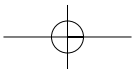
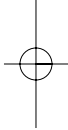
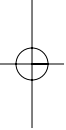
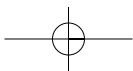
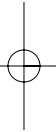
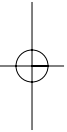
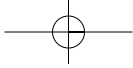


# **LES RYTHMES DU POLITIQUE DÉMOCRATIE ET CAPITALISME MONDIALISÉ**

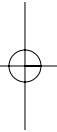
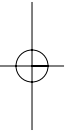
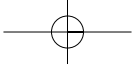




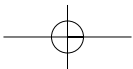
**Pascal Michon**

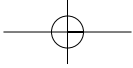
**LES RYTHMES  
DU POLITIQUE  
DÉMOCRATIE ET  
CAPITALISME MONDIALISÉ**

LES PRAIRIES ORDINAIRES  
COLLECTION « ESSAIS »

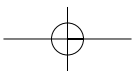
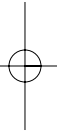
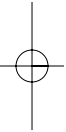


© 2007, Les Prairies ordinaires  
206, boulevard Voltaire 75011 Paris  
Diffusion : Les Belles Lettres  
ISBN : 978-2-35096-001-2  
Réalisation : Les Prairies ordinaires  
Conception graphique : Maëlle Dault  
Impression : Normandie Roto Impression



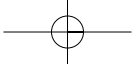


*Aux fondateurs du  
Collège international  
de philosophie*

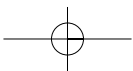
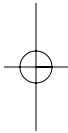
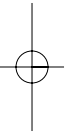


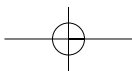
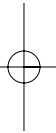
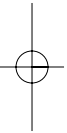
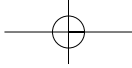
« Pour Heidegger, c'est à partir de la *tekhnê* occidentale que la connaissance de l'objet a scellé l'oubli de l'Être. Retournons la question et demandons-nous à partir de quelles *tekhnai* s'est formé le sujet occidental et se sont ouverts les jeux de vérité et d'erreur, de liberté et de contrainte qui les caractérisent. »

Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*



# Avant-propos







## De la pensée critique, aujourd'hui

La pensée critique est aujourd'hui dans la plus grande confusion. Les attaques lancées contre le monde systémique qui avait dominé la deuxième partie du *xx*<sup>e</sup> siècle ont été récupérées pour conforter un autre monde, asystémique celui-là, encore plus injuste que celui qu'il remplace. D'une manière qui n'est pas sans rappeler le destin de la critique marxiste de l'État et des rapports de classe, retransformée à la suite de la révolution russe en instrument d'oppression étatique et en justification de nouvelles hiérarchies, les critiques *sixties* et *seventies* de la rationalisation moderne de la vie ont subi, au cours des vingt dernières années, de douteuses réinterprétations qui en ont fait les meilleures alliées du nouvel ordre libéral et du bond en avant dans la rationalisation qui vient de se produire – tout en s'autoproclamant, comme leur homologue historique, à l'avant-garde de la critique.

C'est pourquoi des militants et leur parti peuvent aujourd'hui se dire de gauche et prôner une politique de droite ; pourquoi des journalistes et autres électrons médiatiques peuvent prétendre exercer un regard critique alors qu'ils ne font que multiplier à l'infini les marques de respect pour le nouvel ordre établi ; pourquoi des universitaires, installés dans les chaires trop grandes pour eux de prédécesseurs célèbres, peuvent claironner qu'ils poursuivent la lourde tâche de la critique, alors qu'ils se sont depuis longtemps arrêtés de penser ; pourquoi des intellectuels qui se disent hyper-critiques, et d'extrême gauche, attribuent un aspect progressiste à la mondialisation libérale et à la régression des souverainetés populaires ; pourquoi, enfin, des intellectuels de droite se revendiquent sans vergogne de Deleuze, de Foucault ou de Barthes. Dans tous ces cas,

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

la pensée critique d'hier est devenue l'alibi d'une pensée acritique ou plutôt anti-critique, la simple célébration du nouveau monde et du confort qu'il garantit à ses clercs.

Les raisons de cet effondrement sont multiples. Il est probable qu'à l'instar de tout instrument, la pensée critique perde naturellement de son tranchant au fur et à mesure de son utilisation. Le phénomène n'est pas nouveau : la critique est, à l'égal de la pensée qui lui est du reste consubstantielle, une *activité* et elle ne saurait être fixée une fois pour toutes dans des systèmes – elle exige d'être reprise sans cesse. Mais cette raison est un peu trop générale pour être réellement explicative, et l'on pourrait précisément se demander pourquoi, en l'occurrence, une telle reprise n'a pas eu lieu.

## Les disciples

Pour rendre raison de l'épuisement critique dont nous sommes les témoins, il faut tout d'abord faire intervenir un facteur d'ordre sociologique et théorique. Les figures principales de la contestation des années 1960-80 ont presque toutes aujourd'hui disparu et ont laissé la place à des disciples qui prônent une politique en général d'orientation libertaire, dont la fidélité purement formelle à leurs modèles explique une bonne partie du retournement que nous constatons aujourd'hui.

Néo-libertaires et néo-libéraux convergent sur la plupart des questions de société – comme on disait hier – ou des questions éthiques – comme on dit dans le jargon contemporain, qui est en soi tout un programme – pour prôner une tolérance et une individualisation des conduites maximales, que ce soit sur le plan des relations sexuelles entre adultes du même sexe ou non, de la procréation assistée ou non, de l'euthanasie et des soins en fin de vie. Ils sont également très proches sur le statut des minorités et des politiques à l'égard des migrants. De ce point de vue, la fin des années 1960 et le début des années 1970 restent une période de référence aussi bien pour cette nouvelle gauche libertaire que pour l'aile libérale de la droite.

On trouve également dans les pensées néo-libertaires des conceptions de l'individu, de la société, de l'État et des relations internationales, qui rendent celles-ci très proches de la pensée néo-libérale triomphant aujourd'hui. Dans l'un et l'autre cas, il convient de s'attaquer aux territoires, aux hiérarchies et aux systèmes qui se sont mis en place sous l'égide de l'État-nation moderne. L'objectif principal est la libération des individus de toutes les entraves qui pourraient restreindre leurs capacités de choix et d'autoréalisation.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

Pensées néo-libérales et néo-libertaires se rejoignent, également, dans un nominalisme radical qui se prolonge souvent par un empirisme tout aussi affirmé. Attachées à l'idée que tout concept scientifique est en premier lieu un produit du discours, qui ne doit renvoyer qu'à des faits observables dans leur rareté et leur dispersion aléatoire, elles concentrent leurs tirs sur toutes les formes de réalisme, qu'il soit vétéro-libéral ou socialisant, ainsi que sur toute forme d'analyse dialectique du réel. Toutes dénoncent les idoles théoriques, les constructions métaphysiques d'arrière-plan, « l'individu-sujet », la « société » ou encore les différents « sujets collectifs » promus par les pensées de type dialectique.

Enfin, on peut observer une convergence entre néo-libéraux et néo-libertaires sur la nécessité d'une neutralité axiologique de la théorie sociale. Les uns et les autres repoussent toute projection substantielle concernant l'avenir collectif qui outrepassse la simple affirmation de la liberté individuelle et, *de facto*, toute pensée critique à l'égard du présent qui ne soit pas seulement une déconstruction. Selon eux, de telles représentations positives ne seraient que des échafaudages sans fondements empiriques – c'est-à-dire métaphysiques –, dont la réalisation ne pourrait que faire ressurgir les monstres tapis au sein de la raison moderne.

Néo-anarchisme et néo-libéralisme partagent ainsi un certain nombre de présupposés qui expliquent la fréquence des chevauchements et la relative facilité avec laquelle, par exemple, les pensées de Derrida, Lyotard, Foucault ou Deleuze ont pu être réinvesties par des penseurs libéraux et retournées au profit du nouveau monde fluide. Mais ce procès serait très injuste à l'égard des penseurs critiques des années 1960-80, si l'on ne précisait pas dans quelles conditions particulières se sont effectués autrefois ces chevauchements et dans quelles conditions, totalement nouvelles, ils se réalisent aujourd'hui. Car, à vrai dire, ce sont

## AVANT-PROPOS

moins les stratégies d'individualisation des conduites, les attaques contre les territoires, les hiérarchies et les systèmes, le nominalisme, l'observation empirique ou la neutralité axiologique de la théorie sociale, *per se*, qui soulèvent des questions, que le maintien *ne varietur* de ces positions alors que le contexte historique s'est complètement modifié – comme si une position théorique pouvait avoir un sens en soi, en dehors de son rapport à la situation. Le problème ne relève donc pas des pensées critiques telles qu'elles ont été, mais plutôt telles qu'elles sont interprétées aujourd'hui par des disciples, dont le rôle est déterminant dans le vide actuel de la critique.

L'individualisation maximale des conduites se retrouve aujourd'hui, par exemple, dans les écrits de Marcela Iacub, pour laquelle la prostitution ou la procréation assistée après la ménopause sont des « choix » qui doivent rester sous la responsabilité exclusive des individus, c'est-à-dire le plus souvent des femmes, qui veulent les pratiquer (*Le Crime était presque sexuel ; Famille en scènes*). Non seulement cette position néglige le fait que l'immense majorité des prostitué(e)s n'ont pas choisi de l'être et sont soumis(es) à des mafias qui les exploitent, mais elle oublie que les luttes pour le droit à la contraception et à l'avortement s'inscrivaient dans le cadre d'une société qui encadrait sévèrement les corps des individus, et qu'il convenait de transformer. Alors que la demande d'un « droit » à la prostitution ou à la procréation mécanisée est, au contraire, en parfaite harmonie avec la transformation de la vie en marchandise et la monétarisation complète des relations humaines, et relève de l'orientation générale du nouveau monde fluide. En prolongeant de manière abstraite une position « critique » qui avait autrefois un tout autre sens, Iacub se retrouve ainsi à faire l'article pour le monde néo-libéral en place – et en particulier pour ses dérives les plus préoccupantes. Son travail constitue plus une ode à la post-modernité capitaliste qu'une

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

véritable critique et ses propositions se présentent comme autant de caricatures des combats du passé.

Le même phénomène se produit avec les attaques contre les territoires, les hiérarchies et les systèmes liés à l'État moderne. Dans leur livre *Empire*, Antonio Negri et Michael Hardt perpétuent cette tradition en critiquant les notions de peuple et d'État-nation au profit d'un projet anarcho-communiste mondialisé. Or, ces auteurs ne tiennent aucun compte du fait que la lutte contre l'emprise de l'État nationaliste et rationalisateur des années 1960-70 était tout à fait justifiée, mais qu'elle l'est beaucoup moins depuis que la société industrielle et ses disciplines ont été remplacées par une société de marché, totalement ouverte et mondialisée, qui a emporté, avec le noyau dur de l'État et de la souveraineté populaire, une partie des protections qui garantissaient aux individus une sécurité sans laquelle leur liberté n'a aucune valeur. En maintenant une position « critique » sans prendre réellement la mesure des évolutions historiques en cours, Hardt et Negri transforment finalement Foucault et Deleuze en chantres du libéralisme – de la même manière d'ailleurs que leurs « adversaires » de droite, François Ewald ou Blandine Kriegel. C'est pourquoi ils peuvent porter aujourd'hui une appréciation très positive à l'égard du néo-capitalisme mondialisé qu'ils décrivent comme préparant la déterritorialisation finale nécessaire à l'apparition de nouvelles sociétés débarrassées des souverainetés étatiques. C'est également la raison pour laquelle Negri a pu soutenir récemment le Traité constitutionnel européen en le présentant comme un élément de « progrès », dans la mesure où il accentuait encore la désagrégation des États-nations européens. Là encore, une pensée qui se voulait « critique » est en réalité devenue l'une des meilleures alliées du nouvel ordre en place.

L'épistémologie de style nominaliste et empiriste qui caractérisait nombre des pensées critiques d'autrefois a connu le même sort. Dans son livre, *Changer de société*.

## AVANT-PROPOS

*Refaire de la sociologie*, Bruno Latour a voulu refonder, en poursuivant une tradition deleuzienne et foucauldienne, les sciences sociales en les astreignant, d'une part, à se limiter à la dispersion des énoncés et des actes qu'il est possible d'observer au cours d'une enquête donnée et, de l'autre, à renoncer à toute construction linéaire des relations entre événements au profit d'une représentation réticulaire. Une telle stratégie permettrait non seulement de tordre le cou à toute production métaphysique des concepts, mais aussi de rompre avec les conceptions simplistes de la causalité à laquelle s'accrochent encore souvent les sciences sociales. Elle rendrait en effet possible de se débarrasser de la notion de linéarité causale, mais aussi d'associer des énoncés et des actes humains, à des êtres non humains, comme des bactéries, des animaux, des séries géologiques et des dispositions géographiques, dans une organisation hétérogène et proliférante. Comme du temps des nietzschéismes des années 1970, toute construction théorique généralisante est suspectée de chercher à simplifier abusivement et à réifier le flux des événements. Le multiple et la disparate doivent garder un primat absolu sur tout exercice de conceptualisation qui dépend alors entièrement de la notion d'organisation réticulaire.

Mais, là encore, les positions critiques de départ sont largement outrepassées et déformées par trop de fidélité. Quand, dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault mettait en avant la nécessité de partir de la dispersion des énoncés observables, et Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*, celle de renoncer à toute construction synthétique *a priori* et même à toute reconstruction dialectique d'une unité au profit d'organisations rhizomiques, c'était *pour lutter contre* des épistémologies unificatrices, homogénéisantes, qui ne laissaient aucune place à la rareté des événements, à leur caractère discret et à leur multiplicité insurmontable : la phénoménologie, l'existentialisme, l'historicisme, le marxisme. Ils

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

voulaient faire une place à une épistémologie du divers, de l'incomplet et de l'irréductible dans un monde théorique dominé par la notion de l'Un ou de l'Un-deux dialectique, et leurs assauts étaient ainsi largement justifiés. Mais ce n'est plus le cas de leur répétition actuelle. Celle-ci ignore en effet, ou fait semblant d'ignorer, que l'épistémologie dominante dans le monde fluide n'est plus celle de l'Un ou de l'Un-deux dialectique, mais bien au contraire une épistémologie très proche de celle promue par les penseurs du divers et des réseaux polymorphes, ou encore par ceux de la différence ontologique et du divorce incessant de l'unité avec elle-même. Aujourd'hui, la pensée la plus commune s'appuie sur la notion de réseau, où il existe des communications entre rameaux postérieures à leurs différenciations, plutôt que sur celle d'arbre, où les événements sont hiérarchisés et liés les uns aux autres par une logique causale stricte. De même, le moindre publicitaire sait expliquer pourquoi l'être ne doit pas se concevoir comme présence à soi, mais comme différence incessante d'avec lui-même, c'est-à-dire, au fond, comme dynamisme et comme vitesse. C'est pourquoi une fois de plus le maintien des positions « critiques » du passé implique en réalité leur inversion de sens : ce qui était une façon de transformer le champ du savoir est devenu une manière d'assurer sa consistance.

Le cas de la neutralité axiologique de la théorie sociale est peut-être l'exemple le plus significatif de l'infidélité profonde qu'implique la fidélité bornée des disciples aux positions critiques de naguère. Au moment de conclure leur livre, Hardt et Negri déclarent, par exemple, qu'ils ne sauraient proposer quelque forme politique que ce soit et que c'est aux « multitudes » de décider des configurations que prendra la société communiste de demain. De même, Latour prône une sociologie purement descriptive qui respecterait au maximum la « liberté de choix des acteurs ». Comme leurs prédécesseurs, les disciples refusent de s'engager dans tout ce qui pourrait



## AVANT-PROPOS

se rapprocher d'un projet explicite de société. Mais, là encore, leur attitude ne fait que répliquer une attitude valable autrefois sans tenir compte des changements qui ont eu lieu depuis et qui en changent la signification. Quand Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Michel Foucault ou Gilles Deleuze insistaient sur l'aspect arbitraire de toute affirmation de valeurs (tout en défendant, chez l'un, d'une manière néo-kantienne, la possibilité de faire une science rationnelle de la société, ou, au contraire poussant, chez les autres, l'aiguillon de l'historicité jusqu'au cœur de la raison), c'était pour lutter contre des éthiques unifiantes, normalisantes, souvent autoritaires – celles de l'humanisme, de l'existentialisme, de l'historicisme et du marxisme – qui laissaient très peu de place à la multiplicité des valeurs. Lorsqu'ils refusaient de s'engager dans la construction de projets, leur objectif principal était de déjouer l'autoritarisme potentiel de tout positionnement éthique et politique positif. Consciente des catastrophes que la raison instrumentale avait engendrées au cours du xx<sup>e</sup> siècle et préoccupée par la persistance d'un immense bloc totalitaire et de ses prolongements extérieurs, la pensée critique ne pouvait être que déconstructrice et devait se refuser, afin de laisser à chacun la liberté de produire ses propres projets, de proposer quoi que ce soit qui dépasse le niveau de l'action des individus sur eux-mêmes. Instruits de leurs erreurs passées et de leur rôle dans la construction des grands systèmes d'oppression modernes, les intellectuels reconnaissaient les limites de leur capacité à saisir la réalité et surtout le caractère potentiellement néfaste de leur imagination utopique.

Le problème est que cette défiance envers les capacités constructrices de la raison, jadis motivée, pose désormais plus de problèmes qu'elle n'en résout. La négativité extrême reproduite, sans distance critique, par les disciples est en effet aujourd'hui conforme au fonctionnement du monde contemporain. Le nouvel « ordre », qui s'est imposé au cours

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

de ces vingt-cinq dernières années, s'exerce par l'établissement d'un désordre permanent dont l'un des moteurs principaux est la délégitimation systématique des normes d'action collective, que celles-ci soient déjà incarnées comme dans les syndicats, les souverainetés populaires ou les États, ou à venir comme les utopies politiques. Or, si le nouveau monde est aujourd'hui beaucoup plus fluide que celui d'autrefois, cela ne veut pas dire qu'il offre plus de chances de développement aux individus, ni que les injustices, les inégalités, les dissymétries et la violence y aient disparu ou même diminué. Bien au contraire, c'est cette fluidité même, cette déconstruction permanente des objectifs collectifs, qui permet de stabiliser, voire de renforcer, les positions dominantes et les injustices envers un nombre toujours plus grand d'êtres humains. Le refus de prendre en compte cette nouvelle situation explique pourquoi le maintien de la neutralité axiologique de la théorie, le rejet de toute utopie et la perpétuation conservatrice d'une attitude purement déconstructrice débouchent finalement sur une pensée totalement acritique, sinon explicitement anti-critique, comme chez Latour.

Au total, les disciples utilisent aujourd'hui les théories critiques d'hier comme des recettes qui ne demanderaient aucune transformation, alors que tous les ingrédients dont ils disposent ont changé. Ils ne se sont pas encore aperçu, ou ne veulent pas voir, que le monde dans lequel nous vivons est d'une nature totalement différente de celui qui motivait les attaques de leurs prédécesseurs. Les pensées dont ils s'inspirent se sont développées dans et contre un monde discipliné, systémisé, administré, rationalisé, un monde né des suites des conflagrations de la première moitié du <sup>xx</sup>e siècle, divisé en deux blocs antagonistes et où planait le danger totalitaire. Leur objectif premier était de lutter contre les aspects mortifères de ce monde et c'est pourquoi elles mettaient l'accent sur tout ce qui pouvait remettre en question les disciplines, perturber le fonction-

## AVANT-PROPOS

nement en boucle des systèmes, lutter contre les emprises administratives, remettre en question les pensées totalisantes et les politiques qui en étaient tirées. Mais ces luttes ont perdu beaucoup de leur pertinence à partir du moment où le monde systémique administré s'est transformé en un nouvel univers, à la fois ouvert et fracturé, sillonné de flux en tous sens et parcouru de profondes lignes de faille.

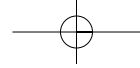
Au monde relativement stable, organisé comme une série de systèmes emboîtés les uns dans les autres, qui avait dominé la deuxième moitié du  $xx^e$  siècle, s'est en effet substitué un monde simultanément fluide et divisé. À l'échelon international, les blocs ont disparu, mais l'ONU a rapidement été mise de côté pendant que les États-Unis réussissaient à imposer leur hégémonie au monde entier ; des réseaux de transport, de télécommunication, de tri et de stockage de l'information enserrant désormais de leur rets l'ensemble de la planète, cependant, tout un ensemble de territoires et de peuples restent enclavés et sans accès à ces nouvelles techniques ; la production et la consommation ont été mondialisées, les barrières économiques levées, toutefois, la compétition qui en a résulté a permis aux plus forts de concentrer encore plus de richesses et de pouvoir, pendant que les plus faibles plongeaient dans le sous-développement ; les frontières ont été assouplies pour les touristes des pays développés, mais, dans le même temps, elles ont été renforcées pour les migrants du Sud. À l'échelon national, un grand nombre d'États ont privatisé les entreprises, les services collectifs, les systèmes de transport et les banques qu'ils contrôlaient, ainsi qu'une grande partie de leurs activités considérées jusque-là comme régaliennes (les prisons, les postes, les caisses de retraite, les systèmes de santé et d'éducation, et même certaines activités militaires et de sécurité), mais ce mouvement a immédiatement provoqué des distorsions importantes entre les régions et entre les classes ; les entreprises et les modes de production ont été réorganisés

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

sur un mode réticulaire, toutefois des concentrations de capital et de pouvoir, qui cherchent à établir leurs monopoles, se sont reformées au sein de ces réseaux ; la main-d'œuvre a bénéficié d'une plus grande flexibilité, cependant elle a aussi été divisée entre une partie intégrée et une partie rejetée dans le chômage chronique et la misère. Enfin, au niveau local, la famille traditionnelle a dû accepter des recompositions périodiques et les individus faire montre de nouvelles capacités d'engagement et de dégageant de plus en plus rapides, mais cette liberté nouvelle s'est souvent soldée par une solitude et des difficultés à vivre renforcées. À tous les échelons, des modes d'organisation et d'individuation à la fois plus ouverts, plus fluides, mais aussi beaucoup plus heurtés ont pris la place des modes systémiques précédents.

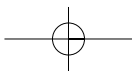
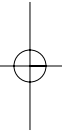
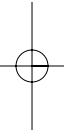
En quelques années seulement, les critiques envers la disciplinarisation, la rationalisation et l'administration étatiques du monde se sont ainsi retrouvées inadéquates à une situation historique où, précisément, la domination, les inégalités, les effets de pouvoir, étaient désormais assurés par une dédisciplinarisation de la vie, une désystématisation et une désétatisation des sociétés. L'aveuglement envers cette brutale mutation historique et la sacralisation de textes détachés de leur contexte caractérisent l'attitude des disciples et expliquent le rôle qu'ils jouent aujourd'hui dans l'affaiblissement de la pensée critique.

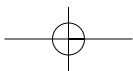
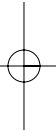
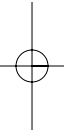
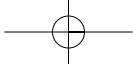
Ainsi le détournement des pensées contestatrices vers le néo-libéralisme s'explique-t-il par une lecture déshistorisée qui se garde de toute altération, de toute distance critique. Bien que la disciplinarisation ait pratiquement disparu, que les systèmes sociaux soient largement attaqués, que les souverainetés étatiques soient amoindries, que la théorie ait cédé la place à un empirisme de style positiviste et que les affirmations de valeur collective aient été délégitimées, on continue à promouvoir, à contre-temps, les prises de position anti-disciplinaires, anti-systémiques, anti-étatiques, anti-



## AVANT-PROPOS

dialectiques et anti-utopiques des années 1960 et 1970 – au plus grand profit du nouveau monde fluide, de son idéologie et de ses nouvelles manières de produire et de partager les êtres humains.





## Les héritiers

Les disciples des penseurs contestataires des années 1960-80 sont les premiers responsables de la rétraction de la pensée critique contemporaine – là-dessus aucun doute. Mais cela ne doit pas nous empêcher de reconnaître qu'un autre groupe d'intellectuels, plus large et institutionnellement beaucoup plus puissant, a joué et joue encore un rôle déterminant dans cette involution.

Les individus actuellement au pouvoir dans les médias, l'édition, l'université, les institutions de recherche, tout ce qui constitue le fondement objectif de la vie de la pensée, sont pour une bonne partie d'entre eux des héritiers. Contrairement à la génération qui les a précédés et qui, après la Seconde Guerre mondiale, avait reconstruit un monde en ruine, fondé les nouvelles institutions culturelles et intellectuelles, ouvert la pensée à l'innovation et au croisement des savoirs, ils ont la plupart du temps peu fait par eux-mêmes. Recrutés lors d'une période faste, parfois sur des critères assez laxistes, leurs réalisations sont très inférieures à celles de la génération précédente et leurs idées propres rarissimes. Tous les bénéfices dont ils jouissent aujourd'hui – les places, les statuts, mais aussi beaucoup de leurs concepts et programmes de recherche –, ils les ont reçus de leurs prédécesseurs au cours des années 1970-80. D'où une attitude de rentiers, d'autant plus suspicieux à l'égard de toute idée novatrice qu'ils sont conscients du vide qui les habite. Prisonnier de son statut d'héritier et de la conscience de son échec intellectuel, ce groupe est devenu l'ennemi de toute pensée critique.

Certes, on trouve encore, de-ci de-là, des éléments moteurs et créateurs, mais ceux-là sont trop isolés pour avoir prise sur l'évolution des choses. Fatigués par la suffi-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

sance de ceux qui les entourent, ils se sont le plus souvent retirés dans leur tour d'ivoire et ont laissé le champ libre à l'appétit de pouvoir de leurs collègues, dont la seule justification existentielle est la maîtrise tatillonne de tous les lieux qui gèrent les conditions concrètes de la vie de la pensée. Si l'on met de côté ces quelques éléments créatifs, qui lui servent d'ailleurs souvent de paravent pour cacher sa misère intellectuelle, il n'est donc pas exagéré de dire que ce groupe est le deuxième grand responsable de l'épuisement actuel de la pensée critique.

L'une des conséquences les plus visibles de cette évolution est la raréfaction des lieux où avait pu se développer autrefois la contestation. Nos institutions de recherche et nos universités sont aujourd'hui en grande partie sous la coupe des héritiers ; elles n'abritent plus que quelques rares penseurs critiques en voie d'absorption. La plupart de ces derniers sont près de la retraite ou déjà émérités ; les plus jeunes, manquant d'espace, ont du mal à faire avancer leur travail ou développent une pensée critique chic qui s'étale dans les médias, la télévision, les hebdomadaires féminins et les dîners en ville. De leur côté, beaucoup de grandes maisons d'édition, qui autrefois mettaient un point d'honneur à repérer les jaillissements de la pensée vivante, se méfient désormais de la nouveauté. Elles répugnent à prendre des risques et attendent, pour enfin leur donner accès à la diffusion qu'elles méritent, que de nouvelles pensées s'imposent à l'attention du public grâce au travail acharné et courageux de petits éditeurs. Le même phénomène touche le monde des revues, où maintes des publications traditionnelles restent fermées à la pensée vivante et cultivent le consensus en brassant l'air du temps. L'essentiel se passe dans de petits périodiques, dont l'intérêt est malheureusement inversement proportionnel aux moyens.

Le bilan théorique des héritiers est catastrophique. En partie pétrifiés par le sentiment de leur illégitimité intellec-



## AVANT-PROPOS

tuelle, en partie obéissant à des logiques qui les poussaient à produire un type de discours en accord avec le monde dont ils n'étaient désormais plus qu'un rouage, ceux-ci ont, dans un premier temps, brûlé ce qu'ils avaient adoré. Ils ont rejeté tous les aspects critiques des pensées de leurs prédécesseurs, au profit d'une prétendue neutralité scientifique ou axiologique, qui n'était le plus souvent qu'une complaisance à l'égard du nouveau monde en émergence, quand elle ne prenait pas explicitement fait et cause pour lui. C'est ainsi que, au lieu de continuer à critiquer le monde dans lequel ils vivaient, les héritiers ont préféré, à partir des années 1980, s'engager dans un combat moins risqué, et plus rémunérateur, contre les derniers penseurs qui venaient de le remettre en question.

Depuis quelques années, cette stratégie de combat frontal a laissé la place à une stratégie plus insidieuse, dont l'apparition montre le degré atteint dans le ramollissement de la pensée : la phagocytose académique. En donnant aux principaux auteurs critiques une place strictement délimitée dans le cursus et en en faisant de simples objets de travaux universitaires, les héritiers économisent une bataille contre leurs aînés et répriment bien plus efficacement tout ce qui faisait leur aspect dérangeant et intempestif, ainsi que tout ce qui en eux pouvait inspirer une démarche vécue, un réel changement d'attitude intellectuelle. Depuis peu, Foucault, Deleuze, Derrida, Barthes ou Bourdieu, pour nous limiter à ces quelques grandes figures de la contestation, sont devenus des sujets de glose et des prétextes à diplôme. Le dépouillement de leurs œuvres a permis de se débarrasser de la vie qui les animait et l'esprit critique y a été réduit à la lettre. L'académisme triomphe, au plus grand bénéfice du nouvel ordre en formation.

Le dernier avatar de ce mouvement anti-critique est peut-être le plus remarquable. Dans certains cas peu nombreux mais très influents, comme dans les écrits de François Ewald,

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

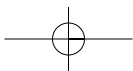
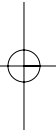
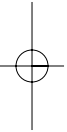
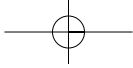
Blandine Kriegel ou de certains spécialistes du management, le combat et la neutralisation ont fait place à un véritable renversement des fronts. Foucault et Deleuze, en particulier, ont été réinvestis par une pensée ouvertement néo-libérale, qui trouve en eux des arguments pour sa critique de toute organisation systémique de la société, en particulier de l'État keynésien redistributeur, mais aussi de toute épistémologie critique. Non seulement leurs pensées sont enrôlées dans le combat pour la désétatisation et la désocialisation des populations, mais elles servent de fer de lance contre toutes les propositions visant à retrouver des raisons d'agir collectivement à partir de projections dans le futur.

Chez Ewald, par exemple, la généalogie foucauldienne de la question des risques et des techniques d'individuation impliquées dans leur prise en charge mutualisée par l'État-providence, en partie justifiée lorsque ces techniques tendaient à normaliser les individus au nom d'impératifs biopolitiques (*L'État-Providence et la Philosophie du droit*), s'est transformée, au cours des années 1990, en une critique au vitriol de la prétendue obsession des populations contemporaines d'échapper à *tout* risque et, corollairement, car c'est là où l'on voulait en venir, en une apologie du modèle de l'entrepreneur « riscophile » – censé représenter l'idéal de comportement à étendre à une société devenue abusivement « riscophobe ». Une telle imposture, qui aurait bien fait rire Foucault, a bien entendu reçu rapidement l'agrément du président du Médef, Ernest-Antoine Seillière, auquel elle était destinée et qui, lors d'une interview menée par le même Ewald, en faisait la glose suivante : « Autour du risque, on trouve une sorte de succédané de la lutte des classes. Je veux dire que les batailles sur le risque, la sécurité alimentaire ou sanitaire, la sécurité des produits, sont aussi la manière moderne de lutter contre les entreprises innovantes, une manière d'en contester la légitimité. Quand on ne peut plus combattre l'entreprise au nom du

## AVANT-PROPOS

profit et de l'exploitation, on utilise le risque, la protection de la santé et l'environnement, ce n'est pas nécessairement moins efficace. »

Simultanément à cette neutralisation et à ce renversement des grandes voix critiques des années 1960-80, les héritiers ont réussi à imposer une réorganisation complète de l'activité intellectuelle et une transformation radicale des critères de légitimité culturelle, scientifique et philosophique. Un véritable paradigme anti-critique a été élaboré, qui constitue aujourd'hui l'un des obstacles les plus puissants à la reprise de l'activité intellectuelle : l'ouverture, les parcours transversaux, la transdisciplinarité, le travail théorique, la contestation de l'ordre en cours et la créativité conceptuelle, qui avaient fondé jusque-là l'organisation des savoirs, sont désormais systématiquement rejetés au profit d'une nouvelle constellation : spécialisation extrême, ignorance des autres disciplines, enquêtes de terrain étroites, empirisme radical, approbation positiviste à l'égard de ce qui est et répétition académique du passé. Pilotée par les héritiers, la vie de la pensée s'est complètement rétractée et prend de plus en plus la forme d'une scolastique desséchée, dominée par des modèles qui ôtent au savoir tout caractère dynamique – tout en se gaussant de toute pensée risquée avec l'arrogance du scientisme et de la spécialisation. Le savoir s'est coupé de la vie et pétrifié en disciplines morcelées qui ont renoncé à toute ambition critique. Il fonctionne comme une monstrueuse superstructure qui bloque ou freine toute transformation et garantit à la fois son développement au nouveau monde qui vient de surgir et aux héritiers le maintien de leur position sociale.



## De la nature du nouveau monde

Les difficultés que rencontre la vie intellectuelle, depuis un certain nombre d'années, s'inscrivent donc dans un vaste mouvement de rétraction dont les causes sont multiples. Dernièrement, de nombreux chercheurs en révolte ont mis l'accent sur le manque de fonds et ils n'avaient certainement pas tort. Mais cela cachait bien d'autres questions plus fondamentales, d'ordre à la fois sociologique, politique et théorique : la question du pouvoir exorbitant et illégitime des héritiers ; la question de la disparition des lieux où avaient pu se développer la contestation et l'invention théoriques ; la question des critères réactionnaires que les héritiers ont réussi à imposer à l'organisation des savoirs ; la question du détournement par les héritiers mais aussi par les disciples des pensées critiques des années 1960-70 au profit du néo-libéralisme ; *last but not least*, la question de l'aveuglement des intellectuels quant à la radicale nouveauté de l'ère dans laquelle nous venons d'entrer.

Les fronts sur lesquels il faudrait s'engager ne manquent donc pas. Le travail à accomplir est énorme et l'on voit tout de suite qu'il demandera beaucoup plus que ce qu'un intellectuel isolé est raisonnablement en mesure d'espérer réaliser. Les facteurs sociologiques de l'affaiblissement critique contemporain, en particulier, appellent au rassemblement et à l'action de forces importantes sur une durée qui pourrait être assez longue. Mais à chaque jour suffit sa peine et il est un certain nombre de facteurs, je pense ici aux facteurs théoriques, sur lesquels il est possible d'agir avec les moyens limités dont nous disposons. Laissant de côté les deux premières questions citées plus haut, qui appellent avant tout des réponses pratiques et

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

collectives, je me propose dans cet essai de reprendre les trois suivantes en commençant par celle de la nature du monde dans lequel nous venons d'entrer.

Une bonne partie des difficultés que rencontre actuellement la critique provient, en effet, nous venons de le voir, de son aveuglement à l'égard de ce qui fait que le monde d'aujourd'hui est fondamentalement différent de celui d'hier. La clé d'une reprise de la démarche critique se trouve ainsi dans l'analyse de la nature de ce nouveau monde à la fois fluide et heurté, dans la compréhension de ce qui la rend obscure aux approches traditionnelles et nous empêche d'en faire un examen correct, tout aussi bien à charge qu'à décharge.

Et, comme toute réalité nouvelle exige, pour être vraiment comprise, des dispositifs théoriques, eux aussi, totalement nouveaux, cet essai constituera une sorte d'atelier destiné à fabriquer les concepts nécessaires à la réalisation de cet objectif.

Cette volonté d'innovation conceptuelle, répétons-le pour éviter tout malentendu, n'aura pas pour objectif d'effacer ou même de minimiser le travail des penseurs critiques qui nous ont précédés. Il s'agira, bien au contraire, de contourner l'obstacle épistémologique que constitue désormais la fidélité douteuse de beaucoup de leurs disciples et de leurs héritiers, pour retrouver, au-delà des usages roués, universitaires ou mécaniques de motifs théoriques conçus et orientés en fonction de contextes aujourd'hui disparus, leur énergie, leur dynamisme, leur manière de disposer leurs charges critiques aux points névralgiques de nos vies. Loin de renoncer aux apports des pensées critiques développées depuis les années soixante, on s'emploiera donc à renouer avec une combativité, qui s'est aujourd'hui perdue dans l'imitation naïve, l'académisme ou le pastiche retors.

Le nouveau monde est le plus souvent compris dans les termes d'une logique réticulaire ou moléculaire qui s'inspire,

## AVANT-PROPOS

pour une part des modèles techniques télématiques, pour une autre de modèles économiques néo-libéraux, pour une autre encore de modèles philosophiques heideggériens ou deleuziens plus ou moins bien assimilés. Or, toutes ces approches butent sur un même problème : à l'instar de Zygmunt Bauman dans ses livres – *Liquid Modernity*, *Liquid Love*, *Liquid Life*, *Liquid Fear*, *Liquid Times* – elles considèrent que le monde *fluide* actuel est un monde à la fois sans formes et sans failles, un monde véritablement *liquide*, traversé de manière plus ou moins homogène de flux erratiques – un monde où le pouvoir serait donc à la fois partout et nulle part. C'est pourquoi elles oscillent entre une apologie de l'ouverture libérale, économique et technique et une dénonciation d'un nouveau totalitarisme systémique. Pour les uns, le nouveau monde serait l'univers de tous les possibles, de la liberté de l'individu et du développement démocratique ; pour les autres, il constituerait, au contraire, un monde définitivement clos, un monde d'oppression et de déclin inexorable de la liberté.

