour de la notion de rupture. Dans le champ ainsi délimité, on peut poser un certain nombre de questions : quelles stratégies met-on en place pour s'inscrire dans ou au contraire contre cette rupture de l'identité – que l'on peut entendre en un sens externe (effets d'une expérience de guerre, de chômage, de désaffiliation sur le rapport à soi de l'individu...), mais aussi en un sens interne (ruptures d'un individu avec les normes, construction d'identités déviantes...) ? Quelles sont, concernant la construction de soi, les conséquences de la perte ou de l'abandon de liens ? L'expérience de mondes sociaux éloignés peut par exemple constituer une forme de rupture, aux conséquences sociales à explorer. Les travaux d'Abdelmalek Sayad nous permettent de comprendre cette rupture constituée par l'émigration et ses conséquences sur les individus². On peut également envisager la question sous l'angle d'une critique de la rupture, comme représentation dominante d'une réalité où le lien social n'est pas détruit mais reconfiguré, comme le fait Claudia Girola dans le cas des sans-abris³. Comment alors en vient-on à ranger dans la catégorie de rupture de l'identité, de rupture du lien social, des réalités qui n'en sont pas, et quels sont les enjeux de cette catégorisation ?

Parmi les vastes possibilités offertes par cet angle d'analyse, les participants au colloque en ont choisi une : aussi bien Igor Fiatti que Jeffrey Tallane s'intéressent à la question du déplacement du sujet dans sa quête d'identité. Chez le premier, ce déplacement se fait dans l'espace, sous la forme d'un voyage du narrateur qui lui permet d'observer son monde et de s'interroger sur ce qui fonde une identité à la fois individuelle et collective. Chez le second, il prend la forme d'un processus d'auto-subjectivation, opéré à travers différentes pratiques de « conversion ». Le premier nous parle de l'impossible construction d'une identité collective, de l'impossible rupture de l'Europe de l'Est, tiraillée entre une identité « moderne » imposée par l'Occident et son héritage impérial ou soviétique, à travers une interprétation originale de l'œuvre de l'écrivain hongrois Peter Esterházy. Le second, pour sa part, traite de la construction de soi chez le Foucault des années 1980, en essayant de dégager une modalité du travail sur soi (une « conversion ») qui ne passe ni par la

² Abdelmalek SAYAD, *La Double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999.

³ Claudia GIROLA, *Vivre sans abri : De la mémoire des lieux à l'affirmation de soi*, Paris, Rue d'Ulm, 2011.

connaissance du soi véritable (sur un mode platonicien), ni par la négation radicale de son identité propre (l'ascèse chrétienne), mais plutôt par un jeu indéfini de ruptures permanentes via des exercices théorico-pratiques et des techniques de soi.

Igor Fiatti nous propose à travers l'analyse de l'œuvre de l'écrivain contemporain Peter Esterházy un voyage à travers une Hongrie, tiraillée entre une modernité imposée à grands traits et l'héritage d'un passé fantasmé au grès des reconfigurations impériales. Un « radeau à la dérive » au centre de l'Europe entre Orient et Occident, partagé entre héritage soviétique et promesse d'une vague modernité occidentale. Un voyage poétique et mélancolique sur les possibilités de construire et de s'approprier une identité collective dans un monde qui change inexorablement et où seul subsiste le lent cours du Danube, immuable phare d'un pays morcelé. Esterházy se joue des traditions, là où les écrivains hongrois en s'inscrivant dans une communauté linguistique ont œuvré à la défense d'une identité nationale dans laquelle la littérature représentait un élément de continuité. Au long de son périple, le narrateur navigue sur cette « terre-bateau » à la dérive entre est et ouest, en quête d'une identité introuvable tant le Danube juxtapose en un seul lieu l'héritage pluriel de l'histoire politique et sociale de la Hongrie. Le Danube est alors pensé comme hétérotopie et confronte ainsi le narrateur à sa propre identité. Comment construire sur la base d'une mémoire collective, une identité nationale quand cette mémoire se refuse, se défait, quand on se retrouve à naviguer entre des non-lieux ? Non-lieu de l'héritage habsbourgeois ou socialiste, non-lieu aussi que celui abandonné aux touristes occidentaux. L'écrivain permet aussi à travers son œuvre de penser contre la centralité en assumant la périphérie. Et si le ressort de l'identité collective reposait sur le fait d'assumer cette culture polycentrique ? Igor Fiatti, au travers de l'œuvre de Peter Esterházy, nous éclaire sur les bouleversements liés à l'effondrement du socialisme dit réel, et l'impossible synthèse identitaire en Hongrie. Quelle place pour l'individu et l'identité collective dans un monde globalisé, globalisant et uniformisant ? Comment concilier un héritage en forme de *patchwork* et la marche forcée de l'homogénéisation culturelle ?