Ce roulis conceptuel et la nausée théorique qu'il provoque nous imposent de trouver d'autres types d'approche du politique. Si le monde a bien subi une certaine fluidification, cela n'implique en rien que toute forme y ait disparu, ni que le pouvoir y soit répandu de manière homogène. Nous sommes simplement incapables de reconnaître ces formes et ces nouveaux fonctionnements du pouvoir, du fait de l'inadéquation des concepts de structure et de système, d'une part, d'individu et d'interaction, de l'autre, hérités de la période précédente. Il nous manque des concepts qui nous permettent de faire apparaître les deux faces de l'individuation dans leur interdépendance – et cela non seulement dans leur simultanéité mais aussi dans leur succession.

La plupart des théories du social et du politique butent, aujourd'hui encore plus qu'hier, sur la question de la nature des individus. Ceux-ci sont ou bien considérés d'emblée

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

comme des entités substantielles porteuses de droits (droits de l'homme, droits sociaux, etc.), ou bien réduits, pour le meilleur ou pour le pire, à l'expression de systèmes qui les dominent ou les protègent. Malgré de très nombreuses tentatives pour se défaire de ces oscillations, la théorie socio-politique n'est toujours pas parvenue à les surmonter. Cet essai commencera ainsi par l'exposé d'une théorie de l'individuation singulière et collective, destinée, en s'appuyant sur la notion de « rythme », à dépasser les dualismes qui grèvent les sciences sociales et la philosophie. Par individuation, j'entends *l'ensemble des processus corporels, langagiers et sociaux par lesquels sont sans cesse produits et reproduits, augmentés et minorés, les individus singuliers (les individus observés dans leur singularité psychique) et collectifs (les groupes)* – étant entendu que ces deux derniers concepts renvoient à une série de phénomènes identiques, simplement observés de deux points de vue opposés. J'appellerai rythmes *les configurations spécifiques de ces processus d'individuation*.

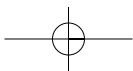
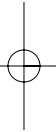
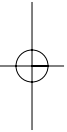
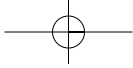
Grâce au dispositif théorique mis en place, on pourra alors affronter la question des nouvelles formes du pouvoir qui sont apparues avec l'émergence du monde fluide. Aujourd'hui, le monde n'est plus agencé sous forme de systèmes emboîtés définissant l'individuation de façon relativement stable, mais il n'est pas non plus un vaste océan où les individus auraient la fugacité et l'inconsistance de tourbillons virevoltant dans le courant. Il n'a ni la stabilité des systèmes, ni la labilité des univers réticulaires ou moléculaires. Il est organisé par des rythmes, c'est-à-dire par *des manières de produire et de distinguer des individus singuliers et collectifs*. Le pouvoir ne s'exprime donc plus de manière systématique, mais il n'est pas non plus réductible au « pouvoir de » des individus. Il se joue désormais avant tout dans l'organisation et le contrôle des rythmes des processus d'individuation, ainsi que dans les classements qu'ils produisent.

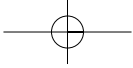


## AVANT-PROPOS

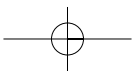
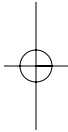
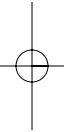
La troisième partie de cet essai sera consacrée aux questions normatives. Une fois établis les concepts nécessaires à une analyse des processus d'individuation et des rapports politiques typiques du nouveau monde – ce qui, au passage, ne signifie pas que leurs formes anciennes n'y jouent plus aucun rôle – il nous faudra, en effet, aborder la question la plus difficile et la plus importante de toutes : celle de la plus ou moins grande *qualité* des rythmes de l'individuation et des divers pouvoirs qui s'y expriment. Si, comme il sera ici soutenu, l'individuation est déterminée par l'organisation rythmique de la corporéité, de la discursivité et de la socialité, et si le pouvoir peut, dès lors, se comprendre comme contrôle de cette organisation et des classements qui en découlent, la question se pose de savoir de quels critères éthiques et politiques nous disposons pour évaluer, et éventuellement combattre ou promouvoir, ces formes rythmiques d'individuation et les pouvoirs qui s'y jouent.

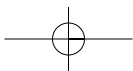
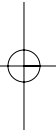
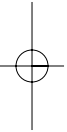
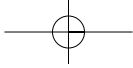
En posant cette question, j'espère arriver à établir une base suffisante pour, dans une dernière partie, juger de la valeur des rythmes du monde nouveau dans lequel nous venons d'entrer et à en proposer une critique qui ne retombe pas dans les difficultés pointées précédemment.





# Individuation





## Styles, rythmes et ritournelles

Pour comprendre ce qui se passe au sein du monde fluide, il nous est nécessaire d'adopter une approche *radicalement historique*. Il ne faut plus nous représenter les individus, qu'ils soient singuliers ou collectifs, comme une production spontanée des âmes ou des corps humains, qui en constitueraient en quelque sorte les sources primordiales. Ni, à l'inverse, croire qu'ils sont une simple mise en forme des âmes ou des corps par les structures ou les systèmes sociaux. Nous devons nous défaire de toute recherche d'origine et observer les individus singuliers et collectifs à partir des *dynamiques* qui les traversent et les portent.

Une telle transformation demande toutefois plusieurs précautions. Premièrement, il nous faut prendre garde à ne pas rapporter à leur tour ces dynamiques à un principe individuel substantiel (singulier ou collectif), dont elles tireraient leurs caractéristiques. L'expression « caractère dynamique des individus » ne doit pas s'entendre dans le sens du génitif subjectif, mais plutôt dans celui du génitif objectif : il n'existe pas d'individus subsistant par eux-mêmes, dont nous observerions en second lieu les transformations ; ce sont bien au contraire ces transformations qui déterminent leur être mouvant. Autrement dit, leur être ne se définit pas comme une substance qui serait *dans* le temps et dont les mutations seraient secondaires, mais il est lui-même constitué *au fil* du temps. Les individus, qu'ils soient singuliers ou collectifs, ne se présentent pas comme des êtres subsistant *malgré* leurs mutations, mais plutôt comme des entités qui se construisent et se déconstruisent en permanence *grâce* et *à cause* d'elles.

Deuxième précaution : ce caractère radicalement temporel des individus, ce primat du temps sur l'être, est sou-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

vent représenté comme un primat de l'aléatoire sur l'ordonné. Selon cette conception – aujourd'hui aussi courante que la précédente, en particulier chez les héritiers de la constellation postmoderne – les individus sont bien produits par des processus auxquels ils ne sont pas antérieurs, mais ceux-ci n'ont eux-mêmes aucune individualité assignable, aucune spécificité. Les dynamiques qui portent les individus se perdent dans le flux chaotique des choses. Or, si les visions anti-substantialistes nous débarrassent d'un certain nombre de présupposés injustifiables, elles comportent, elles aussi, des limites importantes. En particulier, elles ne permettent pas d'expliquer les individus singuliers et collectifs que nous observons, malgré tout, empiriquement. Contre toute apparence, ceux-ci sont réduits à des tourbillons fugaces et aléatoires au sein du grand courant qui les emporte. L'individu *constitué au fil du temps* est abusivement identifié au temps lui-même ; la construction-déconstruction permanente à une simple dispersion.

S'il est vrai, encore plus aujourd'hui qu'autrefois, que les individus n'ont aucune stabilité, ni aucune identité constante, qu'ils sont toujours en mutation, en changement d'intensité et que leur être est en perpétuel devenir, cela ne signifie nullement qu'ils ne sont que de simples paquets de connexions, des nœuds d'influences, des entrecroisements de flux ou des tourbillons qui se réaliseraient au hasard et sans aucune continuité. Leur identité est certes fluente, mais elle ne disparaît pas dans l'écoulement des choses. Les processus qui les font être ce qu'ils sont ne sont pas erratiques et discrets, ils sont organisés et possèdent des *manières* de se réaliser qui, elles-mêmes, se transforment de manière plus lente et probablement discontinue.

Troisième précaution : ces formes qui organisent le flue-ment des individus sont souvent identifiées à des « styles ». L'écrivain, dit-on, donne un style à son écriture ; l'esthète un style à sa vie ; un groupe possède un style de vie. Mais cette

## INDIVIDUATION

représentation est elle-même liée à l'un des moments de l'histoire de l'individuation occidentale : son moment individualiste. Le style renvoie en effet à une unité substantielle, le corps, le moi, le groupe ou le peuple, dont il est à la fois l'expression et la manifestation. Il est la forme, déployée dans le temps, d'un principe subjectif antérieur à sa réalisation. Par ailleurs, le style est aussi ce qui permet de distinguer un individu singulier ou collectif des autres individus. Il est une représentation temporelle et esthétique des valeurs de séparation et d'indépendance qui meuvent l'individualisme moderne. Il n'est donc pas susceptible de représenter l'universalité des cas d'organisation du fluement de l'individuation.

Une autre façon de se représenter cette organisation est ce que Deleuze et Guattari ont appelé, dans *Mille Plateaux*, la « ritournelle » : « On appelle ritournelle tout ensemble de matières d'expression qui trace un territoire, et qui se développe en motifs territoriaux, en paysages territoriaux ». Parfois, comme dans le cas de l'enfant qui chantonne dans le noir pour se rassurer, la ritournelle établit un centre, un début d'ordre au sein du chaos primordial ; parfois, par exemple lors de la fondation d'une Cité dont les pourtours sont tracés au son de chants rituels, elle parvient à organiser un espace limité où les forces germinatives sont protégées du chaos extérieur ; parfois, elle se change en improvisation et ouvre sur les espaces nouveaux du monde des possibles. La ritournelle est souvent sonore ou musicale, mais ce primat du son n'est qu'apparent, car il existe en réalité bien d'autres types de ritournelles : motrices, gestuelles, optiques, théoriques, etc.

Dans chacun de ces cas, la ritournelle organise l'individuation, mais elle le fait tout différemment du style. Là où celui-ci présuppose une unité antécédente subjective dont il n'est que l'expression, la ritournelle s'affirme, en tant que « matière d'expression qui trace un territoire », dans sa

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

positivité et son caractère originaire. Elle ne renvoie à rien d'autre qu'elle-même et son déploiement propre. Par ailleurs, là où le style identifie les individus par différence, elle vise à les libérer de toute logique de distinction. La ritournelle indique une organisation autonome de l'individuation.

Le problème, ici, est que cet effort pour rendre compte de l'organisation de l'individuation débouche, lui aussi, sur le principe d'un désordre initial. L'individuation est pensée sous la forme d'une territorialisation, c'est-à-dire de la création d'une aire de stabilité relative dans le chaos ambiant, par le marquage, l'appropriation, l'enracinement, voire la défense d'un territoire. L'aspect dynamique de l'individuation est ainsi ramené à la création et à la distribution d'espaces plus ou moins stabilisés, et l'identité fluente à une permanence territoriale plus ou moins menacée. Mais, ces « plus ou moins » sont eux-mêmes erratiques et dépendent de l'intensité variable du chaos ambiant et des forces qui se territorialisent-déterritorialisent, c'est-à-dire de la guerre toujours indécise que celles-ci se mènent en permanence. Il n'y a donc pas d'organisation repérable de l'individuation, or cela, nous le verrons, est contredit par de nombreux faits d'observation.

De plus, à travers la ritournelle, la théorie de l'individuation est construite à partir d'une exploration qui ne distingue pas clairement entre la nature et le monde humain, voire qui, le plus souvent, aligne l'historique sur le cosmique. Les ritournelles des « modes grecs » ou des « rythmes hindous » sont, par exemple, mises sur le même plan que les « chants d'oiseau ». L'anthropologie est dissoute dans l'éthologie. Or, du point de vue historique qui est ici le nôtre, les seules dynamiques qui nous concernent sont et ne peuvent être que celles des groupes sociaux, des corps et du langage humains. Les dynamiques animales, végétales ou cosmiques sont d'un tout autre ressort et possèdent des formes cycliques qui ne peuvent pas être mises, sans



## INDIVIDUATION

médiation, en continuité avec celles des dynamiques de l'individuation singulière et collective humaine.

Plutôt que de style ou de ritournelle, il conviendrait donc plutôt de parler de *rythme*. Le rythme permet en effet de dépasser l'opposition frontale de ces deux manières de se représenter l'organisation des processus d'individuation. Comme le style, le rythme organise le mouvant en une unité spécifique, mais, à l'instar de la ritournelle, il permet de ne pas faire découler cette unité d'une substance antécédente. Comme la ritournelle, le rythme est une organisation temporelle, mais, à l'image du style, il ne se limite pas au retour cyclique d'un motif dont la répétition permettrait d'instituer des aires de stabilité relative au sein du chaos. Tout en ne présupposant aucune origine subjective anhistorique, ni aucune norme particulière de réalisation de l'individuation, le concept de rythme évite de tomber dans l'affirmation d'un primat du temps pur, d'une liquidité ou d'un caractère chaotique insurmontable des choses, et permet de conserver un aspect organisationnel à nos descriptions : le rythme désigne l'organisation de ce qui est mouvant.

En même temps, les rythmes sont probablement en nombre infini ; même s'il ne faut pas donner à cette idée une connotation trop étroitement volontariste, il est toujours possible « d'inventer » de nouveaux rythmes de l'individuation – c'est leur dimension éthique et politique. Les rythmes ont donc une dimension formelle, mais ces formes ne sont pas régulières, elles ne renvoient pas à une règle ou à une forme transcendante dont elles ne constitueraient que des répliques plus ou moins fidèles. C'est pourquoi il nous faut d'emblée nous débarrasser de l'identification, traditionnelle depuis Platon, de la notion de rythme à la seule succession de temps forts et de temps faibles organisée de manière arithmétique, identification qui a tendance à ramener l'infini des rythmes à l'unité d'un modèle *métrique*, c'est-à-dire à la fois mécanique et numérique.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

Dans cet essai, à l'instar de ce que j'ai fait dans *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, je prendrai la notion de rythme dans un sens plus large que celui couramment admis, en m'inspirant du sens que le terme possédait selon Benveniste en grec ancien (voir à cet égard sa fameuse étude sur « La notion de "rythmes" dans son expression linguistique »). Avant Platon, qui a créé l'acception métrique actuelle, *rhuthmos* s'opposait à *schèma*, c'est-à-dire à une forme fixe, réalisée, posée comme un objet (statue, orateur, figure chorégraphique). Il constituait le *pattern* d'un élément fluide, une forme de ce qui est mouvant, mobile, fluide, une forme de ce qui n'a pas de consistance organique (lettre, *péplos*, humeur). C'était donc *une manière de fluer*. J'y inclurai ainsi toutes les successions que nous appelons communément « rythmes », et qui sont en fait simplement des « mètres », mais aussi *toute organisation du fluement des individus*, même si celle-ci ne relève plus d'une description binaire et chiffrée. J'appellerai donc rythme *toute manière de fluer des individus* et poserai que *tout processus d'individuation est organisé de façon rythmique*.

## Rythmes poétiques et rythmes anthropologico-historiques

Dans son livre *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Henri Meschonnic a lui aussi proposé d'utiliser le concept de rythme pour décrire les formes qui organisent le fluement des individus. Se plaçant du point de vue de la poétique et de la théorie du langage, il y a défini le rythme comme « l'organisation des marques par lesquelles les signifiants, linguistiques et extra-linguistiques (dans le cas de la communication orale surtout) produisent une sémantique spécifique, distincte du sens lexical, et qu'[il] appelle la signifiante : c'est-à-dire les valeurs propres à un discours et à un seul. Ces marques peuvent se situer à tous les niveaux du langage : accentuelles, prosodiques, lexicales, syntaxiques ». Or, comme c'est dans et grâce à l'activité langagière qu'émerge et se stabilise ce que Meschonnic appelle le « sujet », l'organisation rythmique de cette activité constitue *de facto* une organisation de la subjectivation : « Le rythme est l'organisation du sujet comme discours dans et par son discours. »

Le problème que soulève cette conception du rythme est que la définition de l'individuation qui en découle est beaucoup trop restrictive pour nos besoins. Du point de vue de la poétique, le processus de « subjectivation », en effet, ne débouche pas nécessairement sur une individuation pleine et entière. La fonction universelle subjective du langage est une place vide qui peut être occupée par tout être humain, mais qui ne garantit pas son individuation. Pour que celle-ci se réalise pleinement, il faut que le locuteur produise un discours qui soit une œuvre d'art, c'est-à-dire, pour ce qui concerne la littérature, un texte dont le rythme, la manière de fluer, soit « spécifique », c'est-à-dire à la fois unique, irré-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

pétable, indivisible et infiniment partageable. Seuls finalement les locuteurs qui ont réussi à faire de leur discours une œuvre peuvent se prévaloir d'une « subjectivation » qui leur garantit également une individuation complète.

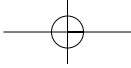
Si elle reste justifiée dans son ordre, en tant que description de l'individuation artistique, à partir d'une maximisation de la fonction subjective inhérente à l'activité langagière la plus courante, la conception proposée par la poétique est donc beaucoup trop restreinte pour rendre compte de toute la gamme des processus d'individuation qui organisent la vie des êtres humains. En fin de compte, seul le niveau langagier est véritablement pris en compte, les niveaux corporels et sociaux de l'individuation sont simplement évoqués, mais jamais étudiés pour eux-mêmes.

Meschonnic a procédé, il est vrai, au cours de son travail, à un élargissement progressif des intérêts de la poétique, des textes littéraires vers le langage, l'anthropologique, le social, le politique et l'éthique. Depuis quelques années, sa poétique se présente ainsi comme une « théorie d'ensemble », expression qui suggère non pas une nouvelle philosophie universelle de la vie humaine, ni même une théorie qui synthétiserait tous les points de vue des sciences humaines et sociales, mais 1. l'affirmation d'un point de vue prolongeant et développant l'idée humboldtienne et benvenistienne du primat du langage – que Meschonnic appelle une « anthropologie historique du langage » ; 2. une analyse critique des savoirs contemporains qui, à partir de ce point de vue, met au jour les accords tacites et les partages de terrain entre les disciplines et les courants en apparence les plus opposés, en particulier autour du modèle du signe et de la sémiotique, comme par exemple la prétendue opposition du structuralisme et de la phénoménologie ; 3. une théorie qui montre que les questions du langage, du corps, de l'art, du politique et de l'éthique sont continues les unes avec les autres et qu'elles ne peuvent donc pas être

## INDIVIDUATION

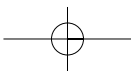
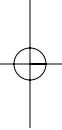
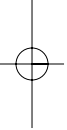
écartelées entre des champs disciplinaires strictement cloisonnés, comme elles le sont dans les sciences sociales et humaines contemporaines.

Une telle stratégie possède de très grandes qualités. Bien qu'elle soit encore largement ignorée et même qu'on s'en éloigne aujourd'hui toujours plus, l'affirmation 1. du primat du langage (qui n'a rien à voir avec celui de la langue avec lequel on le confond abusivement) est probablement l'une des propositions théoriques les plus fortes de ce dernier demi-siècle. J'en ai fait l'analyse dans *Poétique d'une anti-anthropologie*. De même, la dénonciation 2. des faux débats entre feints ennemis ainsi que la mise au jour des véritables divisions du savoir contemporain sont tout à fait utiles et éclairantes. En même temps, il y a une évidente contradiction entre la volonté de développer une théorie positive 3. de la continuité des questions du langage, du corps, de l'art, du politique et de l'éthique, et le fait que cette poétique se mette d'elle-même dans une position marginale, qu'elle sécrète en quelque sorte sa propre régionalisation, par son incapacité à se relier aux autres disciplines existantes autrement que sur un mode critique non dialectique. En refusant de travailler aux articulations nécessaires avec son extériorité, la poétique de Meschonnic s'isole dans une conception qui n'est historicisante et globalisante qu'à condition que cette historicité et cette globalité ne soient jamais référées à des descriptions concrètes. Elle pose le continu langage-corps-société, elle en fait un postulat théorique, mais elle ne l'étudie jamais concrètement. C'est là son plus grand paradoxe : sans elle nous ne pourrions pas poser correctement la question des formes rythmiques de l'individuation, mais si nous restons fidèles à sa stratégie de rupture systématique avec les savoirs contemporains, il devient quasiment impossible d'y répondre. Il est impossible, en particulier, de produire une théorie générale de l'individuation qui dépasse la limitation à l'individuation artistique.



## LES RYTHMES DU POLITIQUE

Si elle veut être en mesure de comprendre le nouveau monde fluide, notre théorie de l'individuation doit donc dépasser les limites de la définition poétique du concept de rythme en se tournant résolument vers les sciences sociales et humaines – sans oublier la philosophie.



## Rythmes du corps

Dans une conférence célèbre, Marcel Mauss a montré que les corps sont soumis à des formes de mouvement et de repos, des manières de fluer, bref des *rythmes*, déterminés socialement à travers des « techniques du corps » et définissant ce que nous pouvons appeler une *corporéité*.

Pour introduire cette notion, il évoque devant ses auditeurs un souvenir de voyage. Il est à New York, à l'hôpital, à cause d'une maladie ; la démarche de ses infirmières l'intrigue : elle lui est étrangère mais il a aussi le sentiment de l'avoir déjà vue quelque part. Rapidement il s'aperçoit que c'est au cinéma. De retour à Paris, il note sa fréquence nouvelle chez les jeunes femmes urbaines : par l'intermédiaire du film, les manières de marcher américaines commencent à se diffuser dans des pays où elles étaient encore inconnues quelques années auparavant. En France, ajoute-t-il, on peut aisément reconnaître une jeune fille qui a été élevée au couvent car elle marche généralement les poings fermés. Lui-même se souvient de l'un de ses professeurs au lycée l'interpellant : « Espèce d'animal, tu vas tout le temps tes grandes mains ouvertes ! » Et Mauss de conclure : la position des bras, celle des mains pendant qu'on marche forment une sorte d'« idiosyncrasie sociale ».

Autre exemple, les manières de nager. Autrefois, on apprenait aux enfants à plonger après avoir nagé et à fermer les yeux avant de les ouvrir dans l'eau. Aujourd'hui, explique Mauss, la technique est inverse : on commence tout l'apprentissage en habituant l'enfant à se tenir dans l'eau les yeux ouverts. L'objectif est d'exercer les enfants à dompter les réflexes instinctifs mais dangereux des yeux : « On crée ainsi une certaine assurance, on sélectionne des arrêts et des mouvements. »

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

Les corps sont donc soumis à des techniques variées qui organisent leurs manières de fluer, leurs rythmes : l'accouchement, la nourriture de l'enfant, l'initiation de l'adolescent, le sommeil, les positions au repos, la marche, la course, la danse, le saut, le grimper, la descente, la nage, les mouvements de forces, les soins du corps, les soins de la bouche, les besoins naturels, manger, boire, les positions et pratiques sexuelles, les techniques de soin, sont toujours accomplis selon des principes déterminés socialement et appris à travers un certain nombre d'exercices et d'épreuves (techniques de soi et épreuves stoïciennes, exercice de respiration du yoga, initiation des sociétés traditionnelles, éducation dans les sociétés modernes).

Dans *La Civilisation des mœurs* et *La Société de cour*, Norbert Elias a donné, lui aussi, de nombreux exemples d'organisation du fluement des corps. Pendant tout le Moyen Âge, sauf peut-être dans les milieux monastiques, la corporéité, fait-il remarquer, n'a jamais fait l'objet d'une attention particulière. Dans les milieux aristocratiques, le seul objectif identifiable était d'habituer les corps à la douleur et à l'endurance. Dans toutes les couches sociales, on satisfaisait ses besoins (uriner, déféquer, lâcher des vents, se moucher, cracher) sans aucune gêne. La nudité ne semblait pas non plus poser de problème ; on dormait le plus souvent nu, à plusieurs dans la même chambre et dans le même lit. De même, malgré l'attention de l'Église à son égard, l'activité sexuelle était vécue avec une certaine insouciance ; on n'hésitait pas à en parler entre soi ou aux enfants et la prostitution, bien que réprouvée, était largement tolérée. Seuls le boire et le manger ont commencé, vers la fin du Moyen Âge et seulement dans les sphères aristocratiques, à devenir des objets de préoccupation et de mise en forme technique.

À partir de la Renaissance, Elias observe en revanche un investissement de plus en plus détaillé des corps par des formes d'attention et des techniques nouvelles. Des traités édu-



## INDIVIDUATION

catifs et des manuels concernant les « bonnes manières » sont écrits à l'usage des membres de l'aristocratie et des milieux savants. Une attention toute particulière, qui prolonge l'effort entrepris à la fin du Moyen Âge, est consacrée aux manières de table : l'usage de la fourchette se répand pendant que celui du couteau régresse ; on multiplie les assiettes ; on prend garde à ne pas pointer son couteau vers les convives. Mais ce souci d'organiser la corporéité s'étend en réalité désormais à presque tous les aspects de la vie quotidienne. Venu d'Italie, l'usage du mouchoir se développe à partir du XVI<sup>e</sup> et surtout du XVII<sup>e</sup> siècle chez les gens riches. Cracher devient de plus en plus inconvenant. La satisfaction des besoins naturels est retranchée dans la sphère privée. Si la nudité ne pose toujours pas de problème, on commence à prendre garde de ne pas partager son lit avec quelqu'un du même sexe. L'usage se répand de disposer d'un lit personnel et, dans les classes moyennes et supérieures, de sa chambre à coucher. À partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, celle-ci devient l'une des enceintes les plus privées de la vie humaine. Le lever et le coucher prennent un cachet intimiste, et, très tôt, les enfants sont habitués à cet isolement. De même, dans la bourgeoisie, tout ce qui a trait à la sexualité est relégué dans les coulisses de la vie sociale et fait l'objet de procédures de confinement très scrupuleuses.

La description des exercices imposés aux soldats à partir des XVIII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, faite par Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, constitue un autre exemple célèbre de ces techniques du corps. De même que les enfants dans les écoles, les malades dans l'hôpital général et les ouvriers dans les manufactures, les soldats sont désormais soumis à une discipline corporelle nouvelle. Poussées par les transformations de l'armement et de la tactique, les autorités cherchent à optimiser leur rendement sur les champs de bataille en les habituant à exécuter des séries de gestes pré-définies. Pour leur permettre de constituer des unités plus

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

denses et plus solides, d'atteindre une unité plus grande dans l'action et de recharger plus vite leurs armes, on plie leurs corps à des exercices comme la marche par file ou en bataillon, la marche au pas à la cadence du tambour ou la présentation mécanique des armes. Depuis cette époque, note Foucault, l'entraînement militaire vise à quadriller au plus près le temps, l'espace et les mouvements des corps pour à la fois minorer leurs capacités de résistance aux ordres reçus et majorer leurs capacités d'action.

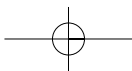
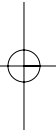
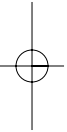
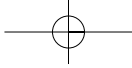
Il semble bien que les techniques du corps se soient grandement transformées au cours de ces trente dernières années et que ces mutations aient été à leur tour déterminantes dans l'apparition du nouveau monde. Toutefois, comme j'y reviendrai plus bas, je me limiterai ici à l'exemple relativement bien connu des techniques de l'enfance et de l'adolescence.

D'un côté, les jeunes ont gagné en respect et en égalité. Sauf exceptions, on a vu disparaître les châtiments corporels et les uniformes ; à l'école, on n'exige plus que très rarement que les enfants se lèvent lorsqu'un adulte rentre dans une salle de classe ; les pratiques sexuelles, autrefois assez tardives et souvent stéréotypées, sont de plus en plus précoces et complexes ; les danses en couple ont tendance, en revanche, à disparaître et le rock, jadis symbole même de la révolte adolescente, est unanimement considéré comme une danse « ringarde » ; les soins du corps, relativement rudimentaires et souvent limités à un objectif hygiénique il y a trente ans, sont désormais devenus un objet de préoccupation esthétique qui demande un investissement en temps important.

De l'autre, les jeunes ont perdu certains repères qui étaient familiers à leurs prédécesseurs. Du fait de l'augmentation du travail des femmes, les techniques d'alimentation sont devenues moins régulières et plus influencées par les produits déjà préparés par les industries agro-alimentaires ;

## INDIVIDUATION

les techniques du sommeil ont été grandement perturbées par l'habitude de regarder la télévision et aujourd'hui de vagabonder, de jouer ou de converser sur l'Internet tard dans la nuit ; enfin, sous la pression des fabricants mais aussi des idéaux d'autonomie, la consommation de tabac et d'alcool a tendance aujourd'hui à commencer plus jeune et de manière beaucoup plus massive.



## Du dualisme âme/corps aux manières corporelles de fluer

Ces analyses mettent en évidence plusieurs phénomènes fondamentaux, qui nous éloignent, d'emblée, d'un certain nombre de conceptions fréquentes dans les sciences sociales et humaines ainsi qu'en philosophie, et nous permettent de poser les premières bases d'une théorie rythmique de l'individuation.

Contrairement à l'image que nous ont transmise l'anatomie, la médecine et la philosophie modernes, le corps humain n'est pas une machine faite de tendons, de chair et d'os. Il est, avant tout, comme dit Mauss, un assemblage de techniques corporelles, c'est-à-dire de « montages d'actes », de « sélections d'arrêts et de mouvements », d'« ensembles de formes de repos et d'action », bref, une organisation spatio-temporelle. L'individuation ne se produit donc pas à partir de corps qui seraient simplement donnés par la nature, mais à travers l'élaboration technique de rythmes corporels spécifiques.

Toutefois, l'individuation ne s'effectue pas non plus comme le déploiement – ou même la mise en forme – d'une « âme » (je prends ici le terme de manière générique pour tout ce qu'on appelle l'âme, la personne, la psyché, le moi, etc.) qui préexisterait dans chaque « corps » humain, mais plutôt comme la production d'une telle « âme » grâce à un certain nombre de techniques appliquées à ces corps. Les exemples donnés par Mauss, Elias ou Foucault le montrent, « l'âme » n'est pas antérieure aux exercices techniques qui la font apparaître ; elle n'est pas non plus nécessairement conçue comme séparée du corps et s'affirme à chaque fois dans sa spécificité historique. L'âme apparaît à l'endroit où le biologique et le sociolo-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

gique s'engrènent l'un dans l'autre – localisation dont Mauss rend compte avec beaucoup d'exactitude lorsqu'il fait remarquer que les séries d'actes prescrits par les techniques du corps constituent des « montages physio-psycho-sociologiques ».

Contrairement à un modèle courant qui reste encore présent chez Elias, cette production de l'âme ne doit cependant pas être ramenée à une simple répression sociale d'énergies corporelles naturelles. En effet, les manières corporelles de fluer ne sont pas seulement des formes de contrainte, qui restreindraient l'expression d'une nature dynamique, jaillissante et rebelle. Mauss et Foucault le montrent l'un et l'autre : elles constituent tout autant des manières d'intensifier les corps, de donner à leur corporéité une organisation plus adaptée aux besoins des individus singuliers et collectifs concernés. La production de l'âme relève donc moins de la *répression* de forces naturelles nécessairement sauvages et déchaînées que de la *modulation* d'une activité – parfois par son affaiblissement, mais parfois aussi par son intensification.

Les rythmes corporels possèdent ainsi une forme qui sort du modèle binaire et arithmétique classique. Dans la mesure où ils constituent des montages d'actes multiples et coordonnés, ils ne peuvent être réduits à de simples alternances de temps forts et de temps faibles organisées de manière linéaire et arithmétique. Même dans le cas des gestuelles imposées aux soldats ou aux ouvriers sur les chaînes de montage, les rythmes de la corporéité engagent toujours des procès simultanés, des formes de geste ou de repos multiples, et relèvent d'une logique qui fait varier, en général de manière continue et interdépendante, à la fois leur vitesse et leur direction. Bien que les corps puissent être soumis à des schémas mécaniques et binaires, la forme la plus générale des rythmes de la corporéité doit donc être pensée comme *manière corporelle de fluer*.

## Rythmes du langage

Les rythmes corporels sont fondamentaux pour la compréhension des processus d'individuation et ils en donnent l'image la plus immédiate, mais ils sont loin d'être les seuls à y jouer un rôle. À ces rythmes, il faut ajouter les rythmes qui organisent les fluements du langage – ce que l'on peut appeler la *discursivité*.

L'un des meilleurs exemples du lien existant entre l'individuation et les rythmes qui organisent l'activité langagière nous est donné par le philologue Victor Klemperer. Dans son livre, *LTI – La Langue du III<sup>e</sup> Reich. Carnets d'un philologue*, celui-ci analyse comment le régime nazi a pu construire et assurer une grande partie de son pouvoir en instillant dans les masses, à travers la radio, la presse, le cinéma et les discours politiques, des *manières de parler*, qui ont rapidement atteint les conversations les plus banales et les plus intimes des individus. Loin de reposer sur la simple propagation de représentations conscientes, la domination nazie s'est fondée sur un contrôle et une mise en forme des rythmes du langage : « L'effet le plus puissant de la propagande nazie ne fut pas produit par des discours isolés, ni par des articles ou des tracts, ni par des affiches ou des drapeaux, il ne fut obtenu par rien de ce qu'on était forcé d'enregistrer par la pensée ou la perception. Le nazisme s'insinua dans la chair et le sang du grand nombre à travers des expressions isolées, des tournures, des formes syntaxiques qui s'imposaient à des millions d'exemplaires et qui furent adoptées de façon mécanique et inconsciente. »

Klemperer relève ainsi d'innombrables exemples de la nazification du langage : la dilection du régime pour les mots d'origine étrangère, que l'Allemand moyen ne comprend pas et qui orientent les esprits vers le rêve et la

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

croyance ; la prégnance du vocabulaire religieux lorsqu'il s'agit de parler du *Führer* ou du parti ; la péjoration de certains mots comme « intelligence », « objectivité », « système », « scepticisme », « pondération » ; la survalorisation de certains autres comme « croyance », « soumission », « vision », « mouvement », « attaque », « agression », etc. Mais au-dessous de la couche des mots, Klemperer note également l'invasion du langage quotidien par les tournures et le style oratoire, souvent hystérique et haineux, des discours adressés aux foules assemblées lors des grandes réunions que multiplie le régime. D'une manière encore plus insidieuse que dans le cas du vocabulaire, les locuteurs sont ici amenés à adopter un type particulier de *dynamique discursive* – et à en délaissier d'autres, plus posées et articulées. La nazification des masses se fait alors par une invasion du langage par la vitesse, l'énergie et l'irrationalité de la harangue politique. Toute expression tend à se faire sommation, exclamation, galvanisation : « Le style obligatoire pour tout le monde, note Klemperer, devient celui de l'agitateur charlatanesque. »

Les effets de ces mutations du langage sont à la fois infinitésimaux et immenses. Chaque locuteur est prisonnier de milliers de minuscules formes d'expression, qui, prises isolément, semblent souvent inoffensives, mais qui mises en relation les unes avec les autres forment un réseau sémantique, une dynamique porteuse dont il n'a pas conscience et qui parle à travers lui. Or, ce que dit ce langage, c'est toujours la haine, la hiérarchie sociale et raciale, l'adoration simultanée de la nature et de la technique, le culte du *Führer*, la suprématie de l'État total, la violence et la destruction des ennemis – tout particulièrement des Juifs.

Dans *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Walter Benjamin a, lui aussi, donné de bons exemples de ce que sont les rythmes du langage et de leur



## INDIVIDUATION

lien avec l'individuation, tout en en fournissant une image inverse de celle de Klemperer. En effet, les formes qui l'intéressaient étaient des formes artistiques et non pas totalitaires, et son objectif n'était pas de comprendre le lien entre un régime et une population, mais celui qui relie un écrivain à son public.

Comme Klemperer, Benjamin note l'importance des jeux lexicaux. Il remarque que *Les Fleurs du Mal* constituent le premier ouvrage de poésie lyrique à avoir utilisé des mots de provenance non seulement ordinaire mais urbaine. Baudelaire emploie *quinquet*, *wagon*, *omnibus* et ne recule pas devant *voirie* ou *réverbère*. Ces mots banals, totalement dépourvus de patine poétique, forment le fond prosaïque et en partie illégitime du point de vue des règles de l'art, sur lequel celui-ci dispose ses allégories (la Mort, le Souvenir, le Repentir, le Mal), allégories dont la brusquerie des apparitions crée un effet que Benjamin compare à celle de charges explosives lancées contre les bonnes mœurs langagières de l'époque.

Mais ces conflagrations et affaissements lexicaux ne sont pas les seules transformations que Baudelaire fait subir à l'activité langagière de la société bourgeoise dans laquelle il vit. Celles-ci s'insèrent dans une modification en profondeur de la dynamique du langage elle-même. Benjamin relève les interruptions dont Baudelaire aimait à couper la lecture de ses vers, la fréquence des tensions entre la voix qui se retire et l'accent métrique que l'on devrait attendre. Il semble parfois que le mot s'écroule sur lui-même : « Et qui sait si ces fleurs nouvelles que je rêve / Trouveront dans ce sol lavé comme une grève / Le mystique aliment qui *ferait* leur vigueur ? » Ailleurs : « Cybèle, qui les aime, *augmente ses verdure*s. » De même encore, dans le célèbre vers « La servante au grand cœur dont vous étiez *jalouse* », l'accent ne tombe pas, comme on l'attendrait, sur le dernier mot : « La voix, remarque Benjamin, se retire pour ainsi

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

dire de “jalouse” et ce reflux de la voix est quelque chose d’extrêmement caractéristique de Baudelaire. »

Le lien entre ces phénomènes et les processus d’individuation est complexe. En introduisant dans les rythmes langagiers admis par son époque ces explosions, ces chaos et ces effondrements, Baudelaire tente de prendre en charge l’expérience abîmée des individus plongés dans la Grande Ville. Dans les nouveaux monstres urbains qui commencent à se former, la vie est en effet dominée par une disparition rapide des rythmes sociaux traditionnels (les rythmes réguliers du culte et de l’économie rurale) et l’émergence d’une socialité fluidifiée par le marché, la production mécanisée, l’éclairage au gaz et les nouveaux moyens de transport et de communication. Au sein de ces nouveaux milieux de vie, en grande partie *dérhythmés* – au moins au regard des rythmes anciens –, les objets ont perdu l’aura dont un usage régulier ou rituel les dotait, pendant que les corps sont soumis à un déluge de chocs et de *stimuli*, qui les endurecissent et leur font perdre le contact avec eux-mêmes. Les rythmes heurtés et cahotants du discours baudelairien rendent ainsi compte de l’expérience chaotique et malheureuse du nouvel *homo urbanus*.

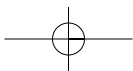
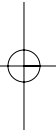
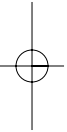
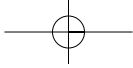
Mais Baudelaire ne se limite pas à témoigner de la négativité de son époque ; il cherche également, en allant jusqu’au fond de cette expérience abîmée, ce qui pourra lui permettre de la surmonter – « Tu m’as donné ta boue et j’en ai fait de l’or ». En prenant en charge cette expérience et en réorganisant la manière dont le langage produit le sens, la poésie effectue une critique des modes d’individuation singulière et collective de la société bourgeoise et invente de nouveaux modes de vie dans le langage. Elle dresse l’utopie d’un monde où les corps seront à nouveau en harmonie avec eux-mêmes, grâce aux *correspondances* entre tous les sens.

## INDIVIDUATION

Les techniques du langage propres au monde fluide sont peu étudiées pour elles-mêmes, mais il est possible d'en donner quelques exemples, toujours en nous limitant aux mutations récentes de l'enfance et de l'adolescence.

D'un côté, on observe un certain nombre de phénomènes positifs qui permettent aux jeunes de développer de nouveaux potentiels. Après une éclipse due à la pénétration des médias de masse, la technique de la conversation, par exemple, se reconstruit à travers *chat* et *blogs* sur l'Internet ou sur les réseaux téléphoniques ; l'usage sinon poétique du moins ludique du langage reprend également des couleurs à travers les sessions de *slam* et la recherche de la rime riche dans le *rap*.

Mais de l'autre, on note une dégradation assez forte de la discursivité, surtout dans les milieux les plus défavorisés. Dès l'apprentissage du langage, on observe une influence de plus en plus forte des modèles oraux véhiculés par les médias, en particulier par la télévision, aux dépens des modèles écrits, liés à l'école, aujourd'hui largement dévalorisés ; face à la montée préoccupante de l'illettrisme, on commence juste à remettre en question les méthodes globales d'apprentissage et à revenir vers les modèles plus analytiques utilisés naguère ; sauf dans certains milieux, les impropriétés et l'usage de grossièretés font moins souvent l'objet de correction ; de même, à l'école, les fautes d'orthographe ne sont plus pourchassées avec la même exigence ; l'usage des téléphones portables et des messageries électroniques a, du reste, tendance à favoriser une *désorthographe* de l'écrit qui se transforme de plus en plus en transcription phonétique.



## Du dualisme âme/langage aux manières langagières de fluer

Ces exemples vont, là encore, à l'encontre d'un certain nombre de conceptions toujours fréquentes aujourd'hui et permettent de compléter notre ébauche de théorie des rythmes de l'individuation.

Contrairement à l'image que nous ont transmise la philosophie et la linguistique modernes, le langage n'est pas un simple instrument qui permettrait aux individus singuliers de s'exprimer et de communiquer entre eux. Il n'est pas non plus, comme le disent certains philosophes anti-modernes, réductible à une tradition qui se déploierait dans l'histoire comme une production anonyme et collective des peuples au sein de leurs langues. Sans trop forcer le trait, on pourrait dire qu'il est – comme le corps – un assemblage de techniques, c'est-à-dire de « montages d'actes », de « sélections d'arrêts et de mouvements », d'« ensembles de formes de repos et d'action », mais qui ont comme particularité d'être discursifs et signifians.

L'individuation ne se produit donc pas à partir d'une activité langagière qui serait simplement donnée par la nature humaine ou, à l'inverse, l'anti-nature d'une histoire de la langue et de la tradition, mais à travers l'élaboration technique de rythmes langagiers à chaque fois spécifiques. À l'instar de la position des bras et des mains pendant la marche, ou des mouvements des yeux et de la respiration lors de la nage, les façons d'avancer dans le discours, les manières de fluer du langage, forment ce que l'on pourrait appeler des « idiosyncrasies historiques ».

Mais l'individuation ne s'effectue pas non plus, là encore, comme le déploiement – ou même la mise en forme – d'une « âme » qui préexisterait à chaque acte de langage, mais

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

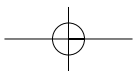
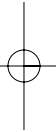
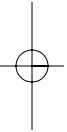
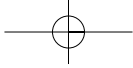
plutôt comme la production d'une telle « âme » grâce à un certain nombre de techniques rythmiques appliquées à ces actes. Si le « je » et tout l'appareil énonciatif qui lui est lié existent dans toutes les langues humaines, ils restent des places vides qui peuvent être occupées de multiples manières et ce sont ces manières qui définissent à chaque fois la nature de l'« âme ». Les exemples donnés par Klemperer et Benjamin montrent que celle-ci n'est jamais antérieure aux exercices langagiers qui la font apparaître ; elle n'est pas non plus nécessairement conçue comme séparée du langage et s'affirme à chaque fois dans sa spécificité. L'âme apparaît exactement à l'endroit mouvant où le sociologique et le langagier s'engrènent l'un dans l'autre – localisation que l'on pourrait décrire en disant, à la manière de Mauss, que les séries d'actes signifiants prescrits par les techniques du discours constituent des « montages linguistico-psycho-sociologiques ».

Cette production de l'âme ne doit pas toutefois être ramenée à une simple répression sociale de forces langagières naturelles. En effet, les manières langagières de fluer ne sont pas seulement des formes de contrainte, qui restreindraient l'expression d'une nature humaine profuse et récalcitrante. Klemperer et Benjamin le montrent l'un et l'autre : elles constituent tout autant des manières d'intensifier le discours, de donner à la discursivité une organisation plus adaptée aux besoins des individus singuliers et collectifs concernés. La production de l'âme relève donc moins de la *répression* d'une puissance langagière naturelle et sauvage que de la *modulation* d'une activité – parfois par son affaiblissement, mais parfois aussi par son intensification.

Les rythmes langagiers possèdent ainsi – comme les rythmes corporels – une forme qui sort du modèle binaire et arithmétique classique. Dans la mesure où ils constituent des montages d'actes signifiants multiples et coordonnés, ils ne peuvent être réduits à de simples alternances de

## INDIVIDUATION

temps forts et de temps faibles organisées de manière linéaire et arithmétique. Les rythmes du discours engagent toujours des procès simultanés, des formes de parole ou de silence multiples, et relèvent d'une logique de l'interaction de tous les éléments de la chaîne parlée qui brise son caractère linéaire. Bien que les actes langagiers puissent être, eux aussi, soumis à des schémas mécaniques et binaires, la forme la plus générale des rythmes de la discursivité doit donc être pensée, là encore, comme *manière langagière de fluer*.





## Rythmes du social

La similarité des descriptions à laquelle nous arrivons concernant la corporéité et la discoursivité ne doit pas nous étonner. Elle indique simplement que nous avons en réalité toujours affaire non pas à des corps qui auraient une existence indépendante du langage et d'un langage qui existerait en dehors des corps, mais bien à des *corps-langages*, c'est-à-dire à des complexes dans lesquels les techniques du corps et du discours s'entremêlent et s'appuient les unes sur les autres : dans le régime nazi, par exemple, l'hystérisation du discours renvoie au dressage des corps par les exercices gymniques et les parades sportives et militaires – comme le note Klemperer, la LTI s'insinue « dans la chair et le sang du grand nombre » ; de même chez Baudelaire, la traduction-réfection poétique de l'expérience est indissolublement liée à la production d'une corporéité émancipée du modèle bourgeois.

Les rythmes corporels et langagiers déterminent donc la définition des individus, mais nous ne saurions comprendre ceux-ci complètement sans nous pencher sur un dernier type de rythme qui organise leurs *manières sociales de fluer* – ce que l'on peut appeler leur *socialité*.

Pour faire comprendre ce dont il s'agit ici, on peut partir de l'un des premiers exemples qui en aient été décrits : le texte de Marcel Mauss sur *Les Variations saisonnières des sociétés eskimos*. Dans le grand Nord, deux saisons très marquées se succèdent. L'été, l'ensoleillement est de très longue durée, la température remonte au-dessus de zéro et les mers ne sont plus prises par les glaces, les animaux s'égaillent. L'hiver, la situation change du tout au tout. L'ensoleillement est de très courte durée, la température retombe en dessous de zéro, les glaces se reforment et les animaux

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

redeviennent inaccessibles. Or, les individus connaissent des mutations parallèles à ces changements biotopiques (j'emploie ici le présent par convention car le mode de vie que je m'appête à décrire a bien évidemment aujourd'hui disparu). Leur identité n'est pas permanente, mais varie dans le temps de manière relativement régulière.

Pendant la belle saison, les Eskimo vivent dispersés, sous la tente, par petits groupes familiaux très indépendants les uns des autres. Ils nomadisent sur d'énormes étendues de côtes à la poursuite du gibier et des poissons. Leur vie juridique prend des aspects nettement individualistes. Les armes, les kayaks, les outils, les vêtements, les amulettes sont clairement identifiés comme des propriétés individuelles. Le chef de famille possède une autorité et une indépendance quasi absolue par rapport à son groupe. La tendance est la même du point de vue économique : excepté pour la baleine, les Eskimo chassent seuls ou avec leurs enfants. Enfin, la vie religieuse se réduit à l'observation de quelques interdits et aux rites de la naissance et de la mort.

En hiver, tout change. Les Eskimo se regroupent dans des stations distribuées le long des côtes. Ils habitent dans des maisons en pierre, en peau ou en neige (*igloo*), serrées les unes contre les autres, qui abritent toujours plusieurs familles apparentées. Parfois, tous les membres d'un même établissement habitent dans une seule maison. Au centre de la station, se trouve généralement une construction commune, le *kashim*, qui sert de lieu de réunion et de cérémonie pour la communauté tout entière. La vie religieuse s'anime et impose une exaltation presque continue qui pousse les individus à se fondre dans le groupe. Les séances de chamanisme public se multiplient pour conjurer la famine qui menace, garantir le renouvellement du gibier et des poissons, ainsi que l'insertion des morts. La vie juridique prend, elle aussi, une tournure plus collective. La petite

## INDIVIDUATION

famille, si nettement individualisée pendant l'été, se perd dans le groupe qui occupe l'igloo ou la longue maison. La propriété redevient collective. La maison appartient à tous ceux qui l'habitent. Les objets de consommation et le gibier se partagent entre tous les habitants. Le pouvoir s'exprime à travers la personne d'un chef aux prérogatives limitées dont la fonction se limite au bon fonctionnement du groupe.

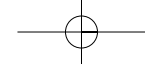
Un autre exemple des manières sociales de fluer des individus nous est donné par l'anthropologue Edward Evan Evans-Pritchard. Chez les Nuer, peuple soudanais vivant dans la région du haut Nil, il existe également des « variations saisonnières » très importantes (j'emploie ici de nouveau le présent de manière conventionnelle). Durant la saison des pluies, les Nuer se dispersent dans des villages situés sur des croupes ou des tertres sablonneux émergeant des eaux qui inondent la contrée. Les villages, pareils alors à des îles séparées les unes des autres, sont composés d'un certain nombre de fermes établies en grappes le long des tertres sablonneux, et cela parfois sur deux ou trois kilomètres. Durant la saison sèche, on observe un mouvement inverse. Les Nuer se regroupent dans des campements établis le long des rivières et des points d'eau, où se produit une concentration progressive des sections tribales qui peut atteindre un bon millier de personnes.

Or, comme dans l'exemple précédent, les individus connaissent d'une saison à l'autre une mutation fondamentale. Pendant la saison des pluies, les Nuer pratiquent le jardinage et l'élevage en famille. Ils sont totalement indépendants et prennent leurs décisions de manière individuelle. Pendant la saison sèche, en revanche, le groupe l'emporte. La solidarité est alors maximale pour l'élevage comme pour la défense des biens qui sont considérés comme communs. Les activités sont entièrement collectives. La pêche, toujours pratiquée à plusieurs, remplace l'horticulture solitaire de la saison humide.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

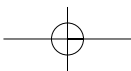
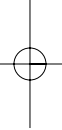
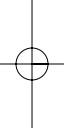
En nous limitant toujours au cas des enfants et des adolescents, on peut donner quelques exemples de techniques de socialité qui se sont développées au sein du nouveau monde fluide. D'une manière générale, la participation des jeunes aux cultes religieux a diminué dans les mêmes proportions que celle des adultes et, comme les activités électorales continuent à leur être interdites, les cycles scolaires jouent toujours, en ce qui les concerne, un rôle majeur dans l'organisation de la socialité. Leur année reste assez strictement découpée en périodes d'enseignement, pendant lesquelles les jeunes sont fortement intégrés dans des groupes-classes qu'ils n'ont pas élus, et en périodes de vacances, pendant lesquelles ils s'individualisent mieux à travers des activités choisies et organisées par groupes d'affinité. Les premières années de leur vie sont ainsi organisées comme une succession de cycles annuels, qui répètent leur structure mais qui les font en même temps gravir une à une les marches de l'institution scolaire.

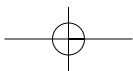
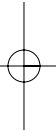
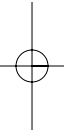
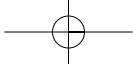
Tout cela reste totalement traditionnel, comme si d'ailleurs l'école constituait l'un des derniers lieux perpétuant les rythmes anciens au sein d'un monde largement fluidifié. Toutefois, la logique du nouveau monde fluide a déjà apporté des modifications importantes à cette rythmique héritée d'un passé séculaire. Les horaires sont vus comme moins contraignants qu'autrefois et l'on n'hésite pas à emmener les enfants en week-end s'ils n'ont « que quelques heures de cours » le samedi matin. Les redoublements, de leur côté, sont perçus de plus en plus comme un obstacle au développement libre de l'individu, et les familles comme l'institution conspirent à leur disparition, tout en cherchant dès que cela est possible à faire « sauter » leurs enfants dans une classe supérieure. Dans l'un et l'autre cas, un sentiment s'est développé selon lequel les rythmes collectifs constituent des abus de pouvoir potentiels sinon



## INDIVIDUATION

constants ; de plus en plus, on pense que ce n'est pas aux institutions scolaires de fixer les rythmes de l'éducation des individus, mais aux individus de trouver leur propre rythme de développement.





## Du dualisme âme/social aux manières sociales de fluer

Ces descriptions remettent en question, elles aussi, nombre d'idées trop facilement admises par les sciences sociales et par la philosophie, et nous permettent d'achever cette première esquisse de notre théorie des rythmes de l'individuation.

Contrairement à un préjugé dont ces disciplines n'arrivent pas à se débarrasser, un groupe social n'est ni une simple association d'individus singuliers qui lui préexisteraient, une *Gesellschaft*, ni une réalité *sui generis* qui se présenterait comme une chose et imposerait ses contraintes à ses membres, une *Gemeinschaft*. Il faut le concevoir, à son tour, comme un assemblage de techniques, de « montages d'actes », de « sélections d'arrêts et de mouvements », d'« ensembles de formes de repos et d'action », qui déterminent les manières de fluer, c'est-à-dire les variations d'intensité des interactions, d'un ensemble d'êtres humains.

L'individuation collective ne se produit donc pas à partir d'entités engendrées par une capacité ou une nécessité naturelles des êtres humains à vivre en groupe, mais à travers des techniques rythmiques sociales à chaque fois spécifiques. À l'instar de la position des bras et des mains pendant la marche ou des façons d'avancer dans le discours, les manières de fluer du social constituent ce que l'on pourrait, ici aussi, appeler des « idiosyncrasies historiques ».

Ces idiosyncrasies n'apparaissent pas toutefois au gré d'un déploiement ou de la mise en forme d'une « âme collective » qui, dans un ensemble d'êtres humains, préexisterait à chacun de ses mouvements, mais comme le résultat d'un ensemble de techniques rythmiques appliquées

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

à ces mouvements. Les exemples donnés par Mauss et Evans-Pritchard l'indiquent très clairement, l'« âme collective », elle non plus, n'est pas antérieure aux techniques sociales qui la font apparaître.

Ce point est important mais il pourrait être mal interprété si l'on manquait d'y ajouter immédiatement une précision capitale : lorsque l'on parle d'individuation ou d'âme « collectives », cela ne signifie pas que celles-ci n'engagent pas simultanément et indissociablement des individuations et des âmes « singulières ». Ces deux mouvements constituent en fait les deux phases corrélatives d'un même processus rythmique. Dans chacun des groupes sociaux auxquels ils appartiennent, les corps-langages sont soumis à une succession de périodes, pendant lesquelles leur singularité se restreint au profit de leur caractère collectif, et de périodes pendant lesquelles, au contraire, ils en profitent pleinement aux dépens de ce dernier. La production des individus est donc *indissociablement* singulière et collective *dans la successivité du temps*. Pour le dire autrement, il n'est pas possible d'opposer les aspects singuliers des corps-langages à leurs aspects collectifs ; les uns et les autres apparaissent au cours de processus qui les lient les uns aux autres par une production mutuelle et concomitante mais aussi successive et inversement proportionnelle l'une de l'autre.

Il nous est donc loisible de parler d'« âmes ou d'individus singuliers » et d'« âmes ou d'individus collectifs », mais il faut nous rappeler qu'il ne s'agit ni dans un cas ni dans l'autre d'entités substantielles, ontologiquement constantes et indépendantes les unes des autres, mais d'artefacts liés à nos modes de description, de réalités appauvries dont nous avons artificiellement retranché l'aspect rythmique. Contrairement à l'idée que les sciences sociales ont reçue des philosophies de l'*ego*, qui l'avaient elles-mêmes reprise de la théologie chrétienne de l'âme, l'âme « singulière-collective » ne garde pas une identité stable dans le temps,



## INDIVIDUATION

mais connaît des transformations permanentes suivant des rythmes de fréquences et d'intensités variables.

Le fait que ces variations aient été découvertes par des anthropologues qui étudiaient les « variations morphologiques » des peuples archaïques – raison pour laquelle je qualifierai parfois ces rythmes de « morphologiques » – ne doit pas nous faire penser qu'elles ne concernent que les sociétés dites archaïques. Mauss y insiste : il n'y a qu'à regarder autour de nous pour retrouver les mêmes oscillations. Régulièrement, pendant les vacances d'été ou les congés intermédiaires, l'activité sociale des populations de nos villes entre dans une période de relâchement. Les élections y sont bannies ; le travail s'arrête ou se réduit ; l'information tend à se ralentir et à s'alléger. De même, les spectacles se font rares, la circulation et la sociabilité moins intenses. Durant ces périodes, les individus vivent d'une vie plus pleinement individuelle : ils suspendent une bonne partie de leurs engagements et cultivent leur singularité par le voyage, la lecture ou une organisation purement personnelle de leur temps libre. Pendant le reste de l'année, les individus s'investissent au contraire dans toutes sortes d'interactions politiques, économiques, culturelles et sociales. Les débats reprennent, le travail redémarre et une nouvelle saison s'ouvre. L'information reprend son flux tendu. La circulation et la sociabilité s'intensifient de nouveau. Les individus sont absorbés dans tout un ensemble de groupes qui limitent leur singularité. Leur liberté de choix personnelle diminue d'autant.

Ces rythmes de grande ampleur, naturellement, ne sont pas les seuls et ils se superposent à toute une série de rythmes de fréquences et d'intensités différentes. Les rythmes annuels se combinent, entre autres, avec des rythmes hebdomadaires et journaliers, qui concernent les individus singuliers dans leurs rapports avec des individus collectifs de tailles différentes. L'organisation de la journée oppose le

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

temps de travail et le temps pour soi, mais cette organisation s'insère également dans celle de la semaine qui oppose les jours de travail et les jours de repos. Toute la vie sociale des individus est donc organisée de manière rythmique, et cela sur plusieurs niveaux et avec des fréquences et des intensités variables – ce qui ne veut pas dire, bien entendu, sans écarts ni capacités de variations.

Contrairement aux rythmes corporels et langagiers, les rythmes sociaux pourraient sembler se plier au schématisme du modèle binaire et arithmétique classique. Mais il nous faut prendre garde ici à ce que cet effet tient avant tout à la spécificité des cas observés. Mauss et Evans-Pritchard ont mis en évidence le caractère saisonnier des mutations de l'individuation dans les sociétés archaïques qu'ils étudiaient, mais dès que l'on observe des sociétés plus complexes, en particulier des sociétés modernes où les rythmes d'alternance traditionnels ont été détruits, ce côté binaire disparaît au profit d'organisations diversifiées, qui ne relèvent plus d'un schéma métrique. La forme des rythmes de la socialité doit donc être pensée, elle aussi, plus généralement comme *manière sociale de fluer*.

## Les rythmes de l'individuation

Nous nous étions donné comme objectif de nous défaire de toute recherche d'origine et d'observer les individus à partir des dynamiques qui les traversent et les portent. Les individus, avons-nous remarqué, n'ont aucune stabilité, aucune identité constante ; leur être n'est qu'un perpétuel devenir. En même temps, nous avons noté que cette identité ne se dissout pas non plus totalement dans le grand flux du temps.

On comprend maintenant pourquoi : l'« âme » (au sens générique pris ici), qui est le principe auquel nous attribuons la persistance d'un individu dans son être, qu'il soit observé sous son aspect « singulier » ou son aspect « collectif », est produite par des techniques qui s'appliquent à donner des rythmes (au sens large défini plus haut) aux fluements des corps et du langage, rythmes qui sont eux-mêmes rythmés par les variations particulières du social (au sens non dualiste défini plus haut). L'âme est donc fondamentalement fluide ; elle est toujours en mouvement et en transformation. Son être est le produit changeant de processus eux-mêmes mouvants. Mais on voit aussi que ces mutations ne sont pas totalement erratiques. Elles se réalisent de manières relativement constantes dans une époque ou un groupe donnés et sont, en tout cas, descriptibles. Si bien que ce à quoi nous avons affaire est moins un pur flux qu'un assemblage de rythmes articulés les uns aux autres ou mieux : un rythme de rythmes (toujours au sens non binaire défini plus haut).

Ici non plus, la similarité des descriptions à laquelle nous arrivons concernant la corporéité, la discursivité et la socialité ne doit pas nous étonner. Elle indique simplement que nous avons en réalité toujours affaire non pas à des

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

corps-langages qui auraient une existence indépendante des groupes et de groupes qui existeraient en dehors des corps-langages, mais bien à des *corps-langages-groupes*, c'est-à-dire à des complexes dans lesquels les techniques du corps, du discours et du social s'entremêlent et s'appuient les unes sur les autres.

Pour des raisons à la fois analytiques et didactiques, j'ai présenté séparément les trois formes de rythmes qui organisent les processus d'individuation, mais, comme l'avait vu Mauss, tous ces phénomènes s'entrelacent et forment des totalités qu'il faut observer dans leur fonctionnement (il disait leur « physiologie ») et non pas seulement en se limitant à leurs éléments séparés (leur « anatomie »). Les processus d'individuation sont à la fois des phénomènes langagiers, corporels et sociaux ; ils déploient simultanément une discursivité, une corporéité et une socialité – et c'est de l'entrecroisement de leurs rythmes qu'apparaît l'« âme ».

## L'individuation des rythmes

Reste une question : si les processus qui (re)génèrent en permanence les âmes singulières et collectives ne sont pas totalement erratiques, s'ils se réalisent de manières relativement constantes dans une époque ou un groupe donné, bref, si ce à quoi nous avons affaire n'est pas composé de simple flux mais d'assemblages descriptibles de rythmes articulés les uns aux autres, il faut supposer que ces assemblages rythmiques sont eux-mêmes en quelque façon individués. Mais comment penser, alors, cette dernière individuation ? Selon quels critères la caractériser si nous ne voulons pas revenir à une grille transcendantale et atemporelle, ni nous engager dans une régression à l'infini en renvoyant cette caractérisation à un niveau d'individuation supérieur qui serait lui-même renvoyé au niveau suivant et ainsi de suite ? Comment passer des rythmes de l'individuation à l'individuation des rythmes ?

La réponse à cette interrogation essentielle n'est pas aisée et on devra certainement attendre, pour y apporter une réponse développée, que cet essai se déploie plus avant. On peut toutefois s'en faire une première idée, à titre d'intuition susceptible d'aider le lecteur, en approfondissant la notion de « manière » qui nous a aidé à construire le concept de rythme de l'individuation. Si un tel rythme constitue une manière de fluer, peut-on dire qu'un processus d'individuation possède une manière spécifique, elle-même individuée, de se réaliser ? Autrement dit, la notion de manière peut-elle prendre en charge cette individuation des rythmes ?

Une telle tâche est tout à fait réalisable, nous allons le voir, pour peu que l'on reconceptualise cette notion à partir d'une de ses valeurs passées, encore fréquente au XVIII<sup>e</sup> siècle.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

cle, mais qui, par la suite, a presque entièrement sombré dans l'oubli.

Dans *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Giorgio Agamben a fait remonter la manière à la notion scolastique de *maneries* (présente chez Abélard et Jean de Salisbury), un terme plus ou moins synonyme d'« exemplaire » se situant entre genre et individu, qui ne pointerait ni vers la généralité englobante du premier, ni vers l'étroite particularité du second. C'est pourquoi Agamben a cru pouvoir trouver dans cette notion un outil pour penser la « singularité » comme « pur jaillissement », « maniérisme originel de l'être », et la « communauté » comme ensemble de « singularités quelconques », qui, parce qu'elles ne revendiqueraient aucune identité, aucune appartenance, rejetteraient toute *societas* et finalement tout État. *Maneries* ne viendrait donc pas, selon lui, comme le disaient les auteurs médiévaux, de *manere* : demeurer, ni de *manus* : main, comme le disent depuis le XIX<sup>e</sup> siècle la plupart des philologues, mais de *manare* : couler.

Que cette étymologie soit presque certainement fautive n'a pas beaucoup d'importance. L'essentiel est que l'éthique et la politique qu'Agamben prétend en tirer offrent peu de moyens pour critiquer et surtout transformer le nouveau monde fluide dont elles apparaissent plutôt comme des expressions extrêmes inversées : l'individualisme contemporain est, certes, jugé à l'aune de la singularité quelconque et de sa déprise complète à l'égard des appartenances et des identifications, mais il n'est pas dépassé et reste tapi au fondement de la déconstruction anarchisante à laquelle il est soumis. Comme on le faisait couramment dans les années 1960-70, le niveau micro est censé expliquer unilatéralement le niveau macro, les institutions et l'État, qui sont postulés et perçus, d'une façon qui n'est ni dialectique ni même herméneutique, comme simples sources d'oppression. Cette théorie de la « singu-

## INDIVIDUATION

larité quelconque » bute ainsi sur une double impasse : le singulier, tout seul, ne peut rendre compte du transindividuel ; le quelconque est par définition sans intérêt pour l'individuation.

Il me semble donc préférable de reprendre la notion de manière en fonction de son étymologie la plus probable (du latin *manus* et de l'ancien français *manier*), qui, en liant cette notion à la main, au corps, au geste et à l'empirique de l'action, pointe vers de tout autres éthique et politique. Dans *L'Art et la manière. Art, littérature, langage*, Gérard Dessons a montré qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, période pendant laquelle la notion atteint, en particulier chez Diderot, son apogée théorique, avant d'être supplantée par la notion subjectiviste de « style », la « manière » d'un peintre ou plus généralement d'un artiste, ce que l'on appelle aussi sa « main », c'est ce qui fait la *valeur* artistique de son œuvre, c'est-à-dire non seulement ce qui la singularise mais aussi ce qui la rend infiniment partageable, sans aucune exclusive ni effet de domination, dans un public ouvert, transculturel et trans-générationnel. J'ajouterai que la manière d'un artiste est donc ce qui lui permet de maximiser son individuation tout en enclenchant l'individuation d'un nouveau groupe social, totalement ouvert – dans un sens plus radical encore que celui que lui donnait Karl Popper quand il défendait la « société ouverte » –, qui est son public présent et à venir. Si nous la concevons de cette façon, la manière peut alors constituer le critère d'une *bonne* individuation singulière et collective, et indiquer ainsi ce qui individue des rythmes particuliers – au moins les uns par rapport aux autres.

Cette reconceptualisation de la notion de manière ouvre une nouvelle dimension à la théorie des rythmes de l'individuation. En me proposant de considérer le rythme comme « manière de fluer », je m'étais fixé pour objectif de subsumer sous le même concept toutes les formes d'organisation

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

temporelle des processus d'individuation, les types d'alternances plus ou moins lâches de la socialité, mais aussi l'organisation du mouvement des corps et les formes qui organisent le flot du langage, qui, selon la notion courante, ne relevaient pas du rythme. Il s'agissait d'élargir l'extension du concept de façon à rendre compte de l'ensemble des leçons qu'il est possible de tirer, de manière inductive, du matériel scientifique dont nous disposons.

La reconceptualisation de la notion de manière va nous permettre, maintenant, de débarrasser le concept de rythme de ses corollaires éthiques et politiques traditionnels, et ainsi de répondre à la question du principe d'individuation des rythmes. Il y a de bonnes raisons de penser, en effet, que sa conception courante comme « mètre » (*métron*), c'est-à-dire comme mesure, répétition et proportion, inaugurée par Platon, est congruente avec la critique de la démocratie développée par le même Platon et avec l'exclusion de la cité de personnages, qui pourraient sembler marginaux, mais dont le rejet est déterminant dans l'économie de la pensée traditionnelle du rythme : les poètes.

Du point de vue d'un rythme conçu dans les termes du nombre et de la mesure, la cité ne peut être organisée que suivant un modèle de rationalité mathématique et musicale. L'harmonie sociale y dépend nécessairement de la juste hiérarchisation des différents éléments de la société les uns par rapport aux autres. Chacun doit assurer son rôle dans une répartition fonctionnelle, qu'il ne s'agit pas de contester, et participer à la reproduction rythmique de la société parfaite, en particulier à travers une participation active aux alternances fondamentales de la socialité (cultes religieux et civique).

On comprend, dès lors, le sort qui est réservé aux poètes – et plus généralement aux artistes : ceux-ci représentent des concurrents directs et indéfectibles de ce type d'ordre politique, dans la mesure où la moindre de leurs

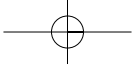


## INDIVIDUATION

productions langagières (et musicales à l'époque) engage des processus d'individuation singulière et collective qui ne suivent ni des modèles mathématiques, ni des modèles culturels, mais des manières de fluer à chaque fois nouvelles et n'exigeant aucune hiérarchisation fonctionnelle. Très lucide, Platon a immédiatement compris que les poètes étaient les hérauts, souvent marginaux mais pas moins dangereux, d'une société où le rythme ne serait pas un *métron*, c'est-à-dire une mesure, un nombre et une proportion, et qu'ils représentaient une concurrence redoutable pour le philosophe-roi.

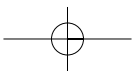
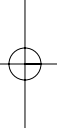
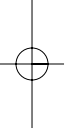
Le concept de rythme comme « manière de fluer » doit donc se comprendre non pas seulement comme une simple « façon » de fluer, un « mode » d'écoulement, c'est-à-dire sous la forme d'une description objective et neutre des formes particulières d'organisation temporelle de l'individuation singulière et collective, mais comme un concept politique et éthique. Il existe des manières de fluer qui sont inégalement favorables aux individus singuliers et collectifs, et d'autres qui, au contraire, favorisent l'augmentation simultanée de leur pouvoir. Les premières sont généralement métriques et tendent vers une production d'individus singuliers et collectifs où le deuxième aspect du processus nécessite une minimisation du premier. Les secondes sont toujours spécifiques et permettent aux individus singuliers d'être renforcés par l'augmentation des différents individus collectifs auxquels ils participent.

Une éthique et une politique démocratiques peuvent donc se définir comme orientées vers la production de *manières* de fluer de la socialité, des corps et du langage, c'est-à-dire d'organisations des processus d'individuation, qui soient *à la fois singulières et partageables*. Ces manières visent le cœur de l'antinomie de la démocratie : aucune forme démocratique n'est universelle et éternelle ; la démocratie doit toujours être réinventée au fur et à mesure de



## LES RYTHMES DU POLITIQUE

son histoire ; toutes ses formes sont spécifiques. Mais, en même temps, la démocratie repose sur l'idée que ces formes spécifiques sont réactualisables, acceptables et partageables par tout autre être humain.



## Les rythmes comme cycles de l'ontogenèse ?

Dans *L'Individuation psychique et collective* (rédigé en 1958), Gilbert Simondon a proposé une théorie de l'individuation qui, elle aussi, cherche à la penser « à partir du milieu ». Cette théorie étant voisine par certains aspects de celle que je viens d'esquisser, je voudrais dire ici rapidement ce qui m'en rapproche et ce qui m'en distingue.

Commençons par les points de contact. Simondon veut combattre les « ontologies substantialistes », qui considèrent l'être comme consistant en son unité, donné à lui-même, fondé sur lui-même, inengendré, résistant à ce qui n'est pas lui-même, et dont les individus ne sont nécessairement que des expressions *secondaires*, mais aussi les « ontologies hylémorphiques », qui accordent, pour leur part, plus d'importance aux individus, mais les considèrent comme *engendrés* sur un modèle technique par la rencontre d'une forme et d'une matière. C'est pourquoi il propose une théorie de « l'ontogenèse » (terme qu'il prend au sens fort d'une genèse de l'être et non pas de la personne) qui permet de localiser l'apparition du *principe* d'individuation au sein même du processus d'individuation et non plus en amont ou en aval, comme dans les ontologies traditionnelles : « Temporellement aussi l'être doit être saisi en son centre, en son présent au moment où il est, et non reconstitué à partir de l'abstraction de ses deux parties [un Alpha et un Omega qui seraient de vrais termes] ; la substantialisation des extrémités de la série temporelle brise la consistance centrale de l'être. »

Tout commence par la capacité dont l'être est doté de se déphaser. L'être possède une nature dynamique, en partie latente en partie manifestée, qui fait qu'il n'est jamais un, ni

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

donné à lui-même, ni fondé sur lui-même, mais toujours en mouvement, en décalage ou en déphasage d'avec lui-même : « Le devenir est l'être comme présent en tant qu'il se déphase actuellement en passé et avenir, trouvant le sens de lui-même en ce déphasage bipolaire. »

Ce dynamisme de l'être, qui propulse l'individuation, n'implique pas, toutefois, que l'un et l'autre constitueraient de simples flux liquides ; il faut, au contraire, leur attribuer une certaine organisation. Simondon y revient souvent : « L'individuation ne s'effectue pas de manière continue, ce qui aurait pour résultat de faire qu'une individuation ne pourrait être que totale ou nulle. » Elle est organisée dans le temps par des « discontinuités ». En même temps, ces discontinuités ne sont pas de simples arrêts séparant des plages de temps indépendantes les unes des autres. Le « discontinu » de l'être en voie d'individuation n'est pas « un discontinu spatial ou énergétique », comme « celui des particules élémentaires de la physique et de la chimie », mais « un discontinu de phases », idée nécessairement « jointe à l'hypothèse de la compatibilité des phases successives de l'être ». Il me semble qu'on est là au plus près de ce que j'entends, quant à moi, par « rythme ».