Avec l'article de Jeffrey Tallane, on prend place dans l'analyse de ce que le Foucault de *L'herméneutique du sujet* nommait la « spiritualité », à savoir l'ensemble des techniques intellectuelles et corporelles par lesquels un individu se transforme lui-même selon une certaine vérité et pour devenir capable de dire la vérité, le courage d'inventer un style de vie et une éthique pratique conforme aux

discours professés (et rendant en retour l'individu capable de prononcer des discours « vrais », les discours d'une certaine vérité et d'un certain régime de vérité refusant la distinction tranchée du sujet et de l'objet). L'auteur centre son propos sur l'analyse foucauldienne de la conversion individuelle, comme travail pratique de transformation de soi, et des différents types de conversion existants dans l'Antiquité gréco-romaine. Au-delà de sa modalité platonicienne, passant par la connaissance et l'actualisation du soi véritable, et de sa modalité chrétienne, passant par le rejet de son identité propre via l'ascèse comme seule voie vers la grâce, Tallane met en évidence une version stoïco-platonicienne de la conversion : les déplacements et le décrochage permanent de l'identité, la construction de soi via la multiplication des moments de rupture, sans postuler ni début ni fin, sans poser une essence qu'il faudrait soit actualiser, soit refuser en bloc.

Que nous apporte cette manière de penser le travail de subjectivation ? Premièrement, on peut la voir à l'œuvre dans la pratique intellectuelle et politique de Foucault lui-même : comme une éthique de la « déprise de soi » permanente, de la remise en cause indéfinie de ses propres concepts et de ses propres positions. Deuxièmement, elle définit « la possibilité d'une attitude du philosophe à venir », d'une ascèse nietzschéenne de la mise à l'épreuve permanente des certitudes, du refus de la facilité du Système ou de l'Universel, de la déconstruction de tout ce qui pourrait nous faire nous sentir chez nous et à l'aise dans la pensée et dans le monde. Troisièmement, elle nous permet de réfléchir au « type moderne de rapport à soi », engagé dans le présent et dans la critique du présent. Ce rapport à soi part du présent, des déterminations du présent, des limites de l'actualité et de sa manière propre de poser les problèmes, pour en sonder les bords ou les faire éclater. Et, s'il n'existe que ponctuellement dans ce qu'on appelle à tort la Modernité, ce rapport à soi et à son temps ne nous permettrait-il pas de définir une attitude « moderne », bien qu'« inactuelle » et « intempestive », applicable au sein de n'importe quel contexte historique et de n'importe quelle actualité ?

Prise dans sa conception classique, l'utopie est une rupture avec l'existant, avec le monde ordinaire, avec l'ordre quotidien de la domination. En cela, elle a partie liée avec l'action politique. Elle peut être pensée à la fois comme un « ailleurs », un lieu de nulle part isolé par rapport à notre réalité – c'est la métaphore de l'île –, et comme un futur radicalement autre, qualitativement différent, impliquant une

rupture absolue d'avec le monde actuel – par exemple la Révolution comme partage radical de l'Ancien et du Nouveau. Comme on le sait, la critique facile de l'utopie a bonne presse, et celle-ci n'a pas manqué de se voir qualifier de monde clôt, de société sans avenir ou d'ordre totalitaire. Non pas évidemment que cette dimension soit absente de l'utopie classique : la question est de savoir si on peut l'y réduire. Elle est de savoir, surtout, si c'est là le dernier mot de l'imagination utopique.