L'être ne se déphase pas suivant une seule ligne, comme une succession binaire d'états simplement opposés. Il y a une pluralité latente dans l'être, qui n'est pas semblable à une pluralité de parties et qui peut lui permettre de se déphaser suivant de multiples lignes : « L'être n'est pas seulement ce qu'il est en tant que manifesté, car cette manifestation n'est l'entéléchie que d'une seule phase ; pendant que cette phase s'actualise, d'autres phases latentes et réelles, actuelles même en tant que potentiel énergétiquement présent, existent et l'être consiste en elles autant que dans sa phase par laquelle il atteint l'entéléchie. »

L'individu qui résulte de ces processus de polydéphasage n'est donc jamais un, ni jamais stable, mais il n'en

## INDIVIDUATION

dispose pas moins d'une unité fluctuante qui est une moyenne de ses multiples fluctuations : « Il n'est un que par rapport à d'autres individus, selon un *hic et nunc* très superficiel. En fait l'individu est multiple en tant que polyphasé, multiple non comme s'il recelait en lui une pluralité d'individus secondaires plus localisés et plus momentanés, mais parce qu'il est extension de plusieurs phases à partir de l'unité. L'unité de l'individu est la phase centrale et moyenne de l'être, à partir de laquelle naissent et s'écartent les autres phases en une bipolarité unidimensionnelle. »

Étant donné ces conditions ontologiques, on comprend que l'individuation ne puisse être vue comme si elle était le fruit du devenir d'un individu préexistant (qu'il soit singulier ou collectif), mais, au contraire, qu'il faille expliquer l'individu par l'individuation. C'est pourquoi, dès l'introduction de son livre, Simondon annonce son intention « de saisir l'ontogenèse dans tout le développement de sa réalité, et de *connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu* ». L'individu est toujours en devenir et ce devenir n'est pas celui d'une entité substantielle, une altération ou une succession d'états comparable à un simple développement sériel. Le devenir de l'individu est un déploiement qui s'effectue à partir du centre de l'être au présent : « Le devenir est résolution perpétuée [...] et telle que son sens est en son centre, non à son origine ou en sa fin. »

Tout cela me semble tout à fait recevable et fournit quelques éléments de fondement ontologique à la théorie de l'individuation singulière et collective. Ce qui suit paraît, en revanche, plus problématique. Simondon propose, nous le voyons, une théorie de l'individuation qui insiste sur son aspect processuel, tout en suggérant que les processus qui la constituent ne sont pas totalement erratiques. Il propose même un début de conceptualisation de leur organisation sous la forme oxymorique de la « discontinuité de phases

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

compatibles entre elles ». Mais cette représentation reste insuffisante et demeure liée, d'une manière subtile, à une pensée de type élatique. Selon Simondon, l'individuation procède en effet par bonds ou par crises successives, par « une suite de résolutions incorporantes des états problématiques successifs » dans lesquels se trouvent les milieux ou les domaines où elle se produit, « *une suite d'accès d'individuation* avançant de métastabilité en métastabilité », l'être recevant alors, au lieu d'une seule forme donnée d'avance, « des informations successives qui sont autant de structures et de fonctions réciproques ».

Ainsi, bien qu'il prenne la peine de remotiver la notion de discontinuité par sa doctrine de la pluralité latente et de la compatibilité des phases de l'être – pluralité-unité qui vient diviser l'axe des discontinuités en un faisceau de trajectoires multiples dont les déroulements ne sont pas forcément synchrones mais restent liés, d'une certaine manière, les uns aux autres –, Simondon se représente malgré tout les rythmes de l'individuation comme de simples *stops and goes*, des alternances répétées entre des moments de stabilité structurale atteinte par un domaine, des moments de déphasage par augmentation des tensions internes de ce domaine, puis des moments de restructuration violente et rapide de celui-ci sous l'effet de l'introduction d'un « germe » capable d'y enclencher une « modulation transductive » qui le réaménage de proche en proche. Le flux de l'individuation reste organisé par des *cycles*, même si ces cycles peuvent être multiples et non-synchrones.

Cette description correspond au modèle physique de la cristallisation provoquée par l'introduction d'un germe dans une solution sursaturée de soufre à partir duquel la pensée de Simondon s'est construite ; elle correspond encore assez bien, semble-t-il, au modèle biologique de l'individuation des organismes vivants ; mais elle est loin de pouvoir rendre compte de la généralité des cas qui

## INDIVIDUATION

concerne le domaine psycho-social humain. Il n'y a guère que les sociétés archaïques, si l'on en croit les anthropologues, qui seraient susceptibles de répondre à ce modèle – encore ne le feraient-elles que sur le plan morphologique. Toutes les sociétés modernes, en revanche, en particulier les sociétés fluidifiées qui ont commencé à apparaître au XIX<sup>e</sup> siècle, ne répondent plus à ce type de description des rythmes de l'individuation. Leurs rythmes doivent être théorisés sur d'autres bases que des bases métriques ou cycliques.

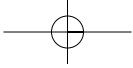
Notons, pour finir, que ce retour du dualisme métrique et d'une compréhension trop étroite du concept d'organisation de l'individuation n'est probablement pas sans rapports avec une autre difficulté que soulève la théorie simondonienne. Simondon attribue, en effet, la capacité que possède l'être de se déphaser, au moins l'être des êtres vivants, à une notion très mystérieuse qu'il nomme le « préindividuel ». Selon lui, l'état préindividuel de l'être serait caractérisé par « l'existence de potentiels, qui [sont] la cause de l'incompatibilité et de la non-stabilité de cet état ». Ainsi, c'est cette réalité préindividuelle qui serait la source permanente des processus de déphasage entraînant l'individuation : « L'entrée dans le collectif doit être conçue comme une individuation supplémentaire, faisant appel à une charge de nature préindividuelle qui est portée par les êtres vivants. Rien ne permet en effet d'affirmer que toute la réalité des êtres vivants est incorporée à leur individualité constituée ; on peut considérer l'être comme formé de réalité individuée et de réalité préindividuelle : c'est la réalité préindividuelle qui peut être considérée comme réalité fondant la transindividualité. »

Mais une telle réalité préindividuelle, Simondon le reconnaît du reste bien volontiers, échappe à toute description. Elle n'est qu'une hypothèse dont le nom lui-même, construit par une simple préfixation d'un autre

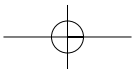
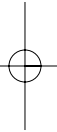
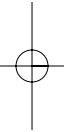
## LES RYTHMES DU POLITIQUE

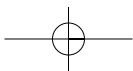
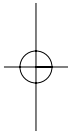
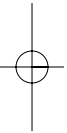
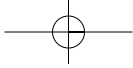
concept, indique qu'elle reste une question ouverte. S'il ne s'était méfié des relents de spiritualisme et d'idéalisme déniés qui restent attachés depuis Bergson et les penseurs de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à ce concept, il aurait pu tout aussi bien dire : la vie. Je préfère, pour ma part, pour des raisons que j'ai expliquées dans mes livres précédents, attribuer cette *origine évanouissante* au langage. Plutôt que d'un primat d'un préindividuel vital, je postulerai donc le *primat d'un préindividuel langagier*, au sens où on le trouve chez Humboldt, chez Benveniste et, plus récemment, chez Meschonnic. Seul le primat du langage peut, en effet, nous permettre d'extraire la théorie du rythme du modèle métrique qui reste rémanent dans les descriptions simondonniennes.





# Pouvoir





## **Des nouvelles formes du pouvoir dans le monde fluide**

Le dispositif théorique qui vient d'être présenté permet de mieux comprendre ce qui fait l'originalité politique du monde dans lequel nous venons d'entrer : le pouvoir s'y exerce de plus en plus sous des formes rythmiques.

L'idéologie actuellement dominante présente le pouvoir politique comme une simple conséquence du « pouvoir de » propre à chaque individu. L'être humain serait doté d'une capacité à déterminer rationnellement ce qu'il lui convient de faire selon ses intérêts et à agir en fonction de cette délibération intérieure. Le pouvoir politique ne ferait donc que refléter la lutte des individus pour la conservation et l'augmentation de leur bien-être, et les institutions, en particulier l'État, seraient de simples moyens d'encadrer cette lutte pour éviter qu'elle ne dégénère en guerre civile.

Du point de vue du rythme, ces représentations sont tout à fait discutables. D'une part, elles font abstraction de la pluralité des techniques rythmiques par lesquelles les individus sont produits. Elles prennent abusivement un type d'individuation particulier (l'individuation individualiste) pour un modèle universel et ce glissement les amène à présupposer une conception anhistorique et naturaliste du social qui bloque toute créativité politique au profit de normes néo-libérales considérées comme intangibles. De l'autre, ces représentations ne nous disent rien de la spécificité des modes d'individuation contemporains et en particulier de leurs faiblesses. Le rôle déterminant des techniques rythmiques dans la production des individus leur échappe totalement, ainsi que leur asthénie actuelle.

Il est vrai qu'une version plus sophistiquée des croyances libérales a été élaborée au tournant du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle par

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

Max Weber. Celui-ci a critiqué le simplisme des visions qui fondent le pouvoir, en dernier ressort, sur la force et la violence (*Kraft und Gewalt*) et souligné, au contraire, l'importance des formes de légitimation qui lui permettent de s'assurer de l'obéissance des individus. En dehors des cas, relativement peu nombreux, où il s'exerce par la simple contrainte, le pouvoir s'appuie généralement sur la conviction subjective, de la part de ceux qui lui obéissent, que celui qui l'exerce a un droit quelconque à le faire (*Herrschaft*). Cette conviction peut être fondée sur la foi en la sainteté des traditions et la légitimité de ceux qui sont investis d'une autorité (domination traditionnelle), sur la foi en la légalité des règlements et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui exercent le pouvoir (domination légale), ou encore, phénomène ancien dont le retour le frappait, sur la foi en la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne (domination charismatique). Dans la mesure où l'État pratique une domination de type légal, il peut donc être défini comme le groupement social qui, dans une société donnée, dispose, d'une manière reconnue par les individus, du monopole de la violence et dont le fonctionnement s'exerce, dans les sociétés modernes, suivant une rationalité bureaucratique.

Aujourd'hui, certaines formes de pouvoir, comme celles des leaders terroristes ou des dirigeants de nombreux partis d'extrême droite, peuvent encore s'analyser en termes de croyance et de domination charismatique, celles des chefs de clan en guerre dans de nombreuses régions du monde en terme de domination traditionnelle, ou encore celle des États en terme de domination légale. Toutefois, la portée de cette théorie est de plus en plus limitée du fait qu'elle ne permet pas de rendre compte des mutations profondes que viennent de subir silencieusement ces différentes formes politiques, ni surtout des formes totalement inédites qui ont surgi parallèlement.

## POUVOIR

Au niveau sub-étatique, par exemple, la plupart des nouveaux pouvoirs – c'est particulièrement visible dans les mouvements terroristes, les cercles religieux fondamentalistes et les sectes, mais c'est aussi le cas, avec des objectifs propres, dans les mouvements altermondialistes – se constituent désormais dans l'élaboration de nouvelles formes de vie, c'est-à-dire de nouvelles manières de devenir et de rester des individus. Ce qui est en jeu, ce sont moins, comme le voudrait la théorie wébérienne, des convictions subjectives ou des croyances, parcourant l'esprit d'individus déjà constitués et constants dans le temps, qu'une façon de pénétrer les corps-langages, d'organiser leurs manières de fluer et de déterminer ainsi leur individuation mouvante, tout en créant le plus souvent de nouvelles lignes de partage.

Au niveau supra-étatique, les multinationales, les réseaux médiatiques mondialisés et « l'Empire », cet objet politique obscur qu'il faut désormais prendre en compte – et que Hardt et Negri ont trop tiré vers la notion d'un réseau capitaliste mondial homogène, en passant abusivement sous silence les pôles de puissance hiérarchisés qui le contrôlent –, exercent, de même, des formes de domination qui ne sont ni traditionnelles, ni légales, ni même charismatiques. Loin de produire, comme le faisait le monde ancien, des individus fermes, constants et bâtis sur le même modèle normatif, les nouveaux pouvoirs supra-étatiques secrètent désormais des formes de vie multiples, diversifiées et en un sens plus libres, mais aussi souvent très labiles, très faibles en potentiel d'expérience ou d'action. L'essentiel de la puissance de ces pouvoirs semble lié à la production et au contrôle de ce type de formes de vie, ainsi qu'à leur inscription dans de nouvelles formes de division.

Ces évolutions pourraient sembler rendre plus pertinentes les analyses de type systémico-fonctionnaliste qui,

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

au cours des Trente Glorieuses, ont mis l'accent sur une dimension du pouvoir délaissée par Weber : son rôle de stabilisateur de l'ordre social et de contrôleur de l'action individuelle. Dans cette tradition, on le sait, de nombreux auteurs ont, en effet, souligné la fonction « consensuelle » du pouvoir, défini comme « capacité généralisée d'assurer l'obéissance aux règles » (Parsons), comme « contrôle progressif de la vie pulsionnelle » et condition première du « développement de la civilisation » (Elias), ou encore comme « code de symboles généralisés qui règle la circulation des prestations entre les sujets sociaux » (Luhmann). De ce point de vue, l'État moderne n'apparaîtrait plus comme un groupement d'individus particuliers concentrant la violence légitime, mais comme une émanation du système lui-même, dont il assurerait le fonctionnement optimisé et la reproduction en assujettissant les individus à son ordre.

Mais ces conceptions semblent aujourd'hui de plus en plus obsolètes. La vision intégratrice et positive du pouvoir qui les anime est aux antipodes du nouveau monde dans lequel nous venons d'entrer. L'État en premier lieu, mais aussi tous les systèmes sociaux et économiques qui organisaient la vie dans la deuxième moitié du <sup>XX</sup>e siècle, ont été si fortement attaqués, démembrés et fluidifiés que nous vivons désormais dans un monde d'une nature radicalement nouvelle. Dans les réseaux des multinationales, des médias planétaires ou de l'Empire, mais aussi dans les réseaux alternatifs qui se multiplient sans cesse, le pouvoir s'est émancipé de la forme système. Il traverse toutes les frontières et s'appuie désormais moins sur sa capacité à assurer un ordre optimisé que sur un spectre de stratégies utilisant, au contraire, la fluidité même du monde – stratégies qui vont du contrôle souple et de la création des manières de fluer des corps-langages-groupes à l'utilisation plus ou moins délibérée du chaos, comme on le voit avec les

## POUVOIR

États-Unis et le Royaume-Uni au Moyen-Orient (sur cette part de la stratégie impériale, voir l'excellent livre d'Alain Joxe, *L'Empire du chaos*). L'individuation ne peut donc plus être réduite à un simple assujettissement à des systèmes qui ont disparu et l'on mesure, du reste, l'ampleur des effets négatifs qu'engendrerait aujourd'hui un retour à un contrôle systémique des individus.

Ne faut-il pas alors, pour comprendre le nouveau monde, partir, à l'inverse des conceptions précédentes, des conflits et des hiérarchies qui divisent celui-ci, comme le font depuis longtemps les approches de type marxiste ? De ce point de vue, le pouvoir, en particulier celui de l'État, y constituerait moins une fonction de la société chargée de lui assurer un fonctionnement optimal qu'un instrument garantissant aux classes dominantes leur reproduction et la pérennité de leur hégémonie.

Ce genre d'approche éclaire indéniablement une partie du présent, car il montre que les conflits qui déchirent notre monde et le caractère asymétrique des relations qui s'y déploient ne peuvent pas être réduits – s'ils ont jamais pu l'être – à de simples « dysfonctionnements » qui seraient extérieurs au pouvoir lui-même : bien au contraire, ils font partie intégrante des manières que celui-ci a de s'exercer. Non seulement le pouvoir reste lié à la perpétuation des rapports inégaux de production, aussi bien à l'intérieur de chaque société qu'au niveau mondial, mais il s'exprime à travers l'usage de techniques rythmiques distinctes dans les différentes classes des populations. Tout le monde ne souffre pas, en effet, de la même manière de la fluidification actuelle des formes de vie. Certains groupes ont, à la différence des autres, accentué leur souci du corps et du langage, pendant qu'ils cherchaient à se protéger de l'aplanissement général des alternances de la socialité. À travers, en particulier, un renforcement de leurs exigences diététiques et éducatives, ils ont entrepris de se soustraire à la pression

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

des modèles corporels et langagiers asthéniques propagés par le marché. Ils ont pris soin de faire du sport, d'éviter des nourritures trop abondantes ou de mauvaise qualité, et de se soigner systématiquement. Ils ont également conservé une activité langagière riche et précise, fondée sur la pratique de la lecture et de la conversation. De même, ils ont pris garde à conserver des plages de temps privées distinctes des temps d'interaction, réservés à la lecture, à la méditation religieuse ou à des activités culturelles.

Mais les conceptions de type marxiste n'en soulèvent pas moins de nombreuses interrogations. Du fait en particulier de la mondialisation économique, les notions de « classe » et de « classe dominante » ne sont plus aussi claires qu'autrefois – même si elles restent très utiles pour comprendre ce qui se passe (à ce sujet voir le bel essai de David Harvey « Neo-liberalism and the Restoration of Class Power » dans *Spaces of Global Capitalism*). Dans l'état actuel des choses, l'*overclass* mondiale dont certains auteurs dénoncent la constitution est un fantasme qui ne correspond à rien de réel. Au niveau des États-nations, les classes dominantes n'échappent pas non plus totalement aux ravages de l'individuation individualiste, ni aux mirages de la marchandise. Tout en rejetant les pires des techniques rythmiques nouvelles, elles sont, elles aussi, petit à petit emportées dans le mouvement général de fluidification des formes de vie. Leurs corps sont de plus en plus soumis à des techniques, sinon imposées, du moins fortement promues par le marché (cosmétique, programmes de musculation, chirurgie esthétique). Leur langage s'éloigne de plus en plus des énergies et de la densité propres aux aventures littéraires et à ce que l'on appelait autrefois la conversation pour adopter la neutralité fonctionnelle et la banalité liquide de l'expression technique et médiatique. Même les alternances de leur vie sont de moins en moins distinctes, du fait des nouvelles formes de management des entreprises,



## POUVOIR

de l'utilisation de plus en plus intrusive des techniques de télécommunication et de la pénétration médiatique dans la sphère privée.

Une partie de la tradition marxiste limite encore, par ailleurs, le pouvoir à un simple pôle de détermination et de décision étatique et institutionnel, qui devrait être conquis au profit des couches actuellement dominées. Or, une bonne portion des nouvelles réalités politiques échappe désormais à ce schéma. Dans le nouveau monde, le pouvoir réside de plus en plus largement dans les réseaux sub-étatiques, d'une part, dans les multinationales, les réseaux médiatiques mondialisés et l'Empire, de l'autre. Il faut donc le penser d'une manière nouvelle qui, certes, ne laisse pas de côté la réalité toujours active des États et des institutions traditionnelles, mais qui permette également de comprendre toutes les formes politiques qui échappent désormais à leur emprise (travail qui bénéficierait, du reste, de nombreux travaux menés à l'intérieur même de la tradition marxiste, comme ceux, entre autres, de Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, d'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, à partir de la notion gramscienne « d'hégémonie », *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, ou encore de Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*).

Dans la mesure où aucune des théories du pouvoir traditionnelles ne semble plus aujourd'hui convenir au nouveau monde fluide, celui-ci relèverait-il finalement plutôt d'une approche de type micro-logique, comme celles développées, en réaction à toutes les tendances précédentes, dans les années 1960-70 ? Dans le nouveau monde, le pouvoir ne pourrait plus être pensé en fonction de la seule domination étatique ou même des seuls conflits de classe, car tout le corps social serait en réalité traversé par un réseau de forces et de relations de pouvoir. Avant de se coaguler au sein des institutions et de l'État, le pouvoir

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

circulerait et s'inscrirait dans les corps par des pratiques disciplinaires et des savoirs techniques que l'on pourrait analyser, par exemple, à l'instar de ce que proposaient Foucault et Goffman, à partir de certaines institutions comme l'hôpital, l'école ou la prison.

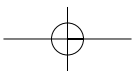
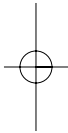
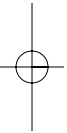
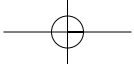
Ces analyses constituent, elles aussi, une source d'inspiration importante. Dans la mesure où elles centrent leurs approches du pouvoir non plus seulement sur la notion d'*assujettissement* des individus par des systèmes ou par des institutions chargées d'assurer la domination massive d'une classe par une autre, mais sur celle de *production des sujets* dans le jeu constant des interactions, elles jettent une certaine lumière sur le monde dans lequel nous venons d'entrer. Aujourd'hui, alors que les systèmes emboîtés d'autrefois ont été remplacés par de nouveaux modes d'organisation fluides, déterminer les rythmes de l'individuation est devenu l'une des marques essentielles du pouvoir. Les analyses de type micro-logique lèvent ainsi une partie du voile sur la façon dont les réseaux des multinationales, des médias mondialisés et de l'Empire construisent et exercent leurs nouveaux pouvoirs, en particulier *contre* les États et les souverainetés populaires traditionnelles.

Mais, là encore, ce genre d'approche soulève un certain nombre de problèmes. Nous avons vu que le placage sur le nouveau monde d'analyses conçues pour lutter contre une réalité et des idéologies totalement différentes a amené un certain nombre des disciples de la pensée micro-logique à abandonner toute posture critique au profit d'une simple et bruyante célébration de ce qui est. Aujourd'hui, maints de ces disciples – dont Negri est l'un des exemples les plus connus – se sont transformés en supplétifs de la grande attaque néo-libérale contre l'État-nation et les conquêtes démocratiques qui lui étaient attachées. État-nation qui, malgré tout ce que l'on a pu lui reprocher à l'intérieur

## POUVOIR

(la perpétuation des rapports de classe inégaux) comme à l'extérieur (l'impérialisme), a constitué historiquement l'espace qui a rendu possible les principales avancées politiques de ces deux derniers siècles (toutes les transformations révolutionnaires et démocratiques y compris les décolonisations), et restera, quoi qu'on en dise, l'un des enjeux majeurs du nouveau monde en devenir. Comme on voit mal, en effet, la Chine, l'Inde, les États-Unis, le Japon, et même le Royaume-Uni, l'Allemagne, la France, l'Espagne, etc. se dissoudre au <sup>xxi</sup><sup>e</sup> siècle au profit d'un réseau capitaliste mondialisé, il nous faut intégrer cette donnée à la théorie politique, plutôt que de lui dénier, de manière purement idéologique, toute pertinence et toute valeur.

Le détournement de Foucault et de Deleuze vers le néolibéralisme doit être fermement rejeté, mais il faut reconnaître qu'il a probablement été rendu possible par un défaut originaire des approches micro-logiques. Au moins au départ, ces approches ont en effet souffert d'un manque d'articulation entre l'interactionnisme *horizontal* des corps-langages et l'interactionnisme *vertical* de leurs dimensions singulières et collectives. Ainsi, les difficultés rencontrées dans les années 1970 n'ont fait que s'accroître avec la mondialisation. De même que les micro-physiques du pouvoir avaient bien du mal à rendre compte de l'existence des institutions et en particulier des États, de même ces formes d'approche butent aujourd'hui sur la question des interactions entre les aspects singuliers et supra- ou extra-étatiques des nouveaux modes d'individuation.



## Le pouvoir comme médium

Au cours des vingt-cinq dernières années, tout un ensemble d'auteurs a essayé de sortir de ces difficultés (entre autres Elias, Bourdieu, Foucault lui-même, Touraine, Habermas, Honneth, Giddens, Bauman, Caillé, Thévenot, Boltanski). Bien qu'elles soient souvent très différentes les unes des autres – et l'on ne manquera pas de faire remarquer l'étrangeté qu'il y a à mettre dans le même panier par exemple Bourdieu et Touraine, Foucault et Habermas –, on peut qualifier leurs théories d'*intermédiaires* au sens où elles se rejoignent toutes dans la volonté de tenir ensemble et de penser *l'un par l'autre* ce qu'elles conçoivent comme les deux côtés de la vie socio-politique : les « systèmes » et les « interactions entre les individus ».

Je laisse de côté tout ce qui les oppose, et qui est énorme, pour me concentrer sur ce qui les porte dans la même direction. Deux concepts semblent condenser la différence entre conceptions intermédiaires et conceptions traditionnelles : celui de *dialectique* et celui de *cercle herméneutique*. Depuis le recul du marxisme et le succès des pensées nietzschéennes et libérales, le premier a été de plus en plus souvent pris, en philosophie même à laquelle il est emprunté, dans le sens d'interaction. Même chez des auteurs explicitement hégéliens, la notion d'*Aufhebung* a été délaissée au profit de la notion de *maintien des contradictions* et l'on a désormais mis l'accent, chez Hegel lui-même, sur des formes de processus qui n'impliquaient ni suppression de la thèse par l'antithèse, ni développement logique inéluctable. Tout s'est passé comme si Humboldt avait pris sa revanche sur Hegel et que la notion de *Wechselwirkung* élaborée par le premier l'emportait enfin sur celle d'*Aufhebung* promue par le second.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

Le concept de cercle, ou de manière plus précise, de spirale herméneutique, qui plonge ses racines chez Schleiermacher et Dilthey, s'est, quant à lui, petit à petit imposé parallèlement à la diffusion des pensées heideggérienne, gadamérienne et ricœurienne, et il est, aujourd'hui, devenu l'un des appuis théoriques les plus courants des théories du social et du politique qui tentent de dépasser les dualismes qui les tenaient jusque-là prisonnières. Ce concept y est, il est vrai, souvent pris dans un sens seulement épistémologique, qui décrit les parcours en spirales de la connaissance des phénomènes, mais, on le voit, sous l'influence des travaux de Gadamer sur les rapports des êtres humains et de ce qu'il appelle « la langue », revêtir de plus en plus souvent un sens ontologique, qui le rapproche de la notion sociologique d'interaction. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit alors d'un rapport réel entre des pôles dont l'existence même ne se conçoit que dans leur interdépendance et leurs échanges incessants.

Depuis les années 1980, on a ainsi vu se développer dans les sciences sociales, sous des noms variés, un intérêt pour des processus d'individuation fondés sur la « circularité herméneutique », sur la « récursivité » ou encore sur les « oscillations entre pôles », bref sur des interactions verticales entre niveaux couplées aux interactions horizontales entre corps-langages (constructions croisées de l'habitus et de la configuration chez Elias, des mouvements et des organisations, puis du sujet et de la culture chez Touraine, de l'habitus et du champ chez Bourdieu, du sujet et des dispositifs puis des problématisations chez Foucault, de l'action communicationnelle et du monde de la vie chez Habermas et chez Honneth, des compétences et des critères de jugement de l'action chez Thévenot et Boltanski, de l'individu et de la totalité sociale chez Caillé, des actions créatives et des routines chez Giddens, etc.).

Pour toutes ces théories, le pouvoir ne peut être accroché à un aspect unique de la réalité, que celle-ci soit pensée

## POUVOIR

comme individu, système, classe ou interaction. Les « systèmes » ne sont pas des ensembles de règles ou de normes s'imposant à des acteurs impotents, ni non plus de simples produits de l'interaction d'agents préexistants, mais des formes à la fois systématisantes et systématisées au cours de ces interactions. De même, les « individus » ne sont pas les purs résultats de processus d'assujettissement, ni des sujets assurés de leur identité et précédant toute action, mais des entités toujours en cours de construction et de déconstruction à travers des processus d'apprentissage et d'interaction. Dans la mesure où une dialectique ou un cercle relie les systèmes sociaux aux individus singuliers, le pouvoir est donc partie prenante de cette dialectique ou de ce cercle. Les individus reçoivent des systèmes qui leur préexistent non seulement des contraintes, mais aussi des ressources pour mener leurs actions. De même, ces systèmes de règles ou de normes imposent des obligations aux individus, mais ils ne continuent d'exister en tant que systèmes que dans la mesure où des actions sont menées jour après jour par des individus qui les respectent. Si ce n'est plus le cas, un système donné peut être rapidement amené à disparaître.

Ces conceptions constituent un réel apport à la compréhension de la nouvelle réalité politique à laquelle nous avons affaire aujourd'hui. Au lieu de présenter le pouvoir comme la cause ou le résultat de la détermination d'une relation, elles le font apparaître comme ce qui *se joue* – dans tous les sens du terme – au cours de la relation elle-même, c'est-à-dire comme le *médium* que et au sein duquel se disputent des individus et des systèmes toujours en formation-déformation, au cours des spirales qui les lient les uns aux autres. De ce point de vue, le pouvoir constitue moins un simple *état de fait* que le *milieu* et le *moyen* à travers lequel se construisent les *individus* singuliers et collectifs, les *classements* et les *hiérarchies* qui les relient les uns aux autres,

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

ainsi que les *effets de domination* qui apparaissent au sein de ces classements et de ces hiérarchies.

Le problème est que beaucoup de ces conceptions du politique sont aujourd'hui à leur tour en difficulté. Tout d'abord, elles rencontrent des limites internes. Au moins une bonne partie d'entre elles se heurte à ce que j'ai proposé ailleurs d'appeler des « points de rebroussement ». On peut montrer, par exemple, l'intérêt de la stratégie proposée par Elias pour rendre compte de la construction croisée de l'individu et de l'État modernes, mais aussi les lieux théoriques à partir desquels cette stratégie revient sur ses propres pas en reprenant des présupposés dualistes qu'elle s'était elle-même engagée à combattre : chez Elias, un présupposé naturaliste hobbesien hante une théorie du pouvoir qui se veut pourtant fidèle à un primat du processus sur l'identité et la structure, et qui l'amène ainsi à réduire le devenir-acteur, la *subjectivation*, à un simple *assujettissement*. Le pari de faire une sociologie des processus n'est pas tenu jusqu'au bout et Elias a besoin, à un certain moment de sa construction, de postuler une base substantialiste : l'homme de désir. La recherche n'a pas été faite pour les autres auteurs qui viennent d'être cités, mais il ne serait pas très difficile de mettre en évidence les présupposés anthropologiques fondamentaux qui se déploient chez chacun d'eux comme fondements et impensés de leurs théories.

Certains auteurs, il est vrai, ont poussé beaucoup plus loin la réflexion sur la *subjectivation* qui se joue dans les luttes croisées entre individus et systèmes. Ces auteurs ont ouvert un espace théorique qui prolonge et enrichit la réflexion sur la seule individuation en ajoutant à la question de la singularité celle du devenir-acteur historique dans un champ pratique donné. Mais leurs points de vue souffrent souvent d'un défaut en quelque sorte inverse du précédent. Certes, la *subjectivation* (qu'elle soit individuelle ou collective) n'y est plus



## POUVOIR

réduite à un assujettissement, ni d'ailleurs à une identification avec le moi ou le « pouvoir de » propre à l'individu néo-libéral, elle y est définie comme *devenir-sujet*, c'est-à-dire devenir-acteur, agent autonome de sa propre vie, à travers la réflexivité et la pratique au sein du médium du pouvoir.

Cette voie, que je laisse ici volontairement de côté pour me concentrer sur la seule question de l'individuation, est à mon avis très féconde et devra être poursuivie. Mais dès maintenant, on peut remarquer que les fondements théoriques de ce devenir-sujet restent dans la plupart de ces théories ou bien indéterminés ou bien relativement discutables. Qu'il soit singulier ou collectif, le devenir-sujet y est la plupart du temps présenté comme un travail sur le « soi construit », comme un *écart* par rapport aux *normes* reçues et incorporées. Or, cette conception du sujet reste encore trop liée à son concept substantialiste traditionnel. Suivant un mouvement, récemment critiqué à juste titre par Vincent Descombes (*Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*), on infère généralement de ce processus l'existence d'un *pouvoir-être-sujet* que l'on attribue à différentes entités métaphysiques antécédentes. Ainsi, au lieu d'en rester aux dynamiques dans lesquels se produisent des sujets au sein du *médium du pouvoir*, on est tenté de remonter de nouveau à un *pouvoir premier*, que l'on se représente comme une ipséité éthique (Touraine, Ricœur), comme incorporé dans les structures communicationnelles du langage (Habermas), ou encore, à l'instar déjà de Dilthey et, après lui, de Simmel, comme une productivité inhérente à la vie (Giddens).

À ces limites internes, il faut ajouter des difficultés externes. Qu'elles soient plutôt sur le versant de l'assujettissement (comme Elias ou le premier Bourdieu) ou plutôt sur celui de la subjectivation (comme Touraine et le dernier Bourdieu), les conceptions intermédiaires du politique – sauf, nous le verrons, chez Foucault – convergent au moins

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

sur un point avec les théories réticulaires et moléculaires du monde fluide, héritées des théories interactionnistes des années 1970 : quoiqu'elles en aient, le monde qu'elles décrivent reste en grande partie chaotique et inintelligible. Les spirales par lesquelles se produisent les individus singuliers et collectifs gardent en effet l'aspect de dialectiques ouvertes ou de cercles herméneutiques perpétuels, continus et relativement indéterminés dans leurs formes, si bien que rien ne leur permet de rendre compte *in fine* de l'existence, ni surtout de la qualité, des individus singuliers et collectifs que nous observons.

Ces théories ne permettent pas de comprendre que ces processus possèdent une organisation temporelle descriptive – et que c'est donc dans ces processus que se joue aujourd'hui le pouvoir. Pour le dire autrement, les théories intermédiaires ont intégré à juste titre les notions de cercles herméneutiques ou d'interactions néo-dialectiques entre niveaux, mais elles n'ont pas prêté attention à l'organisation temporelle de ces spirales ou de ces interactions, en particulier à la qualité de cette organisation – ce qui explique peut-être leur difficulté à saisir la subjectivation dans son dynamisme radical et leur oscillation permanente entre les pôles de l'assujettissement brut et d'une subjectivation déjà donnée. Les rythmes de l'individuation sont largement ignorés, comme le fait que « l'âme » est toujours, en dernière analyse, un produit des techniques rythmiques qui organisent le fluement des corps-langages-groupes.

## Le pouvoir comme médium rythmique

Dans un livre important mais peu lu en France (*Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*), Margaret Archer a montré qu'il ne suffit pas de substituer aux modèles unidimensionnels en vigueur jusque-là (*upwards and downwards conflation theories*) des modèles « centristes » (*central conflation*) – elle pensait plus précisément à ceux de Giddens ou de Bauman, mais sa démonstration peut être étendue à tous les modèles intermédiaires. Ces modèles ignorent le fait que la production-reproduction des « individus » et des « systèmes » ne suit pas des spirales indéterminées et sans formes, mais qu'elle se réalise suivant des alternances de périodes de « morphogenèse » et de « morphostase » distinctes les unes des autres. Lorsque l'on observe historiquement ce qui se passe dans les sociétés humaines, on constate que se succèdent des moments, souvent assez brefs, au cours desquels les interactions produisent de nouvelles formes sociales, et des périodes, souvent plus longues, pendant lesquelles les systèmes issus de ces moments dynamiques se stabilisent et se transforment en routines. De cette constatation, qui l'amène sans le savoir très près de Simondon, Archer conclut qu'il conviendrait, à l'encontre de ce que font les théories intermédiaires, de garder analytiquement séparés le niveau des interactions individuelles et le niveau systémique, car, contrairement à ce qui se passe dans le langage où la langue est reproduite dans et grâce à chacune de ses instanciations discursives, le social ne se reproduirait pas de manière continue et dans chaque interaction, mais par à-coups et dans certains moments particuliers du cours de ces interactions.

Cette conception éclaire d'un jour nouveau les modèles intermédiaires et permet d'identifier l'obstacle sur lequel

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

ils butent aujourd'hui. Tout en introduisant une vision interactionniste qui tranche avec l'unilatéralisme des modèles traditionnels, ces modèles conservent malgré tout l'indifférence de leurs prédécesseurs pour les dimensions rythmiques du social et du pouvoir. Ainsi une bonne partie de la réalité du nouveau monde fluide leur échappe-t-elle désormais. Les rapports entre les processus d'individuation et le pouvoir sont bien perçus de manière dynamique, mais l'organisation temporelle de ces relations, ce que je proposerais d'appeler les « techniques d'individuation », reste dans l'ombre.

Les limites de la conception alternative défendue par Margaret Archer tiennent au fait qu'elle dissocie, pour sa part, artificiellement la socialité des corps-langages et qu'elle réduit abusivement, comme le faisait déjà Simondon avant elle, leur dimension rythmique à une succession binaire de temps forts et de temps faibles. Tout en pointant avec justesse l'importance des phénomènes rythmiques, la théorie du rythme qu'elle propose reste insuffisante, eu égard aux réalités fluantes du nouveau monde.

Les processus d'individuation ont en effet, nous l'avons vu, un agencement interne beaucoup plus riche qu'il y paraît au premier regard. Tout d'abord, il est nécessaire d'y inclure au moins trois aspects : la « corporéité », c'est-à-dire les techniques qui organisent le fluement des corps ; la « discursivité », c'est-à-dire les techniques qui organisent les fluelements du langage ; enfin, la « socialité », c'est-à-dire les techniques qui déterminent les modulations de l'intensité des interactions entre ces corps-langages. L'individuation est loin de se réduire à une interaction entre les normes et les valeurs existantes, d'une part, et l'esprit d'individus déjà constitués, de l'autre. C'est l'entrecroisement de la corporéité, de la discursivité et de la socialité qui produit les « âmes ». Ensuite, ces trois aspects sont indissociablement liés les uns aux autres. Les manières de fluer du social, des

## POUVOIR

corps et du langage s'y déploient en s'appuyant les unes sur les autres ou, au contraire, en s'opposant les unes aux autres. Les techniques qui organisent le fluement du social ne peuvent donc être dissociées, comme le fait Archer, de celles qui organisent le fluement des corps et du langage. À chaque époque, dans chaque groupe considéré, ces techniques forment un dispositif complexe, un rythme de rythmes.

Cet agencement des processus d'individuation interdit de réduire leurs rythmes à une simple succession de *stops and goes*, de moments de dynamisme interactif et de moments de stabilisation systémique. Un tel binarisme privilégie abusivement les rythmes d'alternance morphologique les plus simples (cultes, cérémonies, périodes de travail, rassemblements sportifs, meetings, élections, etc.), sans tenir compte ni de leurs transformations récentes, ni de leurs interactions avec les rythmes corporels et langagiers qui sont tout aussi déterminants pour la production des individus. D'une manière générale, il ne permet pas de saisir la spécificité historique des différentes configurations prises par les rythmes de l'individuation et donc de juger des formes de pouvoir qui y sont en jeu.

Et la raison en est simple. Contrairement à ce que Margaret Archer affirme, le social ne se reproduit pas différemment du langage, car il lui est consubstantiellement lié dans l'organisation des corps-langages : il est, comme lui, dans un processus de production-reproduction permanent. Certes, ce processus est organisé, mais cette organisation varie dans le temps en prenant des formes qui ne sont en rien réductibles à de simples successions binaires de temps forts et de temps faibles. Il manque à la proposition d'Archer une théorie capable d'identifier et de distinguer l'infini éthique et politique des manières de fluer des corps-langages-groupes.

Pour développer une théorie du social et du pouvoir qui ne se limite pas à une nouvelle version des théories inter-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

médiaires, il nous faut donc, en premier lieu, critiquer leur usage insuffisamment problématisé des méthodes néo-dialectique et herméneutique en y introduisant la question des rythmes qui organisent les interactions. Certes, le pouvoir doit être considéré comme un médium, mais ce médium n'est pas totalement liquide et isotrope : du fait des mouvements qui le traversent, il prend des formes qui ne sont en rien erratiques. *Le pouvoir est un médium rythmique.*

Toutefois, il nous faut également dépasser les limites de l'analyse par Margaret Archer de ce phénomène, qui n'est en rien réductible à un schéma métrique. Seule une compréhension fine des formes d'organisation temporelle des processus d'individuation et de leurs *spécificités historiques* peut nous permettre d'aller véritablement au-delà des conceptions intermédiaires du pouvoir – et une telle compréhension nécessite de théoriser la notion d'organisation rythmique de l'individuation.

## De l'évolutionnisme à l'histoire des spécificités

Les spécificités historiques des manières de fluer des corps-langages-groupes sont, il est vrai, souvent difficiles à identifier car elles sont la plupart du temps intégrées dans de grands schémas historiques qui écrasent ce qu'elles possèdent tout à la fois de particulier et de partageable, ainsi que les gains et les pertes qu'elles ont entraînés. L'ensemble des formes de vie qui ont peuplé le passé ou toutes celles qui existent aujourd'hui dans leur multiplicité sont le plus souvent conçues comme les chaînons d'un grand processus évolutif, qui serait allé du monde chaud et solidaire de la tradition au monde froid et individualiste de la modernité (de Marx et Tönnies à Lévi-Strauss et Dumont), à moins que ce ne soit à l'inverse – mais c'est la même chose – de la tyrannie du groupe à la liberté individuelle et à la démocratie (de Constant et Spencer à Habermas et Gauchet). Que ce soit pour les louer ou les condamner, les sociétés occidentales et leurs dispositifs rythmiques particuliers sont considérés comme le *télos* de toute l'humanité, dont le destin serait ainsi d'aller des formes rythmiques dites « traditionnelles » aux formes rythmiques dites « modernes ».

Or, il n'existe pas de représentation plus fausse. Sans même parler des variations infinies des rythmes des corps-langages, qui sont ici totalement ignorées, les différentes manières de fluer du social ne peuvent être réduites à cette opposition. Contrairement à un préjugé bien ancré, les périodes de vie singulière ne sont pas l'apanage des sociétés modernes occidentales. Certes, les Eskimo, les Nuer ou les Indiens d'Amazonie étudiés par Pierre Clastres connaissaient des périodes de vie collective intenses, mais ces peuples, pourtant réputés parmi les plus « archaïques » et les

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

plus « holistes » qui aient jamais existé, jouissaient également de longues périodes de vie singulière, qui ne se limitaient pas à des formes plus ou moins inconscientes d'elles-mêmes s'imposant aux acteurs de manière purement pratique. Chez les Eskimo, lorsque les individus profitaient de l'été pour mener leur vie de manière totalement autonome, le droit et la religion possédaient de fortes composantes individualistes. Chez les Nuer et les Indiens d'Amazonie, la liberté et l'égalité des individus étaient explicitement revendiquées et posées comme des valeurs. Ceux-ci possédaient un sens aigu de leur dignité personnelle et de leurs droits vis-à-vis de leurs semblables. L'indépendance et l'opposition aux exigences des proches étaient apprises très tôt et constituaient, avec l'égalité, des principes fondamentaux de leur éducation.

À cela, il faut ajouter le rejet du préjugé inverse, mais complémentaire, selon lequel une authentique vie collective n'existerait que dans les sociétés « traditionnelles » non occidentales. On trouve en effet couramment, dans les sociétés contemporaines considérées aujourd'hui comme les plus individualistes, des moments de vie en commun de très forte intensité (comme certains mouvements sociaux, certaines grèves ou insurrections, certaines élections ou certains événements sportifs), ainsi que des solidarités durables créées autour de projets politiques particuliers (l'appropriation collective des infrastructures ou de certains moyens de production, la mise en commun des ressources de santé et d'éducation, la gestion collective et intergénérationnelle des retraites, etc.).

L'idée, héritée de l'évolutionnisme du XIX<sup>e</sup> siècle, selon laquelle les sociétés dites « archaïques » et « traditionnelles » relèveraient d'un type « holiste » originaire, c'est-à-dire où les individus seraient entièrement soumis au pouvoir dictatorial du groupe (des *Gemeinschaften* dans la classification de Tönnies), alors que les sociétés dites « modernes »



## POUVOIR

relèveraient, elles, d'un type « individualiste » dérivé, où les groupes ne seraient que des associations d'individus singuliers libres, favorables à des formes libérales de pouvoir (des *Gesellschaften*), s'avère donc totalement fausse. Non seulement elle ne dit rien des multiples manières de fluer des corps et du langage, mais elle ne correspond pas du tout à la réalité observée par les anthropologues, les sociologues et les historiens.

Le dualisme socio-historique et l'évolutionnisme, qui continuent à encombrer les sciences sociales et la philosophie, nous renseignent en fait beaucoup moins sur la réalité des formes politiques des sociétés dites « traditionnelles » et des sociétés occidentales dites « modernes » que sur les entreprises de domination qui ont été développées en Occident, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans des sociétés bouleversées par la première vague de la mondialisation. De même, aujourd'hui, alors que nous subissons la suivante, le dualisme et l'évolutionnisme ne reflètent pas tant un état de nos sociétés qu'ils ne servent à justifier et poursuivre des politiques d'assujettissement et d'exploitation du monde non occidental, ainsi que des classes inférieures du monde occidental lui-même.

Selon le programme implicite qu'ils véhiculent, ces sociétés et ces classes dominées seraient destinées par les lois de l'histoire à abandonner ou à renoncer à tout projet de fonctionnement choisi, au profit du modèle libéral des strates dominantes de ces sociétés – posé comme modèle naturel et fin de l'histoire (Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*). Une définition purement locale de la qualité et de la répartition de l'individuation singulière et collective est ainsi présentée comme un simple effet de l'évolution des sociétés, avec pour but d'empêcher toute alternative.

Plutôt que de penser nos sociétés – et celles des autres – comme des chaînons d'un grand processus évolutif, allant de la totalité vers l'élément, du monde chaud et solidaire

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

de la tradition au monde froid et individualiste de la modernité, ou, à l'inverse, de la tyrannie du groupe à la liberté individuelle et à la démocratie, il nous faut donc observer les manières de fluer des corps-langages-groupes propres à chaque situation socio-historique particulière *pour elles-mêmes*.

## Pour une éthique et une politique des rythmes de l'individuation

Il ne s'agit pas toutefois, en nous passant de l'échelle évolutionniste, d'abandonner tout critère de jugement – et donc toute critique – au profit d'une simple description objectivante des multiples formes de vie qui ont existé sur terre. Le relativisme positiviste ne vaut pas mieux que le dogmatisme évolutionniste. Viser la spécificité des manières de fluer des individus exige de se doter de critères permettant de distinguer leurs diverses qualités éthiques et politiques.

Cette question est toutefois, on le sait, très débattue. Certains, depuis les années 1920, à l'instar de Spengler, Schmitt et Heidegger, soutiennent qu'il nous est tout à fait impossible d'abstraire de tels critères de notre finitude historique et que nous sommes de ce fait condamnés à un décisionnisme arbitraire – sauf à nous mettre « à l'écoute de l'Être », c'est-à-dire, en réalité, à l'écoute des mouvements collectifs anonymes qui balayent l'histoire et donnent à celui-ci ses figures successives : dans une version dure, celle autrefois de Spengler, Schmitt et Heidegger, aujourd'hui de Huntington, les « peuples » et les « civilisations » animés par leur volonté de puissance ; dans une version plus molle, ce que Gadamer appelle la « tradition » ou Rorty les « coutumes libérales occidentales ». D'autres, comme Habermas ou Rawls, affirment, au contraire, qu'une telle conclusion n'est en rien nécessaire, que nous ne sommes pas condamnés à l'oscillation entre l'arbitraire subjectiviste et l'acquiescement aux valeurs des groupes auxquels nous appartenons, car il nous est possible de surmonter notre contingence historique en nous appuyant sur des éléments universels de la nature humaine, que ce soit le langage comme moyen d'argumentation ou les critères de ce qui est juste.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

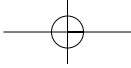
Ces positions soulèvent autant de problèmes les unes que les autres. Après une période d'affirmation héroïque de la décision, dont le destin a été définitivement scellé par les monstruosité de la Seconde Guerre mondiale, les premières se sont retournées vers une position ontologique qui ne fait que reprendre à nouveaux frais le consentement hégélien à ce qui vient – avec l'optimisme chrétien en moins. Les deuxièmes, ébranlées par ce qui venait de se passer, ont tenté de retrouver des critères universels de jugement critique, mais elles n'ont pu le faire qu'à travers des stratégies formalistes qui ont abstrait ces critères de toute réalité culturelle et politique particulière, sans arriver par ailleurs à convaincre que les « principes formels » qu'elles affirmaient avoir mis en évidence au sein du langage ou des pratiques humaines constituaient bien des universels.

Pour éclaircir, autant que faire se peut, cette question, nous pouvons commencer par remarquer, comme le font – et parfois contre elles-mêmes – les philosophies de l'historicité essentielle des êtres humains, que nos critères de jugement dépendent directement de nos objectifs éthiques et politiques. Ainsi, de même que l'universalisme formel de Rawls et Habermas prolonge leur programme social-démocrate, de même un projet fasciste constitue clairement le *télos* des décisionnismes schmittien et heideggérien. Le problème pourrait donc sembler, en dernière analyse, d'explicitier et de justifier nos propres objectifs. Pour le dire autrement, nous sommes ici confrontés à la question de la *définition* d'une éthique et d'une politique des rythmes de l'individuation. En même temps, comme le soulignent – mais elles aussi parfois contre elles-mêmes – les philosophies universalistes, nous ne devons pas trop nous hâter de *décider* de ces objectifs, car, que nous le fassions en nous en remettant aux coutumes de notre société ou au nom de notre lumière naturelle, nous risquons de retomber très vite dans une vision ethnocentriste et dominatrice sans même nous en apercevoir.

## POUVOIR

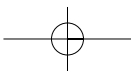
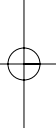
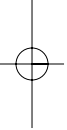
Il nous faut donc prendre un chemin plus long que celui suggéré par chacune de ces orientations philosophiques et construire nos critères, par un jeu d'allers-retours progressifs, entre l'observation de la diversité des formes de vie humaines et la visée universelle qui anime toute éthique et toute politique démocratiques. Sauter directement au niveau de transcendants anhistoriques ou, à l'inverse, à celui d'un existentiel de l'historicité, sont deux formes de réductionnisme philosophique qui empêchent, tout autant l'une que l'autre, de rendre compte de la multiplicité des expériences humaines, de les évaluer et, par suite, de nous positionner dans l'histoire. Comme l'a récemment rappelé Meili Steele (*Hiding from History. Politics and Public Imagination*), le seul moyen à notre disposition pour forger et mettre au jour des objectifs éthiques et politiques légitimes est de mener un examen comparatif des formes de vie passées à la lumière de notre présent et de nos attentes pour le futur, ainsi que de nos formes de vie présentes et du futur que nous y envisageons, à la lumière des expériences du passé.

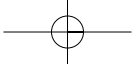
Il va de soi qu'un tel programme doit intégrer, dès le départ, son caractère inachevable et qu'il ne peut se concevoir autrement que comme une proposition située dans l'horizon de celui, celle ou ceux qui voudraient l'entreprendre. Mais le caractère nécessairement limité de cette stratégie ne doit pas nous dissuader de nous y engager. Tout d'abord, nous n'avons pas le choix. Le bond vers les solutions clés en main proposées par les philosophies qui s'affrontent aujourd'hui sur la question de l'historicité ne permet aucun progrès réel quant à la détermination des principes de notre action. Par ailleurs, nous aurions tort de renoncer à une telle enquête, au prétexte que ses résultats seraient *a priori* limités, car, en dernière analyse, il se peut que ce qui compte ici soit au moins autant le chemin parcouru et les déplacements opérés que leurs conséquences



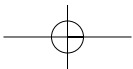
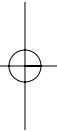
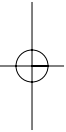
## LES RYTHMES DU POLITIQUE

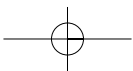
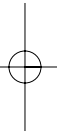
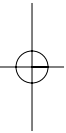
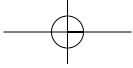
finales. Les maximes éthiques et politiques que nous pourrions tirer de notre enquête pourraient se révéler moins importantes que les processus complexes de discussion et de transformation qui nous auront menés vers elles.





# Démocratie







## Du rêve de la démocratie comme arythmie

Pierre Clastres est probablement l'un de ceux qui ont mené de la manière la plus ferme et résolue l'entreprise de production de critères d'évaluation éthiques et politiques par la voie comparative anthropologique et historique.

Dans *La Société contre l'État*, il fait remarquer que la plupart des théoriciens du politique présupposent une division de l'humanité en deux parties, de maturités et de valeurs inégales : d'une part, des sociétés (aujourd'hui en voie de disparition rapide) qui se seraient arrêtées à un stade archaïque de développement ; de l'autre, les sociétés qui, elles, seraient passées à un stade supérieur. Les premières seraient dénuées de toute dimension politique et constitueraient des formes sociales incomplètes auxquelles manquerait un organe essentiel pour le développement humain : l'État. Seules les secondes, parce qu'elles auraient accédé à ce dernier, permettraient aux êtres humains de déployer une activité politique et ainsi de s'extraire de la nature en se forgeant eux-mêmes à travers la construction d'une culture. Selon cette représentation, l'État constituerait donc le *télos* de toute société et de toute pratique politique, et l'histoire entière de l'humanité pourrait se lire comme l'histoire de sa construction.

À ce simplisme dualiste et évolutionniste, hérité de la période coloniale, Clastres oppose une vigoureuse réévaluation de la vie politique des sociétés dites archaïques. Il y suggère des attitudes et des pratiques, dont le mobile essentiel serait de s'opposer à l'apparition d'un pouvoir distinct de la société, capable de coercition. Ces sociétés ne manqueraient pas d'État, elles travailleraient constamment à empêcher sa naissance. De ce point de vue, l'État ne serait pas la fin et le moyen de toute vie politique, mais plutôt le plus

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

grand obstacle qui s'opposerait à elle. Depuis son apparition, les sociétés humaines auraient perdu leur autonomie au profit d'une institution coercitive qui se serait placée au-dessus d'elles. L'égalitarisme qui les caractérisait aurait cédé la place à une hiérarchisation des individus. Toute pratique politique devrait donc se donner pour objectif de lutter contre l'État. Seuls sa disparition ou son affaiblissement radical pourraient permettre à la société de retrouver l'autonomie qu'elle aurait connue dans la préhistoire.

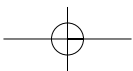
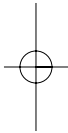
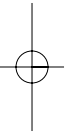
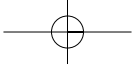
Cette conception a le grand mérite de réhabiliter l'expérience politique de sociétés longtemps considérées par les Occidentaux comme « sauvages » et sans valeur pour eux. On se réjouit également de la voir faire voler en éclats l'évolutionnisme qui sous-tend encore maintes des positions politiques et éthiques contemporaines. Mais on ne peut s'empêcher de regretter son binarisme un peu sommaire. L'idéal qu'elle propose relève plus, en effet, d'une inversion philosophique terme pour terme que d'une véritable analyse anthropologico-historique des phénomènes du pouvoir et de l'État. Certes, Clastres met au jour des pratiques politiques « égalitaires » et « démocratiques » là où la philosophie et les sciences sociales n'ont eu de cesse de projeter leurs fantasmes de « guerre de tous contre tous » (XVII<sup>e</sup> s.), d'« état de nature édénique » (XVIII<sup>e</sup> s.) ou de « tyrannie de la communauté » (XIX<sup>e</sup> s.). Mais il s'agit toujours pour lui, en fin de compte, de convoquer un *fonds archaïque* qui constituerait à la fois l'origine historique et la finalité éthique de la réalité sociale. Ainsi le dualisme évolutionniste est-il moins dépassé qu'inversé.

Clastres reste, par ailleurs, profondément marqué par les impasses du structuralisme. Son modèle de démocratie dérive directement de celui d'un échange généralisé des biens, des mots et des femmes, réductible à une circulation constante des signes, dont tout aspect rythmique a été gommé. Dans le monde lévi-straussien de Clastres, dans la

## DÉMOCRATIE

mesure où tout circule en effet, toute accumulation et toute hiérarchisation sociale semblent impossibles, mais on ne se pose jamais la question de savoir précisément *comment* tout cela circule, de quelles manières ces biens, ces mots et ces femmes sont échangés, suivant quelles techniques corporelles, langagières et sociales. Du fait de la prégnance de la matrice linguistique structurale, qui sert de modèle formel fondamental à l'analyse, l'échange est abstrait de ses modalités rythmiques, selon une logique de la forme et du contenu qui reste, là aussi, dans le dualisme. Du coup, les différences entre les multiples modes d'individuation propres aux sociétés archaïques restent dans l'ombre, de même que la répartition inégalitaire des « personnes » entre les hommes et les femmes – et le rôle fondamental qu'y joue toujours la violence (cela malgré un article célèbre sur « la torture dans les sociétés primitives »).

La conception fluide et arythmique de la démocratie défendue par Clastres est, en réalité, un produit typique des années 1960-70 qui doit se comprendre dans le cadre disciplinaire et rationalisé des sociétés occidentales contre lequel il luttait. Elle représente un rêve de démocratie dont les vertus et les défauts sont ceux de tout rêve : celui-ci nous suggère qu'un autre monde est possible, mais il le fait au prix de la conscience du temps et de l'histoire. Dans le monde qui est désormais le nôtre, cette conception apparaît singulièrement décalée et le modèle politique et éthique arythmique qu'elle propose assez peu offensif vis-à-vis de la réalité du capitalisme mondialisé. Tout en gardant à l'esprit ses critiques à l'égard de l'évolutionnisme rampant qui structure la plupart des théories politiques modernes et la réévaluation de l'expérience des sociétés archaïques qu'il a permise, il nous faut donc nous tourner vers d'autres analyses comparatives, prenant en compte les rythmes de l'individuation, pour commencer à construire nos critères politiques et éthiques d'évaluation historique.



## Idiorrythmie

Dans *Comment vivre ensemble* (cours au Collège de France, 1976-1977), Roland Barthes a commencé à réfléchir sur ce que pourrait être une collectivité où chacun suivrait ses rythmes propres.

Pour explorer cette question, Barthes s'appuie sur une analyse fouillée de l'histoire du monachisme. Il y repère une grande opposition entre des formes de vie cénobitiques, communautaires, astreintes à des règles strictes, et d'autres, appelées idiorrythmiques, « où chacun vit littéralement à son propre rythme. Les moines y ont des cellules particulières, prennent leur repas chez eux (à l'exception de certaines fêtes annuelles) et peuvent conserver les biens qu'ils possédaient au moment de leurs vœux. [...] Même les liturgies, en ces étranges communautés, restent facultatives, à l'exception de l'office de la nuit ».

Cette opposition ne prend toutefois pleinement son sens que si nous la référons à une valeur très particulière du terme « rythme ». Barthes rappelle à ce propos l'article de Benveniste sur « La notion de "rythme" dans son expression linguistique ». Et il remarque qu'historiquement, les collectivités idiorrythmiques se sont toujours référées à la valeur pré-platonicienne de la notion de rythme. L'idiorrythmie y a été définie et vécue comme *une manière personnelle de faire fluer sa vie* par opposition à des manières réglées et imposées : « 1. Idiorrythme, presque un pléonasmisme, car le *rhuthmos* est par définition individuel : interstice, fugitivité du code, de la manière dont le sujet s'insère dans le code social (ou naturel). 2. Renvoie aux formes subtiles du genre de vie : les humeurs, les configurations non stables, les passages dépressifs ou exaltés ; bref, le contraire même d'une cadence cassante, implacable de régularité »

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

comme celle « d'un cénobite ou d'un phalanstérien qui doit agir à un quart d'heure près ». Les collectivités idiorrythmiques avaient donc pour objectif « la protection du *rhuthmos*, c'est-à-dire du rythme souple, disponible, mobile ; une forme passagère, mais une forme tout de même » contre toutes les tentatives d'encadrer rythmiquement, c'est-à-dire de « métriser », les idiorrythmes. Sur l'Athos, par exemple, « chaque moine a [encore aujourd'hui] licence de mener son rythme particulier de vie ». Il travaille s'il le veut, mais peut rester oisif. Il n'a presque aucune contrainte liturgique. Il existe des tolérances importantes quant au jeûne et à l'abstinence. L'idiorrythmie repose sur « une conception souple de la contrainte. Pas de règle ; des "indications". D'où mobilité et disponibilité : passage toujours possible vers le communautarisme ou vers la solitude absolue ».

Ces formes de vie, à la fois singulières et collectives, sont beaucoup moins connues que celles du monachisme cénobitique. Elles sont nées dans les déserts syriens et égyptiens, du temps où le christianisme n'était pas encore religion officielle (fin III<sup>e</sup>-début IV<sup>e</sup> siècle). Leur matrice originelle est celle de la colonie d'ascètes qui s'est regroupée autour d'Antoine dans un désert au sud d'Alexandrie. Après un développement libre de quelques décennies, elles ont été remplacées par des formes de vie cénobitiques plus strictes, dans lesquelles les individus ont été de nouveau assujettis à des rythmes communalisés. Ce renversement s'est produit pendant la période où, avec la conversion de Constantin en 313 et l'édit de Théodose en 380, le christianisme est passé du statut de religion persécutée à celui de religion d'État. Tous les anachorètes, les ermites et autres fous de Dieu qui vivaient à leur propre rythme, ont alors été considérés comme de dangereux illuminés et soumis à l'autorité d'un supérieur (un chef de maison, le *praepositus*, puis un chef de couvent, l'abbé, *Pater et Magister*), ainsi qu'à une règle de vie commune (Pacôme – 314).

## DÉMOCRATIE

En Occident, à l'exception de quelques résurgences tardives et peu subversives comme les béguines ou les solitaires de Port-Royal, c'est le monachisme cénobitique qui l'a emporté. En Orient, les pratiques idiorrythmiques ont pu se perpétuer, en particulier auprès d'une partie notable des moines du mont Athos (ceux vivant dans le désert rocheux du flanc sud), pendant que les moines du flanc nord étaient regroupés dans des monastères. Toutefois, à la fin de l'empire byzantin (xv<sup>e</sup> s.) et surtout à partir de la turcocratie, la discipline s'est partout relâchée et l'idiorrythmie est revenue en force, jusque dans les monastères principaux (xvii<sup>e</sup> s.). Aujourd'hui, les moines se répartissent entre des couvents cénobitiques et des agglomérats idiorrythmiques, « à la fois isolés et reliés à l'intérieur d'une certaine structure ».

Ces collectivités idiorrythmiques et leur destin historique constituent pour Barthes des objets intéressants notre réflexion éthique et politique à double titre. D'une part, elles forment des groupes sociaux entièrement dédiés au renforcement de l'individuation de leurs membres, c'est-à-dire des groupes où les deux aspects singulier et collectif de l'individuation se construisent l'un par l'autre harmonieusement – ce que Barthes appelle, par un oxymore calculé, des « structures collectives-individualistes ». Les pratiques idiorrythmiques permettent de trouver le bon équilibre entre la vie pour soi, la vie retirée, et la vie pour les autres, en interaction avec eux. Elles créent une zone intermédiaire, « une forme médiane, utopique, édénique, idyllique », entre deux formes de vie toutes les deux excessives : la solitude et le *coenobium* – que celui-ci soit laïque (comme le phalanstère) ou non. D'un point de vue normatif, ces collectivités représentent ainsi une sorte d'idéal à partir duquel nous pourrions envisager la transformation de nos vies. Elles montrent qu'il n'est « pas contradictoire de vouloir vivre seul et de vouloir vivre ensemble ». Elles constituent des ébauches d'un socialisme qui n'aurait pas

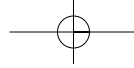
## LES RYTHMES DU POLITIQUE

abandonné l'individu, des collectivités sans le collectivisme, pour parler comme Mandelstam, « un fantasma de vie, de régime, de genre de vie, *diatia*, diète. Ni duel, ni pluriel (collectif). Quelque chose comme une solitude interrompue d'une façon réglée : le paradoxe, la contradiction, l'aporie d'une mise en commun des distances – l'utopie d'un socialisme des distances ».

De l'autre, ces collectivités montrent que le rythme est au cœur de la question du pouvoir. Il est par exemple à la source du contentieux entre les autorités politico-religieuses de l'époque et la secte idiorrythmique juive de Qumran (Esséniens) : « Pourquoi cette fuite au désert ? Disons groupe intégriste. Opposition au pouvoir politique et religieux de Jérusalem en matière de calendrier ; décision du pouvoir de Jérusalem de supprimer le calendrier liturgique traditionnel au profit du calendrier officiel luni-solaire du monde hellénistique. » C'est pourquoi, les communautés de moines idiorrythmiques refusent tout pouvoir hiérarchique fort. Dans la collectivité installée dans le désert d'Alexandrie, il n'y a aucun chef, seulement un ancien : Antoine. Les ascètes pratiquent une « idiorrythmie sauvage » qu'aucune organisation ne surplombe : « Cet état sauvage peut se définir rigoureusement par absence de bureaucratie, aucun germe d'un pouvoir étatique, aucun relais réifié, institutionnalisé, chosifié entre l'individu et le micro-groupe. » De même, sur l'Athos, il existe au début du XX<sup>e</sup> siècle neuf monastères idiorrythmiques (huit grecs et un serbe) qui forment une fédération gouvernée par un conseil.

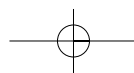
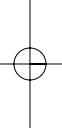
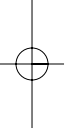
Les « constellations » idiorrythmiques échappent ainsi au contrôle des pouvoirs supérieurs. Leur liberté rythmique est ce qui les différencie des cénobites, dont le genre de vie dépend, lui, entièrement de la règle et de l'abbé auquel ils ont fait vœu d'obéissance. D'où l'équation suivante établie par Barthes : « Il existe un lien consubstantiel

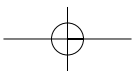
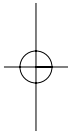
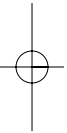
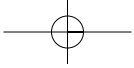




## DÉMOCRATIE

entre pouvoir et rythme. Ce que le pouvoir impose avant tout, c'est un rythme (de toutes choses : de vie, de temps, de pensée, de discours). » D'où également son envers anarchisant : « La demande d'idiorrythmie se fait toujours contre le pouvoir. »





## Esquisse d'anthropologie historique de l'idiorrythmie

Le travail de Barthes sur les collectivités idiorrythmiques ouvre une voie totalement neuve. C'est l'une des premières fois qu'une éthique et une politique s'appuient explicitement sur une analyse précise de l'organisation rythmique des processus d'individuation. Par ailleurs, il fournit un certain nombre d'apports que l'on ne retrouve pas dans les travaux qui lui sont les plus proches.

Tout d'abord, contrairement à celles proposées par Meschonnic (*Politique du rythme, politique du sujet*), cette politique et cette éthique du rythme sont attentives aux détails historiques et anthropologiques. Elles engagent l'anthropologie historique que celui-ci annonce mais ne fait pas. Très proche de Mauss et d'Evans-Pritchard, Barthes s'intéresse, en premier lieu, aux formes sociales et au rôle des techniques rythmiques de la socialité. Il montre le rôle fondamental de l'alternance réglée des moments de solitude et des moments d'interaction. Dans le désert alexandrin, chacun reste seul cinq jours par semaine ; toutes les pratiques sont alors entièrement individuelles. Le samedi après-midi et le dimanche, tous se retrouvent à l'église où ils prennent un repas en commun (*agapè*) puis prient collectivement (synaxe), vendent les corbeilles qu'ils ont fabriquées et se refournissent de fibres de palmiers, de sel et de galettes. Cette alternance est « le modèle même de l'idiorrythmie : équilibre entre la solitude et la rencontre ». De même, sur l'Athos, il n'y a pas de contrainte liturgique – les liturgies sont facultatives, sauf pour certains offices de nuit et certaines grandes fêtes. Toutefois, une fois par an, tous les moines idiorrythmiques font acte de communauté en prenant ensemble un repas.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

Les techniques de la socialité qui viennent d'être décrites nécessitent des *formes spatiales* très particulières : « Tout Vivre-Ensemble, surtout idiorrythmique, emporte une éthique (ou une physique) de la distance entre les sujets cohabitant. C'est un redoutable problème – sans doute le problème fondamental du Vivre-Ensemble, et donc de ce cours. » Barthes décrit ainsi minutieusement les principaux lieux du vivre idiorrythmique : le désert, les *skites* grecques (d'*askitica* = lieu d'ascèse), les maisons (*kellion*), les constellations d'ermitages dispersés sur le mont Athos, les monastères srilankais modernes et même les béguinages médiévaux : « Principe même de l'espace idiorrythmique (phalanstères, couvents, communautés) : petites maisons, ermitages de deux ou trois personnes : *curtes* : autour d'une église + près d'un hôpital et d'une eau courante. Ce quartier béguinal (= une paroisse séparée) : hauts murs, portes ouvertes le jour. A son propre cimetière. » Plus loin, à l'instar des descriptions faites par Mauss de l'habitat eskimo d'hiver groupé autour du *kashim* (maison de réunion collective située au centre des igloos), il note l'organisation centrée sur un espace collectif de ces formes d'habitats : « Idée thématique (modèle, forme génératrice) : les douze tribus d'Israël autour du Tabernacle. Radialité de groupes autour d'un centre inhabité = le principe même des organisations (je voudrais un terme moins volontariste : des constellations ?) idiorrythmiques. Cf. Nitrie, Athos, béguinages, Port-Royal (centre vide : église, lieu de repas) ». À propos des montagnes désertiques de Nitrie, au sud d'Alexandrie, où vivaient, au IV<sup>e</sup> siècle, 5 000 anachorètes dont 600 dans le grand désert, Barthes relève la disposition spatiale tout à fait calculée de leurs habitations : « Principe : habiter séparément dans des cabanes situées les unes par rapport aux autres à une distance telle qu'ils pouvaient vivre chacun dans la solitude, tout en pouvant se visiter les uns les autres. Nitrie : modèle très souple : – Espace : "ser-

## DÉMOCRATIE

vices centraux” : une grande église, sept fours à cuire le pain, une hôtellerie [...] des médecins. »

Barthes revient, également, plusieurs fois sur la cellule ou la chambre (*cella, kellia*), qui, dans la mesure où elle permet l'isolement de l'individu, constitue un autre des « fondements » matériels et techniques de l'idiorrythmie. Dans l'Antiquité, la chambre associait une fonction matrimoniale-familiale à une fonction d'entrepôt. Chez Homère, *ho thalamos* est, à la fois, un magasin et une chambre à coucher, où l'on conserve les biens précieux. La cabane érémitique du IV<sup>e</sup> siècle est une des origines de la chambre individuelle. Elle est le lieu et l'outil indispensables au développement de l'idiorrythmie. D'où l'adage : *cella continuata duscelcit* (il est doux de rester dans la chambre). Et comme ce qui se passe dans la chambre est soustrait à la surveillance, Barthes conclut, à l'instar de Virginia Woolf dans *A Room of One's Own* : le « combat pour la chambre = combat pour la liberté ».

La description descend jusqu'à l'échelle des objets qui sont autour de l'individu : la lampe et le lit, en particulier, sont déterminants dans les techniques idiorrythmiques. Comme Walter Benjamin, Barthes remarque que nous aurions besoin d'une « histoire de l'éclairage » car celui-ci détermine directement les techniques rythmiques corporelles et sociales. L'ampoule au plafond ne favorise pas l'intériorité. La suspension rend en revanche possible une « proxémie » familiale autour de la table à manger. Mais seule la lampe individuelle crée les conditions d'une « proxémie » individuelle forte en isolant la table d'écriture, le fauteuil. En ce qui concerne le lit, « prothèse du corps, cinquième membre », il note que « les moines athonites ne possédaient absolument rien, mais se déplaçaient à pied en portant sur leur dos leur unique mobilier : la natte sur laquelle ils se reposaient le soir ».

Enfin, Barthes analyse assez précisément les pratiques conduites au sein de ces espaces – soulignant au passage l'importance des techniques rythmiques du corps et du lan-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

gage qui s'imbriquent dans les techniques de la socialité précédemment décrites : « Chaque anachorète se gouverne comme il l'entend : prière privée + travail manuel (vannerie, tissage, date) avec psalmodie ». Plus loin, en Nitrie : « Mode de vie : six jours dans la *cella* ; travail de nattes et en même temps : récitation méditée de l'Écriture (*mélètè*, soin, étude, déclamation, méditation). » Plus tard, sur le mont Athos, la prière sera « rythmée sur le souffle et le cœur ».

Parmi ces pratiques, Barthes prête une attention toute particulière à la question des rythmes de l'alimentation – question dont l'importance avait déjà été notée par Simmel. L'irrégularité des repas dans les collectivités idiorrythmiques était en partie liée à celle des ressources. L'alternance d'une sous-alimentation et d'un brusque débordement alimentaire a été courante jusque tard dans le XIX<sup>e</sup> siècle : encore chez Brillat-Savarin, on voit « la table comme montre, potlatch ». C'est le cénobitisme qui a inventé les techniques de régularisation méthodique de l'alimentation. Au début, dans la règle de Pacôme, il y avait alternance d'un repas par jour, à la guise de chacun, et d'un repas pris ensemble dans un réfectoire. Puis, à partir de la règle de saint Benoît (VI<sup>e</sup> siècle), les repas ont été pris en commun suivant des horaires rigides, pendant qu'un moine lisait un texte pieux, imbriquant ainsi un rythme langagier dans les rythmes corporels et sociaux qui venaient d'être inventés. Du point de vue rythmique, le cénobitisme et l'idiorrythmie apparaissent ainsi l'un et l'autre comme des *techniques d'individuation totale*, mais dont les objectifs et les résultats sont à l'opposé les uns des autres.

La deuxième originalité du travail de Barthes, c'est qu'il prend en compte les aspects négatifs et les limites des expériences qu'il décrit. Contrairement à Foucault, dont les dernières analyses sont entièrement centrées sur le « souci de soi » et les comportements positifs qu'il impulse, il note aussi le désouci de soi, la perte d'investissement, l'acédie

## DÉMOCRATIE

(*akèdia*) qui touche parfois les moines qui se désinvestissent de l'ascèse ou n'arrivent plus à investir en elle. L'acédie, c'est « le moment répété, étalé, insistant, où nous en avons assez de notre manière de vivre, de notre rapport au monde » et ce moment en dit en général assez long sur les techniques rythmiques qui nous constituent. Barthes ne perd, par ailleurs, jamais une occasion de montrer l'affaissement sur elles-mêmes des collectivités idiorrythmiques qui ont été fondées dans le passé ou à l'époque où il parle – et d'en analyser les principales raisons.

En Grèce, par exemple, des formes monachiques idiorrythmiques sont réapparues vers la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, mais c'était plus par laxisme que du fait d'un projet de vie choisi. Or, la réapparition de la propriété dans ces nouvelles formes idiorrythmiques a entraîné « la reconstitution automatique d'une division sociale » qui a opposé les possédants et ceux qui n'avaient rien en propre (*paramikri*). De même, les communautés des années 1920 en URSS ou des années 1960-70 aux États-Unis, au Royaume-Uni, en Allemagne, en Italie et en France se sont toutes fracassées sur le retour du couple et de la propriété ou, plus simplement, de ne pas avoir assumé clairement la dialectique entre les désirs et les besoins : jouir sans entraves, oui ! mais « problème épineux des “communautés” modernes : qui fait la vaisselle ? ».

Toutes les collectivités idiorrythmiques sont ainsi parcourues de failles dues à la pesanteur des modèles familiaux et sociaux, ainsi qu'à l'aporie inextinguible d'une harmonisation de la réalisation des désirs et des besoins, failles dans lesquelles s'engouffre immédiatement le pouvoir qui détruit la liberté originelle : « Fragilité de la marginalité ; toujours guettée par le pouvoir, soit externe (cénotisme), soit interne (Qumran) ». Pour savoir « qui fait la vaisselle » ou éviter le retour du couple et de la propriété, les collectivités idiorrythmiques passent souvent au cénotisme. Mais ce passage entraîne toujours « la naissance

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

immédiate et concomitante d'un appareil bureaucratique, si embryonnaire soit-il. Bureaucratisme : déité vigilante qui guette le moindre groupement idiorrythmique et fond sur lui dès qu'il commence à "prendre" ».