Les articles d'Alice Carabedian et de Sébastien Broca répondent par la négative : ils constituent deux manières de re-penser la rupture utopique après la critique de la clôture de l'île et de l'illusion messianique du (re)commencement absolu. La première, littéraire et philosophique, trouve dans le « Cycle de la Culture » de Iain M. Banks, immense fresque de science-fiction contemporaine, l'image d'une société radicalement égalitaire et radicalement libertaire, délivrée de la nécessité, mais absolument déterritorialisée, en renouvellement constant, parcourue d'un mouvement indéfini de subversion, ouverte sur son extérieur et accueillant son altérité. Cette utopie non-close et impossible à circonscrire, celle de la rupture permanente mais jamais banalisée, s'attache, comme l'écrit l'auteure, à « rompre sans relâche avec ce qui tend à se fixer ». Elle se fait insaisissable et non totalisable. En d'autres termes, elle affronte et résout en son sein les problèmes qu'on oppose traditionnellement à la forme utopique pour la dévaluer. Et elle le fait non pas en proposant une vision statique du meilleur des mondes enfin réalisé, mais en racontant les histoires improbables dont il est le théâtre et les relations qu'il entretient avec ses voisins dystopiques.

Autre manière de rompre avec la conception classique de l'utopie : penser son efficacité politique, sa puissance de transformation des rapports sociaux. C'est la voie, plus « sociologique » (en tout cas, sociologisable), empruntée par Sébastien Broca. Pour cela, l'auteur s'intéresse à l'évolution de la pensée d'Ernst Bloch et y distingue deux moments : dans un premier temps, avant les années 1920, Bloch défend l'idée d'un temps messianique et révolutionnaire, d'une rupture explosive et imprévisible instaurant un monde qualitativement autre (par opposition avec la vision du temps de la doxa progressiste) ; dans *Le principe espérance*⁴, après la seconde guerre mondiale, il y ajoute l'apport d'une interprétation volontariste du matérialisme dialectique et tente de penser une « utopie concrète », informée par la science de ses possibilités historiques et des conditions sociales de sa possible

⁴ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1976.

réalisation. Il s'agit de tisser un lien entre une réalité inégalitaire et un futur utopique, de faire de l'utopie la « continuation » et la « contestation » d'un présent, la réalisation politique de l'une de ses possibilités immanentes. Cela invalide donc la conception qui en ferait une rupture absolue, sans liens avec le présent et instaurant un monde clôt sur lui-même. Il s'agit alors de penser la force sociale de l'utopie dans l'histoire. En conséquence, l'utopie, même figée dans sa forme (et bien qu'il vaille mieux qu'elle ne le soit pas ?), produit du mouvement : elle anime des pratiques sociales qui visent à s'émanciper d'un certain ordre établi. Et, si elle transforme le présent, que peut-elle contre le surgissement futur de nouvelles utopies, qui viendront contester l'ordre par elle établi au nom d'un nouvel autre monde ?

La conclusion de Sébastien Broca ouvre vers tout un champ à déchiffrer, qu'on pourrait nommer, de manière volontairement paradoxale, la « sociologie de l'utopie » (expérimenté par l'auteur dans le cadre d'une thèse sur les acteurs du logiciel libre⁵) : le « courant froid » capable de rattacher l'utopie à la terre ferme et de contrebalancer le « courant chaud » des passions révolutionnaires, c'est-à-dire de tisser le lien entre une rupture qui risquerait de n'être qu'imaginaire et les possibilités politiques qui travaillent la société et qu'il faut appuyer pour les conduire plus loin, ce courant capable peut-être aussi de penser les conditions sociales et historiques de leur mise en œuvre, ce n'est plus le marxisme, ce sont les sciences sociales critiques.