Le travail de Barthes constitue donc une enquête anthropologico-historique très fouillée, qui prend en compte à la fois les aspects matériels (l'espace, l'habitat, l'intérieur, les objets) et idéels (les valeurs, les différentes formes de *télos*) qui s'entrelacent au sein des collectivités idiorrythmiques, mais aussi les difficultés qu'elles rencontrent à survivre dans leur forme originelle.



## Du fantasme de la vie comme idiorrythmie

Les limites de la proposition de Barthes tiennent, tout d'abord, au fait qu'elle est explicitement reconnue comme un « fantasme » impossible à réaliser ou qui ne peut que tourner à l'échec.

Si, pour tenir compte de nos conditions de vie contemporaines, on enlève au groupe idiorrythmique son *télos* religieux (qu'il soit une recherche de perfection comme en Occident ou de respiration-contemplation comme en Orient), il ne lui reste plus, en effet, qu'un *télos* plus vague fondé sur la recherche du bonheur, du plaisir, de la sociabilité comme fin en soi : « Le groupement est alors défini comme une pure machine homéostatique qui s'entretient elle-même : circuit fermé de charge et de dépense. Vue idyllique de la mondanité : machine sans but, sans transformation, qui élabore du plaisir à l'état pur (*cf.* les machines sadiennes). » Mais la figuration imaginaire de cette machine utopique met immédiatement en évidence ce qui la rend impraticable : elle présuppose une division stricte des maîtres et des serviteurs en deux mondes incommensurables l'un à l'autre et implique nécessairement la « forclusion de l'idiorrythmie. Pas de *rhuthmos*, ni pour les victimes (bien sûr), ni pour les libertins : horaires minutieux, rites obsessionnels, rythme implacable ». Même si l'on ne réduit pas la machine homéostatique de la mondanité aux machineries sadiennes, cette machine n'est « possible [que] dans un monde sans classe et sans langage. Car, dès qu'il y a langage (énonciation), il y a mise en scène – ou mise en combat – d'un système de places ».

Du fait des phénomènes de laïcisation et d'égalisation de nos vies, et peut-être également du fait de notre condi-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

tion langagière elle-même, l'idiorythmie apparaît ainsi comme un fantasme irréalisable qui se détruit de lui-même : « Fantasme du groupe idiorythmique : reprend le Vivre-Ensemble comme *homéostasie*, entretien perpétuel du plaisir pur de la sociabilité. Cependant, d'une façon plus philosophique, se débarrasse de la mondanité (indissociable d'une compétition des places) et fantasme le paradoxe suivant : le projet idiorythmique implique la constitution impossible (surhumaine) d'un groupe dont le *Télos* serait de se détruire perpétuellement comme groupe. »

Deuxième limite : la taille des groupes envisagés. L'idiorythmie ne semble possible que dans de très petits groupes. C'est un « fantasme de vie libre à quelques-uns » : « groupement peu nombreux et souple de quelques sujets qui essayent de vivre ensemble (non loin les uns des autres), en préservant chacun son *rhuthmos* ». L'idiorythmie n'est jamais envisagée dans le cadre de la totalité sociale. Barthes le reconnaît lui-même, du reste, en concluant son cours : il s'agit plus d'une « utopie domestique » que d'une « utopie sociale ». Le nombre optimal d'un groupe idiorythmique « doit être inférieur, selon lui, à dix – à huit même ».

Troisième limite : l'État n'apparaît dans ses analyses que d'une manière négative et indirecte. Certes, s'inspirant de Benveniste et rejoignant ici aussi sans le savoir Simmel et Granet, il note que *Rex* n'est pas, étymologiquement, un chef mais celui qui trace (*orégô*), c'est-à-dire qui détermine les espaces consacrés (les villes, les territoires). De ce point de vue, le rectangle, ou encore plus le carré – en ce qu'elle est « une pensée pure du rectangle » – est « la forme simple du pouvoir ». Et la règle (*Regula*), ce qui permet « d'étendre le temps en ligne droite, [de] tracer des régions (de temps, de gestes) ». Mais le rapport de ces rythmes du pouvoir aux rythmes de la société n'est pas élaboré. Ceux-ci sont simplement présentés comme exclusifs les uns des autres. L'idiorythmie est « une solution individualiste à la

## DÉMOCRATIE

crise du pouvoir. Je fuis, je nie le pouvoir, le monde, les appareils ; je veux créer une structure de vie qui ne soit pas un appareil de vie ». Plus loin : « Les anachorètes, les ermites, se mettent en marge par rapport à l'État. Égypte, d'abord et surtout, individus en rupture de fisc ou de service militaire. » L'État est conçu, d'une manière non dialectique, comme structure imposant un ordre, hétéronomie ennemie de toute autonomie individuelle.

Ce qui nous amène à une quatrième limite qui est directement liée à la précédente : alors qu'il est explicitement redéfini par rapport à Benveniste – et donc placé dans la continuité d'une linguistique pragmatique de l'énonciation – le concept de rythme est souvent rattrapé, chez Barthes, par le structuralisme. D'un côté, il note avec beaucoup de justesse : « *Rhuthmos* : c'est le rythme admettant un plus ou un moins, une imperfection, un supplément, un manque, un *idios* : ce qui n'entre pas dans la structure, ou y entrerait de force. » Mais de l'autre, il bute contre ses propres pré-supposés épistémologiques : « Cette méthodologie ne s'occupe pas de quantité, elle s'occupe d'opposition de terme à terme, elle ne s'occupe pas tant de variations de quantités ; le + et le –, + et – ne sont pas à proprement parler des notions qui peuvent faire partie d'une analyse structurale. » C'est pourquoi le champ dans lequel s'insère, ou se désinsère, le *rhuthmos*, l'idiorrythme, est toujours présenté comme structural et dominateur, et l'idiorrythme lui-même comme un excès ou un simple écart par rapport aux normes culturelles et sociales – « Le rythme, c'est le retard, dit-il citant Casals. » Or, dans l'un et l'autre cas, cette conception réduit le pouvoir à un pur effet du système ou de la structure, échappant totalement aux individus. Sa nature médiatique et rythmique lui échappe.

Au total, la réflexion de Barthes ouvre des pistes de recherche tout à fait nouvelles et importantes vers une éthique et une politique du rythme, mais elle fonctionne aussi

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

comme en miroir avec celle de Clastres. Alors que celui-ci pense l'État mais laisse les rythmes de côté, Barthes pense le rythme mais sans l'État. L'un et l'autre ne nous montrent qu'une partie du chemin à prendre. C'est donc vers une réflexion, prenant en compte les deux questions à la fois, qu'il faut nous tourner maintenant.

## Les rythmes comme enjeux des luttes entre société et État

Dans son étude « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires », Mauss donne une image du fonctionnement politique des sociétés archaïques assez différente de celle proposée par Clastres. Ces sociétés, fait-il remarquer, sont composées de segments claniques ou tribaux qui, tout en étant indépendants les uns des autres et ne se soumettant à aucune autorité suprême, gardent une solidarité suffisante pour se reconnaître dans certaines situations comme appartenant à un même ensemble. Ainsi, la cohésion sociale et l'autorité n'y reposent pas, comme dans les nôtres, sur un appareil juridique centralisé, mais sur un entrecroisement extrêmement complexe de divisions et de communautés d'appartenance, quelque chose de comparable à un « tissu ». Mauss parle d'un « découpage en sens divers d'une seule masse d'hommes et de femmes [...] ». Les oppositions croisent les cohésions ». Toutefois, ajoute-t-il, avec cette image, nous n'avons produit qu'une représentation « anatomique » immobile d'une réalité qui est par essence dynamique. Il faut donc la prolonger par une observation « physiologique » de la totalité du système social en mouvement – c'est-à-dire rythmique. Un système social archaïque constitue, non pas tant un *tissu* complexe de divisions et de communautés entrecroisées – une structure organisant la circulation incessante des biens, des femmes et des mots – qu'un *tissage* toujours en train de se faire suivant des *rythmes* au cours desquels ces appartenances et ces oppositions se relâchent et se resserrent alternativement.

Le potlatch des Amérindiens du Nord-Ouest constitue l'un des exemples les plus spectaculaires où s'exprime cette

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

nature rythmique du politique – dans les sociétés archaïques mais aussi, nous allons le voir, dans les nôtres, comme Roland Barthes en a eu plus tard l'intuition. Ces cérémonies permettent en effet de redéfinir périodiquement le statut et l'identité des groupes et des personnes dans le système tribal.

D'un côté, les segments qui composent ces sociétés s'y réimbriquent chaque fois les uns dans les autres, par tout un jeu de prestations et de contre-prestations agonistiques, dans des configurations et des hiérarchies qui peuvent confirmer les précédentes mais peuvent aussi être nouvelles, tout en régénérant ou en modifiant leurs ordres ou leurs institutions internes : « À ces moments, sociétés, groupes et sous-groupes, ensemble et séparément, reprennent vie, forme, force ; c'est à ce moment qu'ils repartent sur de nouveaux frais ; c'est alors qu'on rajeunit telles institutions, qu'on en épure d'autres, qu'on les remplace ou les oublie ; c'est pendant ce temps que s'établissent et se créent et se transmettent toutes les traditions » (« Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive »).

De l'autre, les potlachs constituent des moments de confirmation ou de redéfinition de la répartition des « personnes » entre les individus dominants : « Nulle part le prestige individuel d'un chef et le prestige de son clan ne sont plus liés à la dépense, et à l'exactitude à rendre usurairement les dons acceptés, de façon à transformer en obligés ceux qui vous ont obligés [...]. Le statut politique des individus, dans les confréries et les clans, les rangs de toutes sortes s'obtiennent par la "guerre de propriété", comme par la guerre, ou par la chance, ou par l'héritage, par l'alliance et le mariage » (*Essai sur le don*).

Dans les sociétés polysegmentaires, le politique ne s'exprime donc pas à travers un pouvoir centralisé et supérieur, ni, à l'inverse, à travers une circulation indéterminée des biens, des mots et des femmes, mais comme une organisation rythmique de cette circulation et de l'individuation

## DÉMOCRATIE

singulière et collective qui lui est liée. L'autorité, la discipline fondamentale ou la cohésion du tout social se réalisent, se régénèrent et se perpétuent au sein de rythmes spécifiques, qui organisent le flux des échanges intérieurs et extérieurs à ce groupe – et y définissent la production des individus.

Grâce aux travaux de Marcel Granet sur la Chine ancienne (*La Civilisation chinoise* et *La Pensée chinoise*), on distingue ce qui a pu se passer lors de la transition des sociétés polysegmentaires sans État, décrites par Mauss, aux sociétés qui au contraire en sont dotées. Le sujet demanderait, à vrai dire, de larges recherches socio-historiques, mais le travail de Granet permet de proposer un modèle de cette transition qu'il vaut la peine d'envisager – au moins à titre d'hypothèse de travail – et qui est assez différent de celui imaginé par Clastres.

Dès leur apparition (au cours du II<sup>e</sup> millénaire), les rois chinois ont été considérés comme la source des rythmes qui organisaient le flux du cosmos, ainsi que des individus singuliers et collectifs. Non seulement les rois organisaient le Temps et l'Espace, en en distribuant et en en hiérarchisant les régions et les périodes, mais, grâce à leur puissance rythmique, ils les faisaient être ce qu'ils étaient et leur permettaient de se déployer autour d'eux, avant et après eux. Le pouvoir royal était en quelque sorte le *je-ici-maintenant* à partir duquel l'espace-temps, c'est-à-dire la société, pouvait se constituer rythmiquement.

L'espace était conçu comme un ensemble de quatre secteurs se touchant par les pointes et générés par leur centre, ou bien encore comme un espace hiérarchisé formé de cinq carrés emboîtés. À cette conception correspondait toute une série de rites, en particulier lors des voyages périodiques du roi dans son empire, pendant lesquels celui-ci instituait rythmiquement un ordre, tout à la fois spatial et social, hiérarchisé et organisé autour de lui : « La dignité des espaces résulte d'une sorte de *création rythmée*

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

[...]. Le Chef s'applique à aménager l'espace en adaptant les étendues aux durées, mais la raison de sa circulation souveraine se trouve d'abord dans la nécessité d'une reconstitution rythmée de l'Étendue. La reconstitution quinquennale ravive la cohésion qu'il a inaugurée en prenant le pouvoir [...]. C'est en classant et répartissant à temps réglés les groupes qui composent la société humaine que le Chef parvient à *instituer et à faire durer* un certain ordre dans l'Espace. »

De même, le temps était perçu à partir de la puissance rythmique du pouvoir. L'organisation cyclique ancienne des quatre saisons était désormais comprise dans le cadre de l'organisation politico-liturgique de l'année – et, au-delà, de l'histoire tout entière – autour des *centres* que constituaient l'avènement royal et ses anniversaires postérieurs. Lors de ces cérémonies, le roi singularisait les différentes périodes de l'histoire en promulguant puis en célébrant un nouveau *calendrier*, qui la divisait en dynasties, règnes, portions de règne. Or, ce rituel créait moins un début qu'un milieu du temps, qui permettait de rythmer la durée, non pas, donc, au sens où il se serait agi de la diviser en périodes égales, mais au sens d'un *mouvement organisant* émanant du *milieu*. De cette manière, le souverain s'instituait en centre du temps et, en la produisant rythmiquement en avant comme en arrière, de la durée elle-même.

On perçoit ainsi en Chine le caractère fondamentalement rythmique des premières formes de pouvoir autonome. Celui-ci s'exprimait à travers sa capacité à instituer l'espace et le temps mêmes de la société par les rythmes de ses déplacements et de ses cérémonies rituelles. Le roi, siégeant dans sa ville carrée, était celui qui mettait l'univers en mouvement et imposait son ordre à la société. Or, selon Granet, ce caractère aurait été emprunté à la société dont il venait de s'extraire. La monarchie rythmique



## DÉMOCRATIE

se serait substituée à l'ancienne forme de cohésion propre aux groupes sociaux archaïques. Son apparition témoignerait d'une différenciation et d'une institutionnalisation d'un principe politique jusque-là immanent à la société. Les rois auraient érigé leur pouvoir en transformant en un centre l'axe qui, dans les anciennes fêtes équinoxiales, séparait les deux groupes sociaux identifiés par les séries d'emblèmes Yin et Yang, et qui constituait le principe d'ordre et d'autorité, le fondement des rythmes des échanges dans les sociétés chinoises archaïques.

Cette transformation se serait faite très lentement et d'une manière qui n'évoque en rien la brusque déchirure imaginée par Clastres. Certaines données fort anciennes exhumées par Granet montrent que le pouvoir semble avoir connu une forme intermédiaire entre sa forme archaïque, non différenciée et immanente au fonctionnement de la société, et sa forme nouvelle, liée à la séparation de la fonction étatique. Cette forme aurait certes été déjà distincte, mais elle aurait simultanément été divisée dans le temps, restant ainsi encore très proche de l'immanence rythmique du pouvoir propre aux sociétés polysegmentaires. Dans la très haute Antiquité (au début du II<sup>e</sup> millénaire ?), la succession des phases d'éparpillement et de concentration se serait ainsi apparemment accompagnée d'une alternance périodique des chefs.

Un certain nombre de faits observés par les anthropologues rendent assez vraisemblable cette reconstitution historique. Mauss avait en effet déjà remarqué que lorsque, dans les sociétés archaïques, l'autorité s'autonomise sous la forme d'une chefferie ou d'une royauté, celle-ci n'est pas toujours continue dans le temps, ni valable partout dans l'espace, mais épouse encore le plus souvent les rythmes sociaux. Il citait les exemples « du chef de guerre et du chef de paix » ou encore « à Porto-Novo, du roi du jour et du roi de la nuit, suivant une définition qui n'est inconcevable que

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

pour nous (il faut que le roi veille toujours) » (« La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires »). Clastres lui-même note, chez les Indiens d'Amérique, l'alternance assez répandue d'un chef de guerre et d'un chef de paix. Dans ces cultures, le pouvoir change de visage et de titulaire suivant les moments du rythme des échanges : un chef quand les relations avec les groupes voisins sont pacifiques, un autre lorsque la guerre fait rage (*La Société contre l'État*).

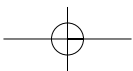
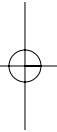
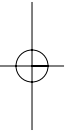
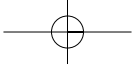
Tous ces faits semblent donc montrer que le pouvoir centralisé a dû, pour s'établir et se stabiliser, composer avec la société. Pendant longtemps, il ne s'est pas véritablement opposé à elle. Il est resté discontinu dans le temps et continu à ses rythmes. Ce n'est que dans une deuxième phase que le pouvoir centralisé, au moment où il assurait sa propre permanence temporelle et spatiale, a cherché à inverser les liens rythmiques qui le rendaient dépendant de la société : désormais, la population n'allait plus déterminer entièrement par elle-même les rythmes de l'individuation, mais allait les recevoir de l'autorité installée au-dessus d'elle.

Encore n'était-ce qu'un programme d'action : cela ne signifie pas que l'État se soit alors rendu effectivement, entièrement et définitivement maître de la *totalité sociale*. D'une part, comme le montre le cas chinois, il n'a pu se dissocier de la société et assurer sa propre continuité qu'à condition de concentrer et de perpétuer – tout en les transformant à son profit – les rythmes par lesquels celle-ci se produisait jusque-là. De l'autre, cette séparation ne l'a pas transformé en un principe extérieur à la totalité sociale elle-même. Toute son histoire ultérieure suggère au contraire que, même durant les périodes pendant lesquelles il a été animé d'une volonté de puissance absolue, l'État est resté en interaction avec la société.

L'histoire de l'apparition de l'État est ainsi beaucoup plus complexe que ne l'imaginait Clastres et ne peut être réduite à une *rupture* par laquelle le politique, immanent à

## DÉMOCRATIE

la société, se serait séparé d'elle en se retournant contre le sein qui l'avait porté. Sa relation avec la société ne constitue pas, comme le présupposait également Barthes, une simple relation de coercition et d'opposition qui serait déterminée par des « natures politiques » par elles-mêmes nécessairement divergentes. L'État conserve un lien à la fois génétique et fonctionnel avec la société qu'il aspire à dominer. Leurs relations doivent donc être évaluées en fonction des interactions historiques, toujours mouvantes, entre les rythmes imposés par l'État aux corps-langages-groupes et ceux imposés à celui-là par ceux-ci. L'État n'est pas nécessairement « l'ennemi » de la société : il peut certes devenir tyrannique et informer les processus d'individuation à son profit, mais il peut tout aussi bien devenir l'instrument grâce auquel la société peut chercher à assurer une individuation de bonne qualité. L'un et l'autre interagissent en permanence au sein du médium rythmique du pouvoir qui les englobe tous les deux.



## Des rythmes, dans l'État et la démocratie modernes

On entrevoit une partie de l'histoire des interactions rythmiques entre la société et l'État grâce au livre d'Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*.

Kantorowicz y montre la façon dont les monarchies médiévales européennes ont, en quelques siècles, construit une représentation de l'État lui assurant une continuité temporelle parfaite grâce à des images abstraites et transcendantes comme celles de la Royauté christique ou de la souveraineté de la Loi. Comme on sait, ces constructions ont permis de lui attribuer une permanence ontologique en l'instituant comme entité « réelle » indépendante de la finitude des personnes qui pouvaient momentanément l'incarner : c'est la doctrine des « deux corps du roi », finalement mise au point sous le règne d'Élisabeth I<sup>re</sup> d'Angleterre. Mais, ce faisant, elles lui ont aussi donné la possibilité de s'autonomiser par rapport aux rythmes traditionnels des processus d'individuation.

Constitué en « chose » permanente, en *res publica*, l'État occidental est devenu le seul « individu » indépendant des rythmes par lesquels se constituaient tous les autres types d'individu. L'État est devenu en quelque sorte le seul individu parfait parce que toujours déjà individué, éternellement séparé des dynamiques et des processus historiques par lesquels se produisaient les individuations singulières et sociales communes. L'État s'est émancipé de la condition temporelle d'apparition des individus et a institué un plan transcendant d'où il a désormais été possible de se représenter un individu sans individuation, un individu éternel et toujours égal à lui-même.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

En même temps, il faut garder à l'esprit qu'il ne s'agit ici que de représentations idéologiques. Un autre aspect des analyses de Kantorowicz montre que pour s'instituer en entité indépendante et surplombante, l'État moderne a dû simultanément se mettre en continuité avec les rythmes de la société. D'un côté, la société a été conçue comme un Corps organique dont le roi constituait le *Chef* et l'organisateur rythmique, mais aussi un corps dont les mouvements propres ne pouvaient que retentir sur celui-ci. De l'autre, s'il est vrai que la permanence de l'État relève désormais d'un corps désincarné, c'est quand même, comme l'a montré Louis Marin dans *Le Portrait du roi*, le corps incarné du roi qui constitue, et de plus en plus fortement à l'époque moderne, le pivot des politiques rythmiques que celui-là impose à la société. Tout comme les premiers rois de la Chine ancienne, les souverains occidentaux sont ainsi devenus les ordonnateurs du temps et de l'espace, de même que les régulateurs des rythmes des sociétés qu'ils dominaient ; mais comme pour eux, cette position était aussi une prise en compte pratique du lien qui les attachait concrètement aux rythmes des populations qu'ils cherchaient à dominer.

L'un des plus beaux exemples de cette dialectique rythmique de l'État et de la société moderne est probablement celui de la monarchie louis-quatorzienne. À Versailles, l'État se met en scène dans un nouvel espace rituel. Toute l'architecture, le plan du palais et des jardins sont dessinés selon l'idée que l'univers tourne autour du corps du roi comme les planètes autour du soleil. La chambre royale est placée au centre du château, non seulement là où l'aile des appartements du roi (principe masculin) rejoint l'aile de ceux de la reine (principe féminin), mais également au sommet exact des deux pentes qui se déversent respectivement vers la cour d'entrée et vers le parc, selon une orientation Est-Ouest qui fait d'elle à la fois une sorte de midi terrestre, à

## DÉMOCRATIE

l'aplomb du sommet de la courbe décrite par le soleil dans le ciel, et un symbole de la vie entre la naissance et la mort.

Par ailleurs, toute la vie de la cour est régie par les mouvements et les différentes activités du roi lors de la journée. Non seulement celle-ci forme une société qui se disperse et se rassemble au gré de la volonté royale, mais tous les corps qui la constituent subissent l'empreinte d'une même forme de mouvement constituant comme autant d'extensions du corps du roi. Lors des moments de divertissement, à l'instar de David dansant devant l'Arche et toutes les tribus d'Israël, le roi ouvre le bal et transforme ainsi la danse des courtisans en une simple réplique de la sienne. Comme la cour est le modèle de toutes les petites sociétés de province, voire des cours étrangères, qui en imitent très scrupuleusement les modes de vie, on comprend que l'influence rythmique du roi s'étend – sous une forme de moins en moins prégnante, il est vrai, dès que l'on s'éloigne de la cour – à tout le royaume, voire à une bonne partie de l'Europe.

Ces innovations sont introduites dans le cadre d'une large transformation des techniques rythmiques monarchiques. Non seulement les corps sont pénétrés par les modèles curiaux, mais le langage est de plus en plus contrôlé. Par l'intermédiaire de son administration – depuis 1539, l'ordonnance de Villers-Cotterêts oblige à utiliser la langue française dans tous les actes notariaux et judiciaires –, de l'Académie française et de la cour, l'État impose tout un ensemble de techniques langagières définissant des normes de correction et de bienséance du discours. Par ailleurs, la monarchie influence également les manières de fluer de la société à travers audiences, sacres, cérémonies curiales, lits de justice dans les parlements, entrées royales dans les villes et exécutions publiques.

La monarchie française imprime donc indéniablement son empreinte rythmique sur la société. Cependant, même

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

au plus fort de cette entreprise, la domination de l'État est loin de s'exercer sans concurrence. De nombreuses autres forces participent également à la définition des rythmes de l'individuation.

Du Moyen Âge jusqu'en plein XIX<sup>e</sup> siècle, les *populations paysannes* continuent à vivre de manière relativement autonome au gré des cycles saisonniers des travaux agricoles, des échanges commerciaux périodiques (foires et marchés), ainsi que des fêtes et des différents rassemblements de sociabilité (veillées, mariages, fêtes, etc.). Grâce aux recherches des historiens de la religion populaire et aux travaux d'anthropologie historique menés dans le cadre de l'école des Annales, en particulier depuis quelques années par Jean-Claude Schmitt, on sait que leurs rythmes corporels et discursifs sont en partie déterminés de l'extérieur, plus par l'Église d'ailleurs que par l'État, mais qu'ils demeurent pour le reste autonomes et très variés suivant les régions du royaume.

Le rôle de l'*aristocratie* reste également capital, aussi bien au niveau morphologique (Simmel fait remarquer que c'est probablement l'aristocratie qui s'est dégagée la première des rythmes collectifs) que dans la définition de certaines formes corporelles et langagières d'individuation, à travers ses manières de se vêtir, de se comporter, de converser, d'écrire de la littérature. En Occident, comme le remarquait déjà Hui-zinga dans *L'Automne du Moyen Âge*, une grande partie des formes de fluement corporelles et langagières actuelles (les gestes de salut, les formes de respect et de politesse), sont directement issues des techniques mises au point par l'aristocratie.

La *bourgeoisie urbaine* a, elle aussi, une influence sur la socialité très importante, notamment par la définition des moments de foire, de marché, par l'organisation de la journée de travail et des festivités populaires, mais aussi sur l'activité langagière à travers sa littérature et sur les corps par les transformations de l'habitat et la création d'endroits



## DÉMOCRATIE

où s'isoler (le *studiolo* des *palazzi* italiens de la Renaissance, plus tard la chambre à coucher individuelle).

L'Église, enfin, reste l'une des sources les plus déterminantes de définition et de contrôle des alternances morphologiques, en particulier à travers l'organisation des différentes cérémonies cultuelles (messes, baptêmes, mariages, enterrements, processions, etc.). Elle joue aussi un rôle décisif dans la définition de la corporéité (gestes rituels, contrôle des formes de la sexualité, etc.) et dans les formes de l'activité du langage (interdiction de jurer, obligation de la confession, etc.).

Cette influence rythmique de l'Église est tellement prégnante que l'État lui-même doit souvent composer avec elle. À l'Escorial, par exemple, palais construit entre 1562 et 1582, c'est-à-dire à l'époque même où, en Angleterre, vient d'être mise au point la doctrine de la continuité arythmique de l'État, la production du corps royal se fait dans un espace qui assure une symbiose totale des rythmes monarchiques et religieux. Immense ex-voto dédié à saint Laurent et bâti pour la victoire des armées espagnoles à la bataille de Saint-Quentin (10 août 1557 – fête de saint Laurent), le palais est orienté selon le coucher du soleil à cette date. Toute son architecture est, par ailleurs, chiffrée selon les modèles du Temple-palais de Salomon et des tribus d'Israël autour du Tabernacle. Son aspect radial et sa symétrie exaltent, dans toutes ses parties et configurations, l'alliance rythmique de la monarchie et de l'Église.

Le palais est, tout à la fois, centre du pouvoir, lieu de vie de la cour, nécropole royale et monastère. D'où une architecture très différente de celle de Versailles. Située au milieu du complexe, l'église monastique sert en même temps d'oratoire à la famille royale et d'église funéraire à la dynastie. Elle est surmontée d'une coupole et domine un ensemble rectangulaire parfaitement géométrique. Au sud, s'étend le cloître ; au nord, le palais, les écoles et les apparte-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

ments royaux, accolés en fer à cheval à l'abside de l'église. La chambre à coucher du roi se trouve dans l'alignement des dortoirs monastiques et bénéficie d'une communication directe avec l'autel de l'église. Le langage-corps du Christ et le corps-langage du Roi s'exaltent ainsi mutuellement à travers leurs techniques rythmiques respectives.

Bien qu'ayant acquis un statut très particulier, qui l'arrache à la temporalité et à la rythmicité communes à tous les autres individus singuliers et collectifs, l'État n'en reste donc pas moins dans une dialectique constante avec les autres pôles rythmiques de la société. C'est pourquoi, tout au long de cette période, l'intrusion des rythmes étatiques dans la vie n'a pas été sans susciter des résistances et a dû composer avec de nombreuses autres formes rythmiques. À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, cette intrusion a fait face à des contestations révolutionnaires de plus en plus radicales, dont on peut ainsi réinterpréter la signification.

À la lumière de l'histoire très complexe des relations entre l'État et la société modernes, les différents projets démocratiques qui sont apparus vers la fin de cette période apparaissent comme autant de tentatives politiques pour réintroduire dans l'État, devenu permanent, une temporalité tenant compte des rythmes propres de la société. Tout s'est passé comme si l'on avait cherché à redonner au seul individu sans individuation, au seul corps sans corporéité et au seul discours sans discursivité, la même historicité que tous les autres individus singuliers et collectifs. C'est donc dans cette synthèse nouvelle – hautement improbable – que se dessine le projet politique dont nous avons hérité : rerythmer le corps-langage arythmique de l'État moderne, lui redonner la temporalité et la multiplicité interne dont il s'est débarrassé, réhistoriciser une forme de pouvoir qui se prétend hors de l'histoire.

Bien que marginal et vite abandonné, le nouveau calendrier mis en place par la Convention en 1793 met en évi-

## DÉMOCRATIE

dence l'aspect déjà très ambivalent de ce projet et surtout les difficultés qui l'attendent. D'un côté, en rompant avec les cycles traditionnels naturalisés, en déplaçant le début de l'année au 22 septembre, en redessinant la suite des mois et des semaines, et en transformant leurs longueurs, le calendrier révolutionnaire souligne l'aspect radicalement arbitraire des rythmes de la socialité, du travail et de la fabrication de la Loi. Désormais, puisque l'on s'arrête de travailler tous les dix jours, les rythmes économiques et civils sont entièrement découplés des rythmes du culte, qui restent pour leur part liés à la semaine de sept jours. En ce sens, le nouveau calendrier prend acte du changement de point de vue permis par les révolutions qui viennent d'avoir lieu depuis le XVII<sup>e</sup> siècle : la fabrication des individus singuliers et collectifs, de l'État lui-même, est une affaire humaine ; elle est donc de part en part *politique* – et la politique de part en part *rythmique*.

Mais de l'autre, comme si cet arbitraire risquait d'entraîner la société dans un chaos irrémédiable, comme si l'arbitraire signifiait nécessairement le conventionnel, le calendrier révolutionnaire contredit immédiatement ce qu'il vient d'affirmer. Il se veut totalement naturel et rationnel, calqué sur les cycles saisonniers et les formes métriques parfaites du système décimal. L'année comprend désormais douze mois de trente jours, plus cinq jours intercalaires, six les années bissextiles. Ces mois sont eux-mêmes divisés en trois séries de dix jours (décades) et regroupés par trois en quatre saisons. En ces premières années des sociétés démocratiques modernes, tout se passe donc comme si leur historicité leur était déjà insupportable et qu'il fallait trouver un référent fixe qui puisse les garantir contre le risque de prolifération incontrôlée des modes d'individuation.

Le calendrier révolutionnaire a été abandonné par Napoléon en 1806, mais la question à laquelle il tentait de répondre

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

reste encore fichée aujourd'hui au cœur de notre réflexion politique. Tout programme démocratique ne peut être qu'une historicisation des rythmes de l'individuation singulière et collective, mais une telle historicisation doit sans cesse lutter contre deux types de dévoiements, qui n'ont pas toujours été exclusifs l'un de l'autre. Soit, comme cela a souvent été le cas dans les utopies progressistes, ces rythmes ont rapidement été réinscrits dans des formes métriques tirées de la raison analytique ; soit, comme c'est devenu la norme avec le triomphe du capitalisme et du libéralisme, ils ont été projetés sur le fond d'une conception de la nature censée être analysable et maîtrisable par une mathématique des probabilités et des flux.

## Rythmes, discipline du travail et capitalisme industriel

Ce rapide panorama des relations rythmiques entre les différents acteurs sociaux et l'État suggère déjà une histoire très complexe. Mais ce n'est pas tout. Il nous faut également prendre en considération – sans préjuger, du reste, de leurs rapports – l'histoire des modes de production. Dans un texte intitulé « Temps, discipline du travail et capitalisme industriel » (1967), Edward P. Thompson a montré que la mise en œuvre des nouvelles formes d'exploitation capitalistes est passée, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, par une réorganisation des rythmes corporels, langagiers et sociaux des populations qui lui étaient soumises.

Dans les sociétés à dominante agricole de l'Ancien Régime, l'organisation temporelle de la vie laborieuse restait généralement liée au retour, à la fois semblable et toujours différent, des cycles saisonniers et à la succession, elle totalement désordonnée, des tâches domestiques.

Dans les villages de pêcheurs et de petits paysans, les aléas atmosphériques jouaient un rôle déterminant, l'organisation commerciale et administrative était rudimentaire et les tâches quotidiennes n'apparaissaient qu'au fur et à mesure des besoins. Il y avait ainsi un réel « désintérêt pour le temps de l'horloge ». Comme chez les paysans kabyles étudiés par Bourdieu, toute hâte était considérée comme un manque de savoir-vivre ; il n'y avait pas d'heure fixe pour les repas et la notion de rendez-vous exact était inconnue : on se retrouvait simplement « au prochain marché ».

Les rythmes du travail étaient déterminés en fonction des cycles de la nature et des aléas climatiques. Les ports suivaient l'alternance des marées. Les communautés paysannes tendaient à restreindre leurs activités pendant l'hiver

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

et à les intensifier pendant le reste de l'année, jusqu'au pic de la période des moissons. Comme l'organisation temporelle du travail ne s'était pas encore dissociée de celle des relations sociales, les fêtes, les cérémonies, les cultes religieux avaient autant sinon plus d'importance dans la définition des individus singuliers et collectifs que leurs activités économiques. Le « travail » et la « vie » restaient étroitement imbriqués.

De son côté, le travail artisanal et manufacturier restait « orienté par la tâche » (*task-oriented*) et était donc organisé au jour le jour. Dans les petits ateliers qui sous-traitaient des commandes à domicile, on passait beaucoup de temps à aller chercher, transporter ou attendre les matériaux. Les intempéries pouvaient perturber non seulement le bâtiment et les transports mais aussi les filatures, car les pièces achevées devaient être mises à sécher dans des étendoirs. Même dans les plus grands ateliers, les employés continuaient à accomplir un très large éventail de tâches et de sous-tâches, qui leur faisait bénéficier d'une certaine flexibilité dans leurs allées et venues. Avant l'avènement de la production de masse mécanisée, l'organisation du travail était « caractérisée par l'irrégularité [...] la journée de travail pouvait être plus ou moins longue [...] de nombreux emplois mixtes persistaient ».

Dans ce secteur, la semaine de travail se déroulait suivant un rythme relativement lâche. Non seulement, elle était souvent interrompue par les fêtes traditionnelles et les jours de foire, mais, encore très tard au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, la « Saint-Lundi » – souvent suivie d'une « Saint-Mardi » – était célébrée presque partout. Dans les petites industries domestiques ou de sous-traitance à façon, les couteliers de Sheffield, les cordonniers, les tailleurs, les charbonniers, les typographes, les potiers, les tisserands, les bonnetiers des quartiers populaires de Londres, et même dans certaines activités plus concentrées comme la mine, le lundi était le jour où chacun

## DÉMOCRATIE

pouvait faire son marché, vaquer à ses affaires personnelles et prendre des loisirs.

Quand on maintenait malgré tout une certaine activité, la Saint-Lundi consistait à travailler « à son rythme » : « Vers 1830 et 1840, notre Thompson, les potiers “observaient religieusement la Saint-Lundi”. [...] Les potiers qualifiés embauchaient leurs enfants et travaillaient à leur propre rythme, presque sans aucune surveillance. Les enfants et les femmes venaient travailler le lundi et le mardi, mais il régnait ces jours-là une “atmosphère de vacances” et la journée de travail était plus courte que de coutume, car les potiers, partis boire leurs gages de la semaine précédente, s’absentaient une bonne partie du temps. » Toutefois, pour rattraper le temps perdu, tous enduraient des journées de travail exceptionnellement longues (de quatorze et parfois de seize heures), du mercredi au samedi.

Telle était la forme des rythmes du travail agricole, artisanal et industriel dans le monde ancien : relativement libre, irrégulière, sans planification, déterminée par des chaînes d’interdépendance très courtes et une sensibilité très forte aux aléas naturels. Dès les premières années du XVIII<sup>e</sup> siècle, cette forme commença toutefois à être attaquée de plusieurs côtés à la fois.