Au-delà des deux niveaux considérés – la représentation littéraire et la pratique politique utopique –, l'article de Kevin Eybert nous permet de penser la spécificité de l'acte, de la rupture politique en tant que telle. Problème devenu classique (dont on trouverait diverses variantes chez Hannah Arendt, Claude Lefort, Cornélius Castoriadis, Jacques Rancière ou Alain Badiou), il est traité d'une manière bien particulière par l'auteur, qui s'appuie notamment sur les travaux de Bernard Aspe. Il s'agit de rompre avec les fausses ruptures individuelles et individualistes imposées par le capitalisme contemporain pour se donner les moyens de penser les modalités d'une rupture véritable. Dans le « nouvel esprit du capitalisme », l'absence d'attaches et la rupture biographique permanente sont au centre de ce que les impératifs de l'accumulation visent à imposer à des individus flexibilisés. Il instaure un temps discontinu, « pointilliste », qui est en fait un temps sans épaisseur, homogénéisant, hanté par la peur de

⁵ Sébastien BROCA, *Utopie du logiciel libre : du bricolage informatique à la réinvention sociale*, Neuvy-en-Champagne, Le Passager clandestin, 2013.

l'irréversibilité propre à toute véritable rupture, soumis au capital, qui instrumentalise la relation à l'autre dans une quête individualiste d'employabilité. Il opère donc la négation de la puissance de rencontre, de l'exposition de soi et de la confrontation à l'autre, caractéristiques de la transindividualité à l'œuvre dans l'acte politique. Par opposition aux deux premiers articles, c'est donc une « rupture sans utopie » que celui de Kevin Eybert nous permet de penser (ce qui ne signifie pas que l'utopie n'ait aucune place dans cette conception), c'est-à-dire une succession non-linéaire de ruptures politiques qui déploient, face à l'imprévisibilité radicale de l'avenir et dans un jeu de déplacements permanents, les possibilités immanentes de diverses expériences transindividuelles vécues à l'intérieur des collectifs et des communautés en lutte : le futur « ne se laisse ni condenser, ni détailler, ni même penser ; il ne peut que s'anticiper par un acte réel ». La question centrale de ces trois articles est bien celle de la temporalité : celle des rapports d'une certaine expérience du temps à la rupture politique. Iain M. Banks et Alice Carabedian visent à redonner un temps, une dynamique à l'utopie, même lorsque celle-ci se présente comme un (dés)ordre réalisé dans la fiction littéraire ; ils nous présentent le récit et la forme littéraire d'une utopie absolument déterritorialisée et en rupture permanente. Ernst Bloch et Sébastien Broca nous permettent de penser une politique utopiste, une « utopie concrète » dans l'histoire et dans la pratique sociale, d'articuler le temps explosif de la révolution sur celui, à la fois massif et pluriel, des déterminations sociales et des tendances multiples qui constituent le présent d'une société. Bernard Aspe et Kevin Eybert s'interrogent sur l'articulation des temporalités dans l'acte politique, à la fois reprise inventive des tentatives inabouties du passé, jonction de la pensée et de l'action dans un présent déchaîné capable de détourner un instant le cours habituel du fonctionnement social, et ouverture d'un collectif indéfini à la maximisation des expériences transindividuelles qui le traversent et à la création continuée d'un avenir faisant vivre l'utopie dans la vie quotidienne.

Au bout du compte, ce à quoi nous invite la lecture juxtaposée de ces trois articles, c'est à interroger les liens multiples entre l'utopie comme forme littéraire, l'utopie comme anticipation politique d'un avenir possible, et la capacité pour l'action collective de rompre avec l'ordre quotidien de la domination et d'instituer un futur imprévisible soustrait à la maîtrise des acteurs. D'abord, la fiction utopique peut-elle refléter jusque dans sa forme le mouvement indéfini par lequel elle rompt avec l'ordre existant ? Ensuite, s'il est possible d'étudier l'efficacité politique des utopies dans l'histoire, on peut se demander :

à quel point celle-ci dépend-elle de la forme et du contenu du projet en lui-même ? Entre utopie close et utopie ouverte, l'une niant la dimension du conflit et de l'imprévisibilité que l'autre conserve jusque dans son image de la société idéale, y a-t-il des différences en termes d'efficacité mobilisatrice et de résultats politiques ? De la défense et de l'affirmation plus ou moins abstraite de principes démocratiques comme la liberté et l'égalité, à leur matérialisation et à leur mise en chair dans l'imagination utopique, qu'est-ce qui mobilise le mieux les énergies contestataires ? Comment penser les rapports entre « courant froid » et « courant chaud », entre sciences sociales et imagination politique ? On pourrait, enfin, s'interroger sur le moment où l'action collective, sur la brèche d'un avenir immaîtrisable, se donne à elle-même ses propres utopies. Comment rendre compte de la transformation conjointe, dans un mouvement politique, de l'ordre établi via la lutte contre l'adversaire, des rapports sociaux entre les acteurs via l'organisation interne (plus ou moins en accord avec leurs principes, plus ou moins démocratiques), et des fictions mobilisatrices qu'ils se donnent via l'élaboration collective et la réélaboration permanente d'un projet alternatif utopique ou non ? Autant de questions qui peuvent nous aider à élucider les liens entre utopie et action politique – à penser, à classer, à articuler la multiplicité des temps de la rupture.

La thématique de la rupture, comme celle de la précédente édition du colloque⁶, avait pour objectif de provoquer une réflexion ouverte sur différentes disciplines, et de proposer un espace de communication aux jeunes chercheurs en études critiques du politique. Pour cette raison, englober l'ensemble des contributions à cet ouvrage dans une même dynamique cohérente n'est pas évident. Le choix qui a été le nôtre, plutôt que de chercher à tout prix une optique commune aux différents auteurs, consiste finalement à privilégier la diversité des approches, tout en nous efforçant de rassembler par thématiques proches les contributions. Il n'est donc pas question ici de défendre une vision forte de la rupture politique et sociale, mais plus humblement de rassembler dans un même ouvrage des réflexions sur ce concept, tantôt sur-investi, tantôt délaissé dans le champ politique comme dans celui de la recherche scientifique. Plutôt qu'une synthèse, c'est un genre de patchwork que nous proposons ici. Libre ensuite au lecteur d'aller y piocher les contenus les plus utiles à sa réflexion sur cette notion de rupture.

⁶ *Encyclo*, n°3, Dossier « Les lieux du corps, Politique et émancipation, 2013, p. 11-45.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

DOSSIER THÉMATIQUE : « LES TEMPS DE LA RUPTURE »

Yohann BARRES, Brice NOCENTI et François REYSSAT

Les temps de la rupture

RUPTURE ET MOUVEMENTS SOCIAUX

Gabriela COMAN

Les manifestations de casseroles de 2012 du Québec, mouvement de réparation politique et éveil civique

Aslı TELSEREN

Occupy Gezi : Est-il possible de penser une rupture durable ?

Dimitrios KOSMOPOULOS

Aspects de la crise politique en Grèce. Ruptures dans le système de partis politiques et positionnement du personnel politique local : le cas de la région du Pirée, 2009-2013

Federico TARRAGONI

Un corps qui émancipe : pratiques et représentations du corps dans les quartiers populaires vénézuéliens

IDENTITÉS ET RUPTURE

Igor FIATTI

La Hongrie, un radeau à la dérive entre l'Est et l'Ouest

Jeffrey TALLANE

Une autre conversion : spiritualité antique et attitude de modernité à partir de Michel Foucault

UTOPIE ET ACTION POLITIQUE : PENSER LES TEMPORALITES DE LA RUPTURE

Alice CARABEDIAN

Le Cycle de la Culture de Iain Banks : l'utopie hors de l'île

Sébastien BROCA

Ernst Bloch, du temps messianique à l'utopie concrète

Kevin EYBERT

Rompre avec le temps des ruptures

VARIA

Corine RENAULT

Une lecture socio-clinique de la normalisation à l'hôpital