La main-d’œuvre agricole salariée, qui était importante en Angleterre, au moins depuis le grand mouvement des enclosures, fut la première à être assujettie à d’autres types de rythmes du travail. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, les gros propriétaires terriens qui les employaient commencèrent à répartir les tâches, à attribuer des fonctions et à exiger une certaine discipline. Ils prirent l’habitude de calculer ce qu’ils attendaient de leur main-d’œuvre en « journées ». Dans ces groupes sociaux, les rythmes laborieux perdirent ainsi leur irrégularité et leur liberté pour s’insérer dans une activité planifiée sur laquelle ils n’avaient aucun contrôle. Le principe, à la fois cyclique et aléatoire, qui

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

était au fondement de la distribution et de l'organisation temporelles du travail, céda la place à une logique de calcul économique : « Ce n'était plus la tâche en tant que telle qui importait, mais la valeur du temps ramenée à un étalon monétaire. »

La résistance à ces nouveaux rythmes était bien sûr très vive. Elle s'exprimait tout particulièrement – ce qui n'est pas un hasard vu l'importance de ces moments pour l'individuation traditionnelle – durant le pic de socialité que représentait dans l'année la période des moissons. Cette période, fait remarquer Thompson, était « celle où les rythmes collectifs traditionnels l'emportaient [encore] sur les nouveaux, et où une certaine dose de folklore et de coutumes paysannes contribuaient au sentiment de satisfaction et aux fonctions rituelles de la moisson – à commencer par la disparition momentanée des différences sociales ».

Mais rien ne pouvait empêcher la diffusion des nouveaux modèles rythmiques qui s'imposèrent à partir des secteurs économiques les plus modernes et les plus dynamiques, grâce à de nouveaux instruments de mesure du temps. Montres et surtout horloges avaient déjà connu une diffusion si rapide et si massive qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ils n'étaient déjà plus des objets de luxe et étaient même devenus communs jusque dans la paysannerie. Ces instruments furent très rapidement utilisés pour rationaliser le travail. Dans le « Règlement des Fonderies Crowley » (1700), mis au point pour l'une des toutes premières grandes unités de production de l'industrie manufacturière, le contremaître et le responsable de l'usine étaient chargés de tenir jour après jour et pour chaque employé une fiche horaire à la minute près, faisant état des heures d'entrée et de sortie. Dès cette époque, note Thompson, « le cadre familial du capitalisme industriel discipliné apparaît avec les fiches horaires, la pointeuse, les mouchards et les amendes ». Soixante-dix ans plus tard, cette discipline fut imposée dans les premières



## DÉMOCRATIE

filatures de coton et toutes les industries qui naîtront en reprendront désormais le modèle.

Ces nouvelles exigences rythmiques furent bientôt étendues aux industries qui pratiquaient la sous-traitance à domicile. Toutefois, comme les travailleurs artisans conservaient, malgré leur dépendance par rapport aux « fabricants », une certaine autonomie, elles durent y être introduites d'une autre manière. Thompson observe ainsi, dans les dernières années du XVIII<sup>e</sup> siècle et au tout début du XIX<sup>e</sup> siècle, « une vaste entreprise de démantèlement des coutumes, jeux et fêtes populaires » et une remise en question des rythmes qui caractérisaient encore la vie des classes laborieuses. Il trouve dans les archives une marée de prêches et de fascicules moralisateurs, dont l'un des plus beaux exemples est celui rédigé par le révérend J. Clayton à la demande des édiles de la ville de Manchester en 1775, sous le titre *Friendly Advice to the Poor*. À l'instar de ses innombrables contemporains, Clayton y déplore « les foules de curieux qui se pressent dans les églises et les rues » pour les mariages ou les enterrements, et qui, « malgré leur misère et leur total dénuement, [...] n'ont aucun scrupule à perdre les meilleures heures du jour à lever le nez ». Les veillées, les journées de congé, les fêtes annuelles des sociétés d'entraide, « la déplorable habitude de passer la matinée au lit » et même l'heure du thé, bref tous les moments importants de la socialité traditionnelle, constituaient d'« affreuses dévoreuses de temps et d'argent » qui devaient être définitivement abandonnées.

Un autre facteur de la transformation des rythmes laborieux des populations britanniques d'Ancien Régime fut la prédication puritaine, wesleyenne ou évangélique, qui s'attacha à pénétrer au plus profond des corps. Pour John Wesley, le fondateur du mouvement « méthodiste » – appellation qui était une référence directe à la gestion du temps –, il s'agissait « d'arracher chaque instant fugace des mains du péché et de Satan, des mains de la paresse, de la facilité,

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

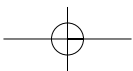
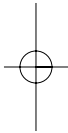
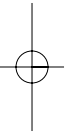
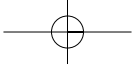
du plaisir et des affaires du monde ». Wesley, qui se levait tous les jours à quatre heures du matin, publia en 1786 un livret intitulé *Du devoir et des avantages de se lever tôt*. En 1802, Isaac Watts, un autre prédicateur, observait, dans l'un de ses écrits, que tout dans la nature, que ce fût « la petite abeille laborieuse » ou le soleil qui se levait « à l'heure due », enseignait la même leçon pour le pécheur impénitent. En 1830, une évangéliste, Hannah More écrivait : « Aucun repentir ni aucune diligence de la part de ces pauvres hommes ne peut plus racheter une mauvaise semaine de travail. Cette semaine a été perdue pour l'éternité. »

Dans tous ces cas, il s'agissait de préoccupations avant tout religieuses, mais par un tour bien connu depuis Weber, ces préoccupations préparèrent le terrain dont le capitalisme avait besoin, non seulement en valorisant l'accumulation capitaliste, mais aussi en disciplinant les corps ouvriers. La leçon avait, du reste, déjà été prêchée à l'usage des couches intermédiaires depuis longtemps par Benjamin Franklin, dans un texte célèbre de 1751 cité autrefois par Weber : « Puisque notre temps est réduit à un étalon et que la monnaie de notre journée est frappée en heures, les industriels savent comment employer chaque pièce de temps à leur avantage dans leurs professions respectives. Quant à celui qui est prodigue de ses heures, il ne fait en réalité que gaspiller son argent [...] *le temps c'est de l'argent*. »

S'ajoutant aux disciplines agricole, industrielle et religieuse, l'école fut le dernier vecteur qui permit de démanteler les habitudes rythmiques des populations d'Ancien Régime et de les préparer aux nouvelles tâches économiques que les classes dominantes en ascension était en train de leur imposer. Dès leur apparition, les écoles, qui étaient souvent des écoles de charité, eurent pour premier souci d'inculquer aux enfants les principes de la gestion du temps : « Là, soulignait Clayton, les écoliers sont obligés de se lever à l'heure et d'observer les horaires avec

## DÉMOCRATIE

une grande ponctualité. » Tous leurs règlements insistaient sur la ponctualité et la régularité. Passée la grille de l'école, les enfants – mais aussi leurs instituteurs – pénétraient dans un nouvel univers temporel discipliné. Dans les écoles de catéchisme méthodiste de York, la première règle qu'ils devaient apprendre était : « Je dois arriver à l'école [...] quelques minutes avant neuf heures et demie. » Une discipline militaire régnait dans les salles de classe : « Le Directeur sonnera à nouveau la cloche, et dès qu'il fera un geste de la main, tous les élèves se lèveront de leur chaise ; au deuxième geste, les élèves effectueront un quart de tour, et au troisième, ils rejoindront en silence et lentement la place qui leur a été assignée pour se mettre à l'étude – ils prononceront alors le mot "Commencez" » (règlement de 1833).



## Les rythmes comme enjeux des luttes de classes

L'un des grands intérêts du travail de Thompson est de montrer que nous ne devons pas ramener les transformations des techniques rythmiques qui se sont produites vers la fin de l'Ancien Régime à des causes purement technologiques : ce ne sont pas les machines ou les horloges qui, par elles-mêmes, appellent à une meilleure synchronisation du travail ou à une plus grande exactitude des ouvriers, mais bien davantage le développement du mode capitaliste d'exploitation du travail qui se trouve derrière l'usage de ces machines et de ces instruments de mesure du temps : « L'histoire n'atteste pas simplement d'une évolution technologique neutre et inévitable, mais bien d'un mode d'exploitation. » La question que posent, à ses yeux, les nouveaux rythmes du travail n'est donc pas tant celle de « la perception du temps telle que la technologie la détermine » que celle de « la mesure du temps comme moyen d'exploitation de la main-d'œuvre ». Les rythmes qui sont imposés aux corps, aux discours et aux groupes doivent être lus non pas en termes d'évolution des modes techniques de production, mais en termes de luttes de classes au sein d'un système socio-économique particulier.

En même temps, Thompson garde une conception très souple des interactions entre la base socio-économique et la superstructure idéologico-pratique. Dans un esprit qui n'est pas sans rappeler celui de l'école de Francfort, il confronte Marx et Weber l'un à l'autre. Il montre que la recherche des formes les plus efficaces d'extraction de la valeur exigeait non seulement, comme ce dernier l'avait vu, une transformation des entrepreneurs valorisant un esprit d'accumulation et d'activité incessante, mais aussi une

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

mutation de la main-d'œuvre qui la rendit capable de mieux synchroniser ses différentes activités, et surtout d'être plus ponctuelle et plus régulière dans l'effort. Ainsi Thompson réintroduit-il simultanément la question des techniques d'individuation, sur laquelle avait insisté Weber, dans la perspective marxiste et la problématique marxiste des rapports de classes dans la théorie wébérienne du capitalisme comme éthique du travail. La révolution industrielle et le développement du capitalisme ont nécessité une modification radicale des rythmes de la vie sociale et des corps-langages, qui a été obtenue par tout un ensemble de pratiques disciplinaires – agricoles, industrielles, religieuses et scolaires –, mais ces pratiques se sont appliquées de manière différentielle et ont surtout permis d'assujettir les nouvelles classes laborieuses à une nouvelle forme d'exploitation.

Cette position permet d'articuler la question rythmique au marxisme, tout en la plaçant à bonne distance du « matérialisme » très superficiel qui a longtemps dominé sa version officielle. Celle-ci a en effet remplacé l'évolutionnisme du XIX<sup>e</sup> siècle par un historicisme techniciste qui a conservé l'essentiel des traits métaphysiques de son prédécesseur et dont les conséquences politiques se sont fait sentir dès les premiers plans d'industrialisation staliniens. Du point de vue adopté par Thompson, le « monde socialiste » du XX<sup>e</sup> siècle ne se différencie guère, en effet, de son adversaire capitaliste : il a certes tenté – sans succès – de surmonter la lutte des classes, mais il reste un productivisme. Sa manière de rythmer le travail et la vie dans les démocraties populaires et en URSS, manière qu'il promet au Tiers-Monde, ne fait que prolonger une entreprise disciplinaire qu'il a héritée du capitalisme. D'où le ton légèrement désenchanté de certaines des conclusions de l'étude : « Que cette discipline soit imposée par le méthodisme, le stalinisme ou le nationalisme, elle finira nécessairement par atteindre le monde en développement. »

## DÉMOCRATIE

Le second apport important du travail de Thompson est d'ordre normatif. Même si ses réflexions à ce sujet ne sont pas très développées – positivisme d'historien oblige –, elles valent la peine d'être citées. Thompson note, comme beaucoup à son époque, que la mécanisation et l'augmentation de la productivité sont en train de faire baisser le temps de travail. Mais, contrairement à une bonne partie de ses contemporains, cette augmentation des loisirs ne lui semble pas suffisante par elle-même, car « la grande question ne sera pas tant : “comment les individus vont-ils parvenir à consommer tout ce temps libre supplémentaire ?”, mais bien davantage “de quelle initiative seront capables ceux qui disposent de ce temps à vivre hors de toute contrainte ?” ».

Thompson voit très bien que l'élargissement des plages horaires gagnées sur le temps de travail n'apportera pas nécessairement une amélioration de la vie des individus. Une bonne partie dépendra, tout d'abord, de leur capacité à organiser de manière réellement autonome ce nouveau temps libre qu'il leur sera accordé. Et, pour cela, il leur faudra échapper à la pression des industries de consommation qui s'insinuent déjà dans ces idiorrythmes, en développant des relations sociales et personnelles plus riches : « Si nous restons dans la conception puritaine du temps comme valeur d'usage, on se demandera comment ce temps sera *employé*, ou comment il sera exploité par l'industrie du loisir. Mais à l'heure où la notion d'usage calculé du temps perd du terrain, les individus devront réapprendre certains arts de vivre qui se sont perdus à la révolution industrielle : apprendre à remplir les creux d'une journée par des rapports sociaux et personnels plus riches, plus détendus. »

Toutefois cela ne suffira pas encore. Car, même organisé d'une manière personnelle, le temps de loisir ne pourra jamais être totalement autonome tant qu'il restera

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

lié à un temps de travail, certes diminué en quantité mais toujours exploité et séparé du reste de la vie. Thompson cite ici Georges Friedmann : « Les sociétés industrielles parvenues à maturité sont toutes marquées par la gestion du temps et par une coupure très nette entre “vie” et “travail”. » Il faudra donc transformer les rapports de production afin d’« abolir » cette coupure et de redonner aux individus la possibilité d’exercer leur choix rythmique jusque dans les rapports entre le loisir et le travail eux-mêmes. D’une manière qui n’est pas sans évoquer Barthes et, nous allons le voir, Simmel et Mauss, Thompson en appelle ainsi, en conclusion, à une plus grande autonomie rythmique en ce qui concerne le temps « libre », mais aussi et surtout à un renouvellement radical de l’imbrication de ce dernier avec le temps de travail : « Lorsque les hommes avaient le contrôle de leur vie professionnelle, leur temps de travail oscillait entre d’intenses périodes de labeur et d’oisiveté (organisation que l’on retrouve au demeurant aujourd’hui chez les travailleurs indépendants – artistes, écrivains, petits fermiers, et sans doute aussi chez les étudiants –, ce qui porterait à se demander si ce n’est pas là un rythme de travail “naturel” pour l’homme. »

Pour Thompson, la question des rythmes imposés par le capitalisme industriel ne pourra donc se résoudre par la seule baisse du temps de travail. Non seulement, le temps « libéré » est déjà en partie envahi par le divertissement et la consommation, mais ce temps ne sera jamais vraiment libre tant qu’il sera séparé de son autre : le temps du labeur, temps pendant lequel nous acceptons de renoncer à notre liberté de choix rythmique au profit d’autres individus propriétaires des moyens de production.



## Rythmes, discipline carcérale et démocratie moderne

Les travaux de Thompson montrent que les techniques rythmiques ont été, au moins depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, des enjeux déterminants dans les luttes que se sont livrées la nouvelle classe dominante émergente et les classes laborieuses en voie de formation que cette dernière cherchait à assujettir pour mieux les exploiter. Dans *Surveiller et punir* (1975), Michel Foucault prolonge cette voie tout en la transformant de manière importante : la mutation spectaculaire des techniques rythmiques depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle ne renvoie pas seulement, selon lui, au développement du capitalisme et aux luttes qui se développent autour de l'exploitation du travail ; elle est corrélative d'une transformation plus générale des relations de pouvoir, qui traversent les sociétés en voie d'industrialisation dans leur entier, sans se limiter à la seule opposition des classes.

Au lieu de chercher à rendre raison des techniques rythmiques en les renvoyant uniquement au système socio-économique clivé dans lequel elles apparaissent, il faut plutôt, inversant la démarche, partir de ces techniques pour comprendre le système complexe des rapports de pouvoir – où les rapports de classe ont bien entendu leur place –, qui est en train de se mettre en route dans des sociétés en voie de modernisation économique et politique. Les transformations rythmiques radicales que l'on observe en Occident au début du XIX<sup>e</sup> siècle ne s'expliquent pas seulement par le développement du capitalisme industriel, mais aussi par l'apparition d'un nouveau système juridique, social et politique : la démocratie moderne.

Foucault met au centre de son analyse de ce nouveau système une institution, la prison, qui pourrait paraître mar-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

ginale au regard de son fonctionnement, mais qui constitue en réalité le lieu où les techniques rythmiques, qui se sont diffusées en Occident depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, ont été portées à leur plus grande intensité et où il est donc possible de les observer relativement facilement, alors qu'elles fonctionnent de manière souvent invisible et douce dans le reste de la société. Rayonnant à partir de ce centre, il s'attache alors à décrire la constellation des institutions – scolaires, militaires, manufacturières, hospitalières et judiciaires –, où, depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, ont été élaborées les nouvelles manières de fluer des corps-langages caractéristiques de l'ère démocratique.

Commençons par la prison. Il existe encore dans le droit pénal et la prison modernes un « fond suppliciant » hérité de l'Ancien Régime, qui se manifeste à travers un certain nombre de pratiques impliquant une certaine mesure de souffrance corporelle : rationnement alimentaire, privation sexuelle, promiscuité, coups, cachot. Si les Quartiers de Haute Sécurité ont parfois disparu, cette description reste valable aujourd'hui encore dans beaucoup des sociétés démocratiques – il est bon de ne pas l'oublier. Toutefois, l'essentiel de la puissance de punir s'exprime désormais moins à travers des dispositifs destinés à faire souffrir les corps qu'à travers des pratiques correctives et disciplinaires qui visent à les transformer. Certes, les nouvelles techniques carcérales se présentent comme simple privation de liberté, mais elles ne sont pas que cela ; elles sont avant tout productives de nouveaux modes d'individuation : « La prison, note Foucault, doit prendre en charge tous les aspects de l'individu, son dressage physique, son aptitude au travail, sa conduite quotidienne, son attitude morale, ses dispositions ; la prison, beaucoup plus que l'école, l'atelier ou l'armée, qui impliquent toujours une certaine spécialisation, est "omni-disciplinaire". »

La prison représente en quelque sorte une *institution rythmique totale* dont le programme vise à transformer les

## DÉMOCRATIE

individus par un faisceau, constant et venant de toutes les directions, de techniques rythmiques. Il s'agit de réorganiser des corps-langages-groupes dans leur entier. Lucas, un « réformateur » de l'époque de Louis-Philippe, le note avec approbation : « En prison le gouvernement peut disposer de la liberté de la personne et du temps du détenu ; dès lors, on conçoit la puissance de l'éducation qui, non seulement dans un jour, mais dans la succession des jours et même des années peut régler pour l'homme le temps de veille et de sommeil, de l'activité et du repos, le nombre et la durée des repas, la qualité et la ration des aliments, la nature et le produit du travail, le temps de la prière, l'usage de la parole et pour ainsi dire jusqu'à celui de la pensée, cette éducation qui, dans les simples et courts trajets du réfectoire à l'atelier, de l'atelier à la cellule, règle les mouvements du corps et jusque dans les moments de repos détermine l'emploi du temps, cette éducation, en un mot, qui se met en possession de l'homme tout entier, de toutes les facultés physiques et morales qui sont en lui et du temps où il est lui-même. »

Dans ces quelques lignes, tout est dit : la prison moderne a désormais pour but, en deçà de la privation de liberté, de « régler » la veille et le sommeil, l'activité et le repos, l'alimentation et la digestion, le travail, les mouvements du corps, mais aussi la prière, l'usage de la parole, jusqu'à « pour ainsi dire » celui de la pensée. Programme rythmique total, engageant le corps, le langage et le social, pour une institution disciplinaire totale. Programme aussi de réduction des rythmes à la métrique, c'est-à-dire au découpage régulier de la vie et au retour du même.

Ce programme n'a pas été sans susciter de discussions internes, il est vrai, et il a été décliné, en Europe et aux États-Unis, de très nombreuses manières. On peut toutefois y repérer quatre grands dispositifs techniques présents à peu près partout. Le premier, démarqué des systèmes

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

monastiques, a consisté à assujettir la vie des prisonniers à un emploi du temps strict et répétitif : « Pendant des siècles, remarque Foucault, les ordres religieux ont été des maîtres de discipline ; ils étaient des spécialistes du temps, grands techniciens du rythme et des activités régulières. » Depuis son origine – qui correspond, nous l'avons vu, à la fin du mouvement idiorrythmique antique –, l'emploi du temps monastique impliquait lui-même trois procédés essentiels : « Établir des scansions, contraindre à des activités déterminées, régler les cycles de répétition. » À l'époque classique, l'hôpital, l'école et l'armée y ajoutèrent quelques sophistications et exigences supplémentaires : la répartition horaire s'affina et l'on se mit à compter en quarts d'heure et en minutes ; on s'assura désormais, par une surveillance ininterrompue, de la qualité du temps employé ; on exigea, de plus en plus, l'exactitude et l'application. Les objectifs religieux de dressage ascétique de la chair et de séparation de la communauté monastique du monde séculier commencèrent alors à céder le pas à des objectifs tout autres d'intégration de la population et de redressement par incorporation de la règle.

L'un des témoignages les plus célèbres de ce nouveau rôle de l'emploi du temps est probablement le règlement de la prison-école pour jeunes (1838), par lequel Foucault ouvre son livre et dont certains points sont très proches de ceux relevés par Thompson dans les écoles de catéchisme méthodiste anglaises de la même époque (1833). Ce règlement montre que l'emploi du temps constitue désormais bien plus qu'une simple répartition horaire des tâches d'une journée ou d'une semaine, si fine soit-elle. Il contient également des prescriptions extrêmement détaillées concernant les techniques du corps (travail, hygiène de la figure et des mains, alimentation, sommeil, gestes, déplacements au pas, en rang et en division), du langage (silence, prière, lecture, instruction), et de la socialité (succession de l'isolement en

## DÉMOCRATIE

cellules et du regroupement par divisions, en atelier, à la chapelle ou dans les cours). Citons-en ici quelques articles significatifs : « Art. 20. *Travail*. À six heures moins un quart en été, à sept heures moins un quart en hiver les détenus descendent dans la cour où ils doivent se laver les mains et la figure, et recevoir une première distribution de pain. Immédiatement après, ils se forment par ateliers et se rendent au travail, qui doit commencer à six heures en été et à sept heures en hiver. Art. 21. *Repas*. À dix heures les détenus quittent le travail pour se rendre au réfectoire ; ils vont se laver les mains dans leurs cours, et se former par division. Après le déjeuner, récréation jusqu'à onze heures moins vingt minutes. Art. 22. *École*. À onze moins vingt minutes au roulement de tambour, les rangs se forment, on entre à l'école par divisions. La classe dure deux heures, employées alternativement à la lecture, à l'écriture, au dessin linéaire et au calcul. »

À l'intérieur de l'emploi du temps, qui constitue le dispositif rythmique principal de la prison moderne, on trouve deux autres dispositifs souvent associés l'un à l'autre : l'isolement en cellule et le travail. Le premier est, lui aussi, repris des communautés monastiques qui ont succédé aux collectivités érémitiques originelles. Régulièrement, et dans certains cas extrêmes durant toute leur détention, les prisonniers, qui ont déjà été coupés de leurs attaches dans la société libre, perdent également tout contact avec leurs semblables. S'exerce alors sur eux une pression maximale. Dans l'établissement de Cherry Hill à Philadelphie, construit en 1822 et géré par les Quakers, l'isolement est total : les prisonniers sont enfermés de jour comme de nuit. Tocqueville, qui est allé observer le système le recommande pour la France, car il permet de maximaliser les effets disciplinaires : « Seul dans sa cellule le détenu est livré à lui-même ; dans le silence de ses passions et du monde qui l'entoure, il descend dans sa conscience, il l'interroge et sent en lui se réveiller le sentiment moral qui ne

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

périt jamais entièrement dans le cœur de l'homme. » Le plus souvent, l'isolement alterne avec des moments de travail et de repas en commun. À Auburn, prison de l'État de New York construite de 1816 à 1825, le règlement prescrit l'enfermement en cellule individuelle pendant la nuit ; toute la vie des prisonniers se passe dans le silence absolu ; les détenus ne peuvent parler qu'aux gardiens, avec leur permission et à voix basse. Toutefois, les prisonniers sortent de leurs cellules une partie de la journée, notamment pour les repas et les séances de travail en commun.

Associé à l'isolement, le travail est massivement utilisé comme moyen pour transformer les corps-langages et les plier à une discipline nouvelle, fondée sur l'ordre et la régularité, sur l'exclusion de toute agitation ou distraction, mais aussi sur une acceptation de la hiérarchie et de la surveillance. Avec le travail, note un rapport de 1836, « la règle s'introduit dans une prison, elle y règne sans effort, sans l'emploi d'aucun moyen répressif et violent. En occupant le détenu, on lui donne des habitudes d'ordre et d'obéissance ; on le rend diligent et actif, de paresseux qu'il était [...] avec le temps, il trouve dans le mouvement régulier de la maison, dans les travaux manuels auxquels on l'a assujetti [...] un remède certain contre les écarts de son imagination ». Le travail pénal a pour objectif de transformer le détenu violent, agité, irréfléchi en un rouage qui pourra jouer son rôle économique avec une parfaite régularité – et Foucault rejoint ici Thompson : « Si, au bout du compte, le travail de la prison a un effet économique, c'est en produisant des individus mécanisés selon les normes générales d'une société industrielle [...] Le travail par lequel le condamné subvient à ses propres besoins requalifie le voleur en ouvrier docile. »

Le quatrième dispositif rythmique qui caractérise la prison moderne double chacun des précédents afin de les rendre plus efficaces. L'emploi du temps, l'isolement et le tra-

## DÉMOCRATIE

vail ne peuvent en effet produire les résultats que l'on attend d'eux que s'ils s'appuient sur des pratiques qui permettent à la fois de mieux anticiper les comportements et de sanctionner immédiatement leurs déviations. Ils s'accompagnent donc de tout un ensemble de techniques architecturales et réglementaires, qui rendent possible l'observation et la surveillance des prisonniers en permanence et à moindre coût. Le Panopticon imaginé par Bentham en est, on le sait, pour Foucault, la figure archétypale : « C'est un type d'implantation des corps dans l'espace, de distribution des individus les uns par rapport aux autres, d'organisation hiérarchique, de disposition des centres et des canaux de pouvoir, de définition de ses instruments et de ses modes d'intervention. »

L'emploi du temps, l'isolement, le travail et la surveillance constituent les quatre dispositifs rythmiques principaux de la prison moderne. On ne saurait toutefois saisir entièrement leur fonctionnement sans leur ajouter un dernier élément. Ces techniques correctives, en fait, sont très anciennes et ont déjà souvent été mises à profit dans différentes institutions de l'Ancien Régime. Ce qui leur apporte une certaine nouveauté, avec la prison, ce sont les savoirs nouveaux qu'elles permettent de produire et qui vont en retour les légitimer, les orienter et les relier les uns aux autres en un dispositif systématisé.

Le système carcéral tend à devenir un instrument de modulation de la peine qui permet de sérier les corps-langages d'une autre façon que sous l'Ancien Régime. Autrefois, la peine avait le caractère extraordinaire, ponctuel et souvent irréversible du supplice. Elle exprimait, certes, la vengeance de la souveraineté bafouée, mais elle participait aussi d'une rythmique sociale dominée par le retour du rituel et la brisure des fêtes. L'exécution d'un condamné attirait les foules, comme un spectacle qui prenait souvent des allures carnavalesques. Avec la prison moderne, la peine

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

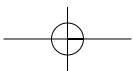
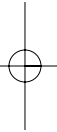
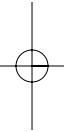
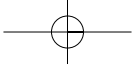
est soustraite aux rythmes de cette socialité traditionnelle. Son spectacle ne participe plus à la reproduction des individus singuliers et collectifs. Mais son exclusion hors de la vie commune ne lui fait pas pour autant perdre ses vertus individuantes, bien au contraire. Du fait de l'enfermement, la peine, qui prenait la forme extrême, mais relativement courte, du stigmate corporel ou du supplice, peut désormais être quantifiée exactement « suivant la variable du temps » par le juge, puis modulée par l'administration pénitentiaire dans son intensité et dans sa durée, en fonction de l'attitude de chaque prisonnier lors de sa détention. Les corps punis, qui subissaient autrefois la foudre de la justice royale, qui les marquait ou les détruisait dans un acte fulgurant de violence ostentatoire, sont désormais astreints à des modulations de durée et d'intensité de leur peine, qui les individualise d'une manière entièrement nouvelle.

Or, ces modulations sont liées à la constitution de *savoirs* générés par les institutions juridiques et pénitentiaires à partir de leurs nouvelles pratiques d'observation et de surveillance. Dès l'origine, à Philadelphie, l'une des prisons qui servira par la suite de modèle dans le monde entier, il existe un dossier pour chaque prisonnier, comprenant un rapport sur son crime et sur les circonstances dans lesquelles il a été commis, un résumé de ses interrogatoires, des notes sur la manière dont il s'est conduit avant et après la sentence, des observations concernant sa conduite au jour le jour lors de sa détention. Aux nouvelles institutions pénales, à leurs techniques rythmiques, se joignent ainsi de nouvelles formes de « discours scientifiques » : expertise psychiatrique, anthropologie criminelle, criminologie. La question n'est plus seulement d'établir la vérité objective d'un crime, de s'assurer de l'identité de son auteur et de lui appliquer la sanction définie par la loi. Il s'agit maintenant de donner au fait délictueux un statut subjectif, de l'insérer dans une explication psychologique et de s'assurer que son auteur finalement se corrige.



## DÉMOCRATIE

Nous arrivons ici à une conséquence théorique tout à fait remarquable. Si les rythmes imposés aux corps-langages-groupes par les institutions disciplinaires présupposent et permettent à la fois de développer de nouvelles techniques de production de la vérité, on peut, en inversant la lecture de cette corrélation, également affirmer que ces nouvelles techniques de vérité, ces nouveaux savoirs, constituent de nouveaux « rythmes de la connaissance » qui présupposent et permettent de développer les rythmes disciplinaires. Il est donc possible de relire le concept de pouvoir-savoir foucauldien à partir de la notion de rythme – et vice versa. Les nouvelles manières de fluer des corps, du langage et du social doivent être pensées dans leur interaction avec les nouvelles manières de fluer de la connaissance. *Le pouvoir est un médium rythmique, mais il en est de même du savoir, car savoir et pouvoir sont indissociables l'un de l'autre.*



## **Autres institutions rythmiques : école, hôpital, armée, manufacture**

Dans les dernières pages de son livre, Foucault généralise ces conclusions et présente les sociétés démocratiques modernes comme sous-tendues par ce qu'il appelle « le carcéral ». L'affirmation de l'égalité devant la loi et des libertés civiles se serait accompagnée de la diffusion d'un ensemble de pratiques disciplinaires et de la mise en place d'un ensemble serré d'institutions punitives formant un substrat continu : « Continuité des institutions qui renvoient les unes aux autres (de l'assistance à l'orphelinat, à la maison de correction, au pénitencier, au bataillon disciplinaire, à la prison ; de l'école à la société de patronage, à l'ouvroir, au refuge, au convent pénitentiaire ; de la cité ouvrière à l'hôpital, à la prison. Continuité des critères et des mécanismes punitifs qui à partir de la simple déviation alourdissent progressivement la règle et aggravent la sanction. »

Cette conclusion a entraîné beaucoup de contresens. On a reproché à Foucault de caricaturer les sociétés démocratiques, d'en faire des « sociétés carcérales » ou de peindre un tableau « pessimiste » de la modernité politique. Son propos, en réalité, n'a rien d'aussi réducteur. Il veut simplement, en se séparant précisément de ce genre de dualisme historique, selon lequel la lumière aurait enfin succédé à l'obscurité – ou, ce qui revient au même, la tyrannie à la liberté originelle –, observer, dans leur spécificité et leur détail, à partir des nouvelles pratiques rythmiques propres à la prison, les nouvelles formes de pouvoir, souvent douces et invisibles, qui traversent désormais les sociétés modernes.

La prison et l'organisation du système punitif ne constituent pas pour lui la *ratio* ultime des nouvelles sociétés

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

démocratiques, comme peut l'être l'exploitation de classe dans le marxisme, mais un poste d'observation à partir duquel il est possible d'analyser de manière régressive la transformation des formes de pouvoir des sociétés anciennes aux sociétés nouvelles. Au lieu de chercher à rendre compte de ces dernières par un facteur unique déterminé en fonction d'une philosophie historiciste, son objectif est de reconstituer, en partant de la prison, les manières multiples et contingentes dont se sont formées, depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, dans toute une constellation d'institutions disparates, les nouvelles techniques du corps, du langage et du social, caractéristiques de l'ère démocratique.

Les collèges et les petites écoles sont probablement parmi les plus anciennes institutions – et celles qui auront, par la suite, les effets les plus puissants sur les sociétés démocratiques modernes – à avoir cherché à mettre en forme les individus singuliers et collectifs à travers une organisation calculée des rythmes de l'individuation.

Dans les collèges jésuites nés de la Contre-Réforme, les classes, qui pouvaient compter deux ou trois cents élèves, étaient divisées en groupes de dix ; chacun de ces groupes était placé dans un camp, le romain ou le carthaginois. À partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, les méthodes changent : l'espace scolaire devient sériel ; les classes ne sont plus composées que d'éléments individuels, définis par leur position dans le système de classement des âges, des performances et d'évaluation des conduites. La disposition des tables actuelle apparaît.

L'emploi du temps détermine désormais toute la vie scolaire. Dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, Jean-Baptiste de La Salle préconise, dans sa *Conduite des écoles chrétiennes*, une organisation de la journée et de la semaine qui dicte non seulement la répartition horaire des tâches, mais aussi la série des gestes et des postures corporelles qui devront être adoptés par les élèves : « Au dernier coup de l'heure,

## DÉMOCRATIE

un écolier sonnera la cloche et au premier coup tous les écoliers se mettront à genoux, les bras croisés et les yeux baissés. Le prière étant finie, le maître frappera un coup de signal [un petit appareil de bois] pour faire lever les élèves, un second pour leur faire signe de saluer le Christ, et le troisième pour les faire asseoir. »

Simultanément à l'enseignement qui leur est dispensé, les corps-langages sont soumis à des entraînements systématiques. L'apprentissage de l'écriture, par exemple, suppose une gymnastique complexe qui les implique tout entiers : « Il faut tenir le corps droit, un peu tourné et dégagé sur le côté gauche, et tant soit peu penché sur le devant, en sorte que le coude étant posé sur la table, le menton puisse être appuyé sur le poing, à moins que la portée de la vue ne le permette pas ; la jambe gauche doit être un peu plus avancée sous la table que la droite. Il faut laisser une distance de deux doigts du corps à la table ; car non seulement on écrit avec plus de promptitude, mais rien n'est plus nuisible à la santé que de contracter l'habitude d'appuyer l'estomac contre la table ; la partie du bras gauche depuis le coude jusqu'à la main, doit être placée sur la table. Le bras droit doit être éloigné du corps d'environ trois doigts, et sortir à peu près de cinq doigts de la table, sur laquelle il doit porter légèrement. »

Comme plus tard à l'armée et en prison, la succession des gestes est imposée par une suite de signaux, de sifflets, de roulements de tambour, de commandements, qui doivent à la fois accélérer le processus d'apprentissage et enseigner la rapidité. Jean-Baptiste de La Salle décrit ainsi un exercice de lecture : « La prière étant faite, le maître frappera un coup de signal, et regardant l'enfant qu'il veut faire lire, il lui fera signe de commencer. Pour faire arrêter celui qui lit, il frappera un coup de signal. Pour faire signe à celui qui lit de se reprendre, quand il a mal prononcé une lettre, une syllabe ou un mot, il frappera deux coups succes-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

sivement et coup sur coup. Si après avoir été repris, il ne recommence pas le mot qu'il a mal prononcé, parce qu'il en a lu plusieurs après celui-là, le maître frappera trois coups successivement l'un sur l'autre pour lui faire signe de rétrograder de quelques mots et continuera de faire ce signe, jusqu'à ce que l'écolier arrive à la syllabe ou au mot qu'il a mal dit. » Un rapport de 1816 décrit dans des termes très proches un exercice d'écriture : « 9 : mains sur les genoux. Ce commandement se fait par un coup de sonnette ; 10 : mains sur la table, tête haute ; 11 : nettoyez les ardoises : tous essuient les ardoises avec un peu de salive ou mieux avec un tampon de lisière ; 12 : montrez les ardoises ; 13 : moniteurs, inspectez. Ils vont visiter les ardoises de leurs adjoints et ensuite celles de leur banc. »

L'école est l'une des premières institutions à systématiser les pratiques de surveillance. Dans son *Instruction méthodique pour l'école paroissiale* (1669), Batencourt propose de choisir parmi les meilleurs élèves toute une série d'« officiers », d'« intendants », d'« observateurs », d'« admoniteurs », de « visiteurs », etc. Certains de ces élèves, les officiers, accompliront des tâches matérielles (distribuer l'encre et le papier, lire des textes spirituels), mais la plupart d'entre eux seront affectés à des tâches de surveillance : « Les observateurs devront noter qui a quitté son banc, qui bavarde, qui n'a pas de chapelet ni d'heures, qui se tient mal à la messe, qui commet quelque immodestie, causerie et clameur dans la rue ; les admoniteurs auront charge de prendre garde à ceux qui parleront ou qui bourdonneront en étudiant leurs leçons, à ceux qui n'écriront pas ou qui badineront ; les visiteurs iront s'enquérir, dans les familles, des élèves qui ont été absents ou qui ont commis des fautes graves. Quant aux intendants, ils surveilleront tous les autres officiers. »

Simultanément à ces techniques de dressage et de surveillance, on voit naître au sein de l'école le système de peines correctives, hiérarchisantes et graduées, qui sera au

## DÉMOCRATIE

fondement des dispositifs d'individuation de l'ère démocratique. Se met alors en place, note Foucault, « toute une micropénalité du temps (retards, absences, interruptions des tâches), de l'activité (inattention, négligence, manque de zèle), de la manière d'être (impolitesse, désobéissance), des discours (bavardage, insolence), du corps (attitudes "incorrectes", gestes non conformes, malpropreté), de la sexualité (immodestie, indécence) ».

L'école est, enfin, l'une des plus anciennes institutions à mettre en circuit ses pratiques disciplinaires, ses modes de surveillance, ses châtiments et ses savoirs. À travers l'observation des enfants et la constitution d'une mémoire de leurs attitudes et performances se développe une pédagogie nouvelle, dont les caractères principaux sont de décomposer jusque dans ses éléments les plus simples la matière d'enseignement, de contrôler de façon détaillée les élèves, de hiérarchiser chacune de leurs phases de progrès, et d'intervenir ponctuellement par des opérations de correction, de châtimement ou d'élimination.

Foucault, qui a déjà beaucoup parlé de l'hôpital dans *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, ne s'y attarde pas dans *Surveiller et punir*, mais il note qu'à Rochefort, l'hôpital maritime militaire se trouve au centre d'un ensemble de flux – de marins s'embarquant et débarquant, de maladies et d'épidémies, de déserteurs et de contrebandiers – qu'il doit contrôler et maîtriser le mieux possible. Comme à l'école et plus tard en prison, l'organisation de l'espace y est essentielle pour les techniques nouvelles de l'individuation. L'espace est distribué et cloisonné avec une rigueur croissante : simple localisation, tout d'abord, des médicaments dans des coffres fermés, relevé de leur utilisation, puis bientôt inscription des malades dans un registre central, vérification de leur identité et des unités dont ils relèvent, enfin réglementation de leurs allées et venues, affichage de leur nom sur leur lit, isolement des contagieux et lits séparés.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

La troisième institution sur laquelle Foucault concentre son attention est l'armée. À partir du XVII<sup>e</sup> et surtout du XVIII<sup>e</sup> siècle, on y met au point les techniques qui seront généralisées à toute la population masculine avec la mise en place de la conscription par la Révolution française : le soldat, souligne Foucault, devient désormais « quelque chose qui se fabrique ; d'une pâte informe, d'un corps inapte, on a fait une machine dont on a besoin ; on a redressé peu à peu les postures ; lentement une contrainte calculée parcourt chaque partie du corps, s'en rend maître, plie l'ensemble, le rend perpétuellement disponible, et se prolonge, en silence, dans l'automatisme des habitudes ».

Ses gestes sont systématiquement observés, décomposés, puis réélaborés, afin de les rendre à la fois plus rapides et plus efficaces. Guibert fait procéder à des chronométrages de tir. Dans les instructions militaires de 1766, qu'il aide à rédiger, l'utilisation des armes fait l'objet de prescriptions minutieuses chargées d'établir un engrenage parfait entre corps et fusil : « [Au premier temps] on élèvera le fusil de la main droite, en le rapprochant du corps pour le tenir perpendiculairement vis-à-vis du genou droit, le bout du canon à hauteur de l'œil, le saisissant en frappant de la main gauche, le bras tendu serré au corps à la hauteur du ceinturon. Au deuxième, on ramènera le fusil de la main gauche devant soi, le canon en dedans entre les deux yeux, à plomb, la main droite le saisira à la poignée, le bras tendu, la sous-garde appuyée sur le premier doigt, la main gauche à hauteur de la crante, le pouce allongé le long du canon contre la moulure. Au troisième, on quittera le fusil de la main gauche, pour la laisser tomber le long de la cuisse, l'élevant le long de la main droite, la platine en dehors et vis-à-vis de la poitrine, le bras droit tendu à demi, le coude serré au corps, le pouce allongé contre la platine, appuyé à la première vis, le chien appuyé sur le premier doigt. »



## DÉMOCRATIE

Cette rationalisation des gestes à partir de leur décomposition en éléments primaires s'accompagne d'une réorganisation des unités militaires (sections, bataillons, régiments, divisions) à partir des unités corporelles que constituent les soldats. Comme plus tard à l'usine, il s'agit de constituer une force dont l'effet doit être supérieure à la somme des forces élémentaires qui la composent : « Le soldat, note Foucault, dont le corps a été dressé à fonctionner pièce à pièce pour des opérations déterminées doit à son tour former élément dans un mécanisme d'un autre niveau. »

À la même époque, l'espace où vivent les soldats est réorganisé pour permettre un contrôle et une individualisation des corps. Construite entre 1761 et 1780 par Gabriel, l'École militaire se présente comme un immense appareil de surveillance et de discipline : les chambres sont réparties le long d'un couloir en une série de petites cellules, où les cadets sont enfermés pour toute la durée de la nuit ; à intervalle régulier, un logement d'officier permet de les tenir à l'œil ; une estrade est installée dans la salle à manger pour les observer plus aisément ; les latrines sont munies de demi-portes pour que le surveillant puisse apercevoir leurs têtes et leurs jambes.

À l'armée, le système pénal est souvent plus sévère que dans les autres institutions rythmiques, mais il y est lui aussi déjà organisé sur le modèle pénétrant et détaillé qui deviendra courant au XIX<sup>e</sup> siècle. Au sein de l'École militaire, par exemple, les cadets sont finement distingués les uns des autres par une hiérarchie de classes susceptibles de recevoir des châtiments distincts. Ceux de la dernière classe, « la classe honteuse », portent, en signe d'infamie, l'épaulette de laine brune, voire une robe de bure, et peuvent être astreints à un très large éventail de peines allant de la mise aux arrêts en cachot noir, en passant par la cage et la mise à genoux, châtiments moins durs réservés aux classes supérieures.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

Enfin, l'armée est l'une des institutions qui produit le plus de savoirs et d'expertises portant sur le contrôle et le développement des facultés des individus. Toute une littérature apparaît au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle dont l'objet principal est de rassembler les connaissances acquises sur le terrain et de les systématiser en un corps de doctrine susceptible d'améliorer le rendement et la puissance des unités militaires.

Derniers bancs d'essais des nouvelles disciplines et techniques du corps : la manufacture et, à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'usine. Dès le départ, l'espace architectural et le temps de la journée y sont organisés de manière à articuler directement les corps à l'appareil de production et à permettre leur coopération au cours d'un cycle de fabrication complet. Les corps deviennent les rouages d'une immense machine. À Jouy, par exemple, Oberkampf construit une succession d'ateliers consacrés chacun à un type d'opération : imprimeurs, rentreurs, coloristes, pinceauteuses, graveurs, teinturiers.

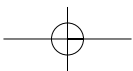
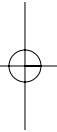
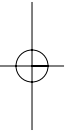
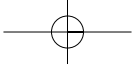
En même temps, l'espace de l'usine est quadrillé de manière à rendre la surveillance la plus efficace possible. L'imprimerie au bloc qui se trouve au rez-de-chaussée contient 132 tables disposées en deux rangées dont le contrôle est facilité par une allée centrale. Dans les anciennes manufactures et les corporations d'artisans, la surveillance était exercée de l'extérieur par des inspecteurs et portait sur la qualité des produits, sur la nature et la quantité des matières premières utilisées, et sur les outils employés. Désormais, elle est exercée de l'intérieur par une petite armée de commis, de surveillants, de contrôleurs et de contremaîtres, dont la tâche est, en sus des tâches traditionnelles, de mesurer l'activité des hommes, leur savoir-faire, leur zèle et leur conduite.

Dans ces premières unités de production industrielle, la nouvelle micro-mécanique pénale, qui jouera un rôle si

## DÉMOCRATIE

important par la suite pour discipliner la main-d'œuvre ouvrière, est déjà en place. Dans le règlement de la fabrique de l'industriel Oppenheim (1809), « il est expressément défendu d'amuser les compagnons par des gestes ou autrement » ; ceux-ci devront se comporter honnêtement et décemment » ; celui qui se sera absenté plus de cinq minutes sans prévenir sera noté absent « pour une demi-journée ». Tout manquement, tout retard, tout négligence, toute impolitesse seront sanctionnées par des « amendes », c'est-à-dire des retenues sur salaire.

Toutes ces techniques débouchent, elles aussi, sur la production d'une littérature qui rassemble les connaissances tirées de la pratique et cherche à en améliorer le rendement. Étrangement, Foucault n'est pas très disert sur cette littérature, mais il n'est pas difficile de savoir pourquoi : la plupart de ces productions ont déjà fait l'objet de très nombreuses études critiques. Citons ici, pour mémoire, l'*Encyclopédie* (1751-1772), dont le sous-titre *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* explicite l'objectif, et les chapitres les plus célèbres de *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), dans lesquels Adam Smith analyse, en se fondant du reste sur un article de l'*Encyclopédie*, l'organisation du travail dans une fabrique « d'épingles ».



## Ambivalence de l'autonomie rythmique moderne

Les travaux de Michel Foucault jettent une lumière très vive sur la transformation des formes rythmiques qui se sont opérées entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles. Son apport permet de compléter les réflexions précédentes sur les relations conflictuelles entre l'État et les différents acteurs sociaux et d'enrichir une approche critique des rythmes des nouvelles sociétés démocratiques.

Tout d'abord, son travail sur les formes du jugement et du châtement pénal permet de comprendre les transformations rythmiques du pouvoir de l'État. Ce pouvoir, tel qu'il s'exerçait sous l'Ancien Régime, possédait un certain nombre de caractéristiques très particulières : pouvoir monarchique, il s'affirmait comme une puissance armée dont les fonctions d'ordre n'étaient pas totalement dégagées des fonctions guerrières ; pouvoir d'origine féodale, il faisait valoir les règles et les obligations comme des liens personnels, dont la rupture constituait une offense et appelait une vengeance ; pouvoir né des luttes contre l'Église et l'aristocratie, il considérait toute désobéissance comme un acte d'hostilité qui n'était pas dans son principe différent d'une guerre civile ; pouvoir représentant de Dieu, il n'avait pas à justifier pourquoi il appliquait ses lois, mais à montrer qui étaient ses ennemis et quel déchaînement de force les menaçait ; enfin, pouvoir à la tête de faibles réseaux de contrôle et de surveillance, il cherchait le renouvellement de son effet dans l'éclat de ses manifestations et de ses rituels de punition.

L'une des conséquences paradoxales de cet exercice du pouvoir était de donner une importance rythmique déterminante au peuple : c'est lui que l'on voulait impressionner,

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

mais c'était aussi lui qui, par sa présence et ses réactions lors des pics de socialité que constituaient les exécutions ou les supplices publics, exerçait une action de contestation de l'ordre en place qui pouvait parfois tourner à l'émeute. Sous l'influence de la foule, le supplice, fait remarquer Foucault, pouvait prendre l'aspect de « saturnales d'un instant, où plus rien n'est défendu ni punissable ». Souvent, les exécutions « qui ne devaient montrer que le pouvoir terrorisant du prince » se chargeaient de « tout un aspect de Carnaval où les rôles étaient inversés, les puissances bafouées, et les criminels transformés en héros ». Certains condamnés, mais aussi la foule qui regardait leur mise à mort, profitaient de l'occasion pour reprocher aux juges leur barbarie, maudire les curés qui les accompagnaient et blasphémer contre Dieu. Une solidarité s'exprimait entre les condamnés et le petit peuple. À l'instar des autres pics de la socialité traditionnelle relevés par Thompson, le grand rituel du châtement, qui aurait dû imposer le pouvoir d'en haut, devenait un instant l'expression d'un certain pouvoir rythmique populaire.

Les nouvelles formes que prennent le droit, la répression pénale et policière, à partir de la Révolution s'expliquent ainsi toutes par des raisons rythmiques : la première a probablement été de briser cette solidarité et d'éviter de donner aux classes assujetties des occasions d'imposer leurs propres rythmes. Une autre a été la volonté de corriger la mauvaise répartition de la pression de l'État, massive et ostentatoire sur de tout petits points de l'espace social et quasiment absente sur le reste. Il s'agissait de mieux distribuer son influence rythmique et de la faire pénétrer dans tous les pores de la société. Un autre encore a été de laver le souverain de la souillure que lui faisait subir sa connivence rituelle avec le bourreau. Du temps de la monarchie absolue, la souveraineté s'exprimait dans le sang de la guerre et du supplice ; désormais la souveraineté, qui est

## DÉMOCRATIE

devenue collective et s'ancre dans la théorie du contrat, s'exercera d'une manière immaculée ou au pire technicisée par l'invention de machines à tuer proprement, comme la guillotine, la chaise électrique et les injections létales.

À ce travail sur les formes du jugement et du châtement pénal, lié au pouvoir souverain de l'État, Foucault a ajouté, nous l'avons vu, une recherche sur l'apparition de nouvelles formes de pouvoir inscrites dans les pratiques beaucoup moins spectaculaires de l'école, de l'hôpital, de l'armée et de l'atelier. Dans toute société, le corps est soumis à un ensemble d'interdits, de contraintes et d'obligations qui l'enserrent, mais l'étude de ces institutions montre que quelque chose change en Occident à partir du XVII<sup>e</sup> siècle : le contrôle se fait désormais par un jeu de coercitions souvent très ténues ; la contrainte porte sur les forces plutôt que sur les signes ; la pression, jusque-là relativement erratique, devient ininterrompue et constante grâce à une organisation minutieuse du temps, de l'espace et des mouvements ; bref, là encore, la domination s'exerce par l'intermédiaire d'une nouvelle définition et d'un contrôle des rythmes de l'individuation.

Le cœur de *Surveiller et punir* se trouve à la conjonction de ces deux études : celle de l'adoucissement-intensification du pouvoir souverain de juger et de punir – celle de l'émergence des techniques disciplinaires économique-politiques dans différentes institutions non nécessairement étatiques. Par l'encadrement et la majoration simultanés des forces qu'il permet, le mode d'individuation produit par ces nouvelles techniques est mieux adapté à la fois au nouveau système productif capitaliste et à une société désormais fondée sur l'égalité devant la loi et la liberté d'entreprendre, où le pouvoir de l'État, ne pouvant plus s'exprimer de manière spectaculaire et rituelle, doit se diffracter en une multitude d'entreprises minuscules d'assujettissement rythmique.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

L'un des premiers effets de ces analyses est évidemment de remettre en question le grand récit libéral de la modernisation des sociétés occidentales. Ce récit expliquait – et explique encore de nos jours – l'apparition des systèmes économiques, sociaux et juridiques modernes par la reconnaissance des individus comme des sujets de droit, dont la nature aurait été, en quelque sorte, jusque-là empêchée de s'exprimer par les pratiques despotiques. Or, les faits exposés précédemment permettent de contester ce récit et même d'en inverser la conclusion : ce n'est pas l'émergence à l'air libre d'un sujet juridique naturel, longtemps étouffé, qui explique l'apparition des sociétés capitalistes et démocratiques modernes, mais, bien au contraire, les techniques disciplinaires et punitives pratiquées par ces sociétés, qui ont permis l'apparition de ce type de sujet. Il y a, autrement dit, dans ce concept une part déterminante d'arbitraire historique – ce qui ne veut pas dire, du reste, de conventionnel et d'illusoire.

L'histoire du pouvoir juridique souverain et de l'éventail des institutions punitives qui l'accompagnent, ainsi que celle du fin maillage des pratiques disciplinaires extra-judiciaires, qui en constitue la condition de possibilité, montrent que ces systèmes ne constituent pas des mécanismes négatifs, qui viseraient à protéger des « sujets naturels », en interdisant, empêchant, réprimant, excluant ou supprimant ceux d'entre eux qui ne respecteraient pas « leurs droits », mais des dispositifs techniques responsables de toute une série d'effets positifs déterminant nos modes d'individuation. Certes, dans nos sociétés, le corps-langage n'est plus la cible d'une répression pénale, violente et ostentatoire ; le châtiment se présente, la plupart du temps, comme une simple privation de liberté qui ne met plus en péril le corps-langage vivant en tant que tel. Mais il est, de manière diffuse dans la société et maximalisée en prison, soumis à des techniques de dressage, de redressement, voire de guérison, qui pénètrent



## DÉMOCRATIE

profondément en lui et participent à la création d'une « âme », dont le degré de liberté ne doit donc pas se mesurer à l'aune d'un critère transcendantal abstrait, mais bien à celle des pratiques effectives de pouvoir et de savoir dans lesquelles elle est prise et sur lesquelles elles s'appuient simultanément pour construire son autonomie.

Foucault s'interroge, par ailleurs, sur l'idée selon laquelle tous les êtres humains seraient désormais traités d'une manière égale par la loi – cette *isonomie* que nous mettons au cœur de nos sociétés modernes. D'un côté, il est bien vrai que les hiérarchies, les différences et les privilèges qui caractérisaient les sociétés d'Ancien Régime ont disparu au profit d'une égalisation démocratique des statuts juridiques. Mais, de l'autre, tout s'est passé comme si cette égalisation avait nécessité pour fonctionner la mise en place d'un ensemble d'autres mondes dans lesquels cette égalité était niée. Les délinquants, les classes dangereuses, les fous, les pervers, les colonisés et même, dans une certaine mesure, les femmes, ont constitué autant de figures d'inégalité et de hiérarchie, qui ont accompagné comme leur ombre les lumières apportées par les sociétés démocratiques modernes.

La critique foucauldienne ne vise donc pas, comme on l'a souvent dit à tort, à invalider le projet démocratique lui-même, mais à montrer comment celui-ci s'est historiquement développé d'une manière profondément ambivalente, qui n'a pas grand chose à voir avec l'image d'Épinal diffusée par la mythologie libérale. Elle éclaire ce qu'il est advenu du projet de rerythmisation ascendante de l'État moderne et de retour à l'autonomie rythmique des individus singuliers et collectifs composant la société. Les rythmes de l'individuation étatique ont certes été en partie soumis au contrôle des multitudes, mais dans le même temps des formes rythmiques nouvelles se sont imposées à celles-ci. Par ailleurs, les multitudes ont pu commencer à choisir de manière libre et autonome les rythmes de leur individuation, mais des parta-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

ges nouveaux ont exclu certaines catégories de cette liberté et de cette autonomie rythmique. Autrement dit, la liberté et l'autonomie qui ont été gagnées extérieurement ont été *doublées* de l'intérieur par un surcroît de discipline et de « métrise », pendant que les indéniables progrès réalisés dans la conquête de l'égalité l'étaient au prix de nouvelles hiérarchies. Tout s'est donc passé comme si l'apparition des libertés civiles puis la lente mutation démocratique de l'État n'avaient pu se faire qu'au prix de la diffusion de nouveaux modes rythmiques d'individuation fondés sur un assujettissement renforcé et de nouvelles formes d'exclusion.

## Les rythmes comme enjeux des luttes de pouvoir et de savoir

L'autre effet notable des analyses développées dans *Surveiller et punir* est d'avoir sérieusement bousculé la critique marxiste traditionnelle de cette même conception libérale, en lui retirant le grand récit alternatif sur lequel elle s'appuyait pour sa part et en lui substituant une histoire des rythmes de l'individuation.

Tout d'abord, ce récit ne correspond pas aux faits historiques. La recherche montre l'importance très précoce de la coercition disciplinaire dans les collèges et les écoles élémentaires, et souligne le rôle déterminant, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, de l'espace hospitalier et de l'organisation militaire dans la mise au point des pratiques disciplinaires de soumission des corps. De même, si la prison telle que nous la connaissons aujourd'hui ne date que de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les premières expériences carcérales modernes remontent à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle aux Pays-Bas. L'atelier, quant à lui, n'émerge que tard dans le XVIII<sup>e</sup> siècle et surtout au siècle suivant. Bref, les modèles de discipline qui seront appliqués à la main-d'œuvre lors de la Révolution industrielle ont été inventés, testés et améliorés dans des institutions antérieures qui ne devaient rien au développement capitaliste. Historiquement, les disciplines apparaissent donc moins déterminées par de vastes nécessités économiques que par une multitude d'expériences micro-politiques, au départ très localisées et sans unité.

Il existe, d'une manière générale, une interaction complexe entre l'histoire des rapports de production et celle des techniques politiques du corps, interaction qui ne peut être réduite à la seule détermination unilatérale par l'infrastructure économique. Comme Thompson, Foucault élar-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

git les intuitions de Weber aux classes dominées et souligne la corrélation entre le développement du capitalisme et la disciplinarisation de la main-d'œuvre : « Les rapports de pouvoir opèrent sur [le corps] une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'oblige à des cérémonies, exigent de lui des signes. Cet investissement politique du corps est lié, selon des relations complexes et réciproques, à son utilisation économique ; c'est, pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination ; mais en retour sa constitution comme force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement (où le besoin est aussi un instrument politique soigneusement aménagé, calculé et utilisé) ; le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujetti. »

Par ailleurs, le récit marxiste s'appuie sur un présupposé anthropologique plus que contestable. Du point de vue radicalement historique adopté par Foucault, il n'est pas possible de soutenir que les individus sont *aliénés*, c'est-à-dire *séparés de leur nature* par les rapports de production inégaux instaurés par le capitalisme. Non point que ces rapports n'existent pas, mais la notion d'aliénation, à travers laquelle ils sont pensés, maintient dans le marxisme un fond métaphysique anhistorique qu'il convient d'abandonner : le fond d'une nature humaine qu'il suffirait de retrouver par une transformation des rapports de classe – puis d'exalter par une société *refondée* sur les principes du communisme. Les individus sont, au contraire, produits par des techniques du corps, du langage et du social dans lesquelles se jouent les rapports de pouvoir et leurs âmes varient donc en fonction de « la manière dont le corps lui-même est investi par [ces] rapports de pouvoir ». Les rapports de classe ne disparaissent pas, mais ils sont pénétrés et doublés par des rapports de pouvoir beaucoup plus fins

## DÉMOCRATIE

qui innervent les corps-langages – y compris ceux des représentants de la classe ouvrière.

Enfin, sur le plan épistémologique, le marxisme continue à penser, même à travers la notion de dialectique qui était chargée de les articuler l'un à l'autre, le savoir comme anti-thétique au pouvoir. Dans le récit marxiste officiel, le matérialisme historique peut constituer une véritable « science de l'histoire » parce qu'il a réussi, en s'appuyant sur la classe destinée à mettre fin à la lutte des classes, à « surmonter » les limitations que lui imposaient les conditions économiques et politiques de son élaboration. Certes, il ne croit plus, comme le faisait l'empirisme libéral, pouvoir établir la validité de ses diagnostics sur le seul sujet épistémologique individuel, mais il conserve, pour sa part, l'illusion de pouvoir surmonter son inscription dans des rapports de pouvoir par son ancrage dans *le* sujet universel que constituerait le Proletariat. C'est donc bien au matérialisme marxiste autant qu'à l'empirisme libéral que s'adressent les mises en garde du début de *Surveiller et punir* : « Peut-être faut-il aussi renoncer à toute une tradition qui laisse imaginer qu'il ne peut y avoir de savoir que là où sont suspendues les relations de pouvoir et que le savoir ne peut se développer que hors de ses injonctions, de ses exigences et de ses intérêts. »

À cette tradition largement partagée par les frères ennemis qui s'affrontent, Foucault propose de substituer une pensée de l'interaction des pouvoirs et des savoirs, dans laquelle il n'existe nulle part pour l'observateur-acteur de position de surplomb ou d'extériorité, qu'elle soit fondée sur une maîtrise du pouvoir par le savoir, ou – ce que l'on reproche souvent à tort à Foucault – du savoir par le pouvoir : « Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir [...] ; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des rela-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

tions de pouvoir. » Il faut donc inverser l'approche traditionnelle : ne plus s'appuyer sur un sujet posé métaphysiquement – que celui-ci soit individuel ou de classe – pour construire un savoir des pouvoirs existants, mais partir des relations rythmiques effectives entre savoirs et pouvoirs pour comprendre comment se construisent les sujets de savoir singuliers et collectifs.

L'ensemble de ces critiques entraîne bien évidemment toute une série de conséquences importantes : premièrement, les rythmes qui ont été imposés aux corps, aux discours et aux groupes, à partir du XVIII<sup>e</sup> et surtout du XIX<sup>e</sup> siècle, doivent être interprétés non pas seulement en termes de luttes pour le pouvoir politique entre l'État et les différents groupes composant la société, ni même seulement en termes de luttes de classes au sein d'un système socio-économique particulier, mais, d'une manière encore plus large, en termes de luttes opposant des pouvoirs *et* des savoirs – entre eux et les uns avec les autres. De ce point de vue, si les rythmes de l'individuation ont toujours été, nous l'avons vu, un enjeu déterminant, on comprend mieux leur caractère décisif dans un monde où l'épistémè classique et les formes de pouvoir ostentatoires et violentes ont cédé la place aux sciences humaines et aux techniques disciplinaires. Le monde moderne est un monde dans lequel le politique et l'épistémique s'expriment désormais de manière principalement rythmique.

Deuxièmement, puisque nous sommes toujours pris ou portés par des rapports de pouvoir et puisque nos savoirs sont toujours transis ou intensifiés par ces rapports, et vice versa, il est nécessaire de changer à la fois nos façons de faire de la politique et de mener l'activité théorique – *il nous faut mettre les rythmes à travers lesquels s'expriment ces pouvoirs et ces savoirs au cœur des unes et des autres.*

Troisièmement, il n'est pas possible de juger de la valeur des rythmes de l'individuation à l'aune d'un fond métaphysique qui s'exprimerait librement ou qui, au

## DÉMOCRATIE

contraire, serait aliéné ; on se trouve toujours déjà pris dans des évaluations qui sont liées à des rapports de pouvoir locaux et aux savoirs qui les accompagnent. Cette valeur est donc nécessairement déterminée en fonction des luttes politiques, épistémiques et éthiques, dans lesquelles chaque acté-acteur se trouve pris en même temps qu'il y participe. Contrairement à ce qui est souvent affirmé, cette conclusion sera reprise et approfondie dans les derniers livres de *L'Histoire de la sexualité*, où Foucault montrera que la question éthique n'est pas de comprendre comment un sujet produit un jugement, utile ou rétif au pouvoir et au savoir, mais comment le complexe tendu formé des pouvoirs-savoirs-évaluations, en particulier les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, déterminent les formes et les domaines possibles de l'éthique.

Quatrièmement, si la liberté rythmique n'est pas donnée naturellement ni garantie par un contrat, elle ne saurait se gagner par le seul renversement des rapports de classe. Il faut que cette transformation s'accompagne ou soit précédée d'une repotentialisation des corps qui leur permette de désamorcer les effets des techniques auxquelles ils sont soumis. Le pouvoir n'est en effet jamais extérieur aux individus, il constitue un médium au sein duquel ont lieu tous les processus d'individuation et de désindividuation : « Ce pouvoir ne s'applique pas purement et simplement, comme une obligation ou une interdiction, à ceux qui "ne l'ont pas" ; il les investit, passe par eux et à travers eux ; il prend appui sur eux, tout comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, prennent appui à leur tour sur les prises qu'il exerce sur eux. » Aucune libération des individus ne peut donc advenir par une simple inversion des rapports d'assujettissement et ne peut s'effectuer que par un mouvement en spirales à l'intérieur du médium du pouvoir : « Le renversement de ces "micropouvoirs" n'obéit donc pas à la loi du tout ou rien ; il n'est pas acquis une fois pour toutes par un nouveau

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

contrôle des appareils ni par un fonctionnement ou une destruction des institutions ; en revanche aucun de ses épisodes localisés ne peut s'inscrire dans l'histoire sinon par les effets qu'il induit sur tout le réseau où il est pris. »

Cinquièmement, l'État est certes très important mais il n'est pas le seul lieu où s'exerce le pouvoir dans une société. Celui-ci, à travers les rythmes de l'individuation, parcourt toutes les relations sociales, des relations macro- jusqu'aux relations micro-physiques en face à face. La lutte peut donc s'engager à peu près partout et ceux qui veulent se désassujettir n'ont pas besoin d'attendre d'être en mesure de prendre ou de transformer le pouvoir d'État par des élections ou par un renversement révolutionnaire de la classe dominante – ce qui ne condamne pas, du reste, ces luttes plus traditionnelles : « Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le "privilège" acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet de dispositions stratégiques – effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés. »

Le prisme de la prison et des disciplines choisi par Foucault a donc indéniablement permis de jeter une lumière nouvelle non seulement sur les rythmes des sociétés démocratiques des deux derniers siècles, mais aussi sur les théories sociales et politiques qui les ont accompagnées presque depuis leurs origines. On ne peut toutefois manquer de se poser ici, pour finir, quelques questions : faut-il, tout d'abord, suivre Foucault dans la généralisation historique sur laquelle il débouche ? Ne considère-t-il pas trop rapidement que les rapports de pouvoir et les pratiques disciplinaires, qui se sont mis en place entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le début du suivant, ont constitué une sorte de système qui serait encore essentiellement le même à l'époque où il écrit ? N'est-il pas toujours lié à une conception structurale qui l'empêche de voir les évolutions et les divergences qui se sont produites au sein du monde disci-

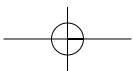
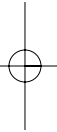
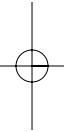
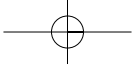


## DÉMOCRATIE

plinaire ? Foucault lui-même n'a-t-il pas indiqué par la suite, en particulier dans ses cours sur la « gouvernementalité » et dans ses réflexions sur la « biopolitique », que le monde moderne était traversé par des types de pouvoir indépendants du modèle disciplinaire ?

Autre question importante : Foucault, en tout cas dans *Surveiller et punir* – car les choses seront vues différemment à partir de *La Volonté de savoir* –, ne sous-estime-t-il pas les résistances à la diffusion des techniques rythmiques disciplinaires ? Très riche en descriptions concernant les institutions et leur fonctionnement, son récit ne dit rien ou presque sur les réactions des sujets de cette histoire, qui apparaissent comme livrés à des systèmes s'imposant à eux sans même avoir à lutter. Son approche manque, certainement, d'un examen plus détaillé des résistances et des entreprises des acteurs, examen qui aurait été nécessaire pour contrebalancer l'accent mis sur la généalogie des systèmes.

Enfin, dernière question : ces descriptions sont-elles toujours valables aujourd'hui ? Peut-on encore de nos jours, comme Foucault l'affirmait dans les années 1970, juger des pouvoirs et des ensembles sociaux contemporains à l'aune des institutions et des pratiques disciplinaires ? Un bon nombre de ces pratiques, en particulier celles qui visaient le dressage systématique des corps-langages et l'organisation cyclique de la socialité, semblent en effet avoir été abandonnées au cours des dernières décennies du <sup>xx</sup>e siècle. Comme l'a noté Gilles Deleuze dans *Pourparlers*, à l'école, à l'hôpital, à l'asile, dans les entreprises et même dans les casernes, les pratiques disciplinaires classiques ont été remplacées par d'autres méthodes plus subtiles de domination et le système des institutions punitives s'est rétracté en un archipel relativement clairsemé, composé désormais pour l'essentiel de prisons.



## Métrification

Au cours des dernières décennies du XIX<sup>e</sup> et au début du siècle suivant, les sociétés démocratiques ont dû faire face à de nouveaux bouleversements, aussi profonds que ceux qu'elles venaient de connaître un siècle auparavant. Toutefois, dans la sphère économique, en particulier dans l'industrie, les pouvoirs-savoirs se sont développés dans une direction assez différente de celle qu'ils venaient de prendre dans les institutions scolaires, hospitalières et carcérales. Avec la mécanisation et bientôt l'Organisation Scientifique du Travail inaugurée par Taylor, ces pouvoirs-savoirs ont eu de plus en plus tendance à tenir l'individu pour quantité négligeable et à lui retirer toute importance dans le processus de production. Une divergence nette s'est ainsi produite, que Foucault à ma connaissance n'a pas envisagée, entre les rythmes individualisants propres aux institutions d'enseignement, de soin et de punition, et les rythmes plutôt désindividualisants liés aux nouveaux modes industriels de production, plus proches quant à eux des rythmes militaires.

Dans *Le Travail en miettes. Spécialisation et loisirs* (1956-64), Georges Friedmann a présenté une analyse, qui a fait date, de ce nouveau monde industriel et de ses rythmes. Son livre commence par quelques exemples de la manière dont la production a été réorganisée à partir des années 1880 et de la diffusion du taylorisme. Citons-en les principaux aspects.

Premier aspect – la division extrême du travail : « Dans une usine anglaise (Birmingham, 1933), les ateliers sont uniquement peuplés de jeunes filles et de femmes “mises au courant” en quinze jours, travaillant sur des machines semi-automatiques sous la surveillance de quelques “contre-maî-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

tresses” et avec l’aide occasionnelle de réglieurs. Des opérations telles que le moulage, le découpage, le sciage et perçage des peignes sont réduites à des opérations très limitées et répétées, effectuées sur des machines individuelles mais interdépendantes et groupées par cycles. Beaucoup d’entre elles, dès 1933, duraient moins d’une minute. » Vingt ans plus tard, le mouvement de spécialisation et de simplification des tâches est arrivé presque partout à son terme. Désormais, les opérations de production sont éclatées en micro-tâches très simples qu’il suffit de répéter régulièrement. En 1954, Friedmann observe la chaîne de remplissage des bouteilles d’une célèbre liqueur blanche : « Là j’ai vu, entre autres, une ouvrière dont la tâche est, toute la journée, toute la semaine, toute l’année, de placer sur la bouteille le ruban de couleur vive, décor et marque de fabrique. Mais elle ne fait que l’insérer sur le col. C’est une de ses camarades, sa voisine en “aval” de la chaîne, qui le scelle. »

Deuxième aspect du travail industriel moderne – le minutage strict des tâches : « La tâche de Joe [un ouvrier de l’automobile aux E. U. en 1946] est de souder la calandre d’un capot. Tous les montages sont prêts à l’avance et les points de soudure préparés le long de l’armature métallique : il y en a 25. La chaîne se meut selon un rythme strictement minuté. Il lui faut 1 minute 52 secondes pour chaque ensemble de soudures. Chaque jour, il a 10 minutes de pause le matin, une heure pour déjeuner et quelques minutes d’arrêts dans l’après-midi. »

Troisième aspect – toute la pensée du travail se trouve absorbée dans sa préparation par les bureaux d’études, qui vont dans les moindres détails des gestes à effectuer : « Le Bureau d’études, une fois le modèle définitivement “composé” et sélectionné [il s’agit ici d’un exemple dans la confection, à Amsterdam en 1949], dresse la liste des opérations qui seront effectuées à la chaîne et en établit les fiches détaillées, au 1/100 de minute. Je vois ainsi que la robe n° 3389,

## DÉMOCRATIE

dont un premier lancement déversera, sur le marché hollandais et surtout étranger, 20 000 exemplaires, sera achevée, par unité, en un temps de 47 minutes 25/100. » Dans ce système de production, les ateliers de fabrication ne disposent d'aucune marge de manœuvre ou d'autonomie de décision. La répartition du travail, la place des ouvrières, la cadence de la chaîne sont fixées par le Bureau d'études : « La responsabilité du chef de chaîne (une ancienne ouvrière ayant de l'autorité et de l'expérience) se réduit à décider du poste où elle utilisera telle ou telle de ses ouvrières. C'est là tout ce qu'il lui échoit d'initiative dans l'organisation de sa section. »

Les conséquences de cette organisation « scientifique » et « métrique » de la production sur l'individuation sont bien connues : elles entraînent, en premier lieu, une forte déqualification de la main-d'œuvre. Friedmann observe un déclin de la connaissance du matériau avec – et contre lequel – travaillaient autrefois les artisans. Une partie essentielle de ce qui faisait l'intérêt des métiers manuels, le contact avec la matière, a disparu : « En faisant voler en morceaux les métiers hérités de l'artisanat, où l'expérience ouvrière était, pour une part importante, constituée par la lente acquisition de la connaissance de la matière travaillée, de ses propriétés sous la main et l'outil, de ses qualités différenciées selon l'échantillon, de ses transformations selon la saison, la température [...] la rationalisation a dépouillé les travailleurs de ce qui était un des contenus les plus précieux de leur activité professionnelle : le contact avec le matériau et sa connaissance. »

Parallèlement, la division du travail détruit les « métiers », qui faisaient l'essentiel de la fierté et de l'identité des ouvriers d'autrefois. Dans les manufactures d'armes de la région stéphanoise, Friedmann observe, en 1937, la fin d'un cycle de désagrégation du métier qualifié d'armurier : « La chaîne n'était pas encore introduite dans ces vastes ateliers mais une division du travail très poussée ne laissait à chaque ouvrier

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

que le soin d'une opération concernant un seul élément du fusil, piston, canon, crosse, bascule, etc. [...] L'apprentissage des métiers qualifiés de l'armurerie avait déjà quasi disparu et l'on a attiré mon attention, dans un coin d'atelier, sur quelques vieux ouvriers maintenus à des tâches de contrôle, derniers représentants – aujourd'hui certainement disparus – de "l'armurier qui savait faire un fusil entier" ».

Un véritable *deskilling process* enferme les ouvriers dans des tâches « spécialisées », au sein desquelles ils plafonnent sans espoir de promotion. Même lorsqu'on leur assure une rotation sur des postes diversifiés, il ne peuvent atteindre une véritable revalorisation intellectuelle de leur travail ; leur expérience reste une juxtaposition de tâches dont ils ne comprennent pas le sens global. Le travail à la chaîne et, plus généralement, la division du travail exige, il est vrai, un nouveau faisceau de qualifications : vitesse, précision, dextérité, capacités d'accoutumance au bruit et à la chaleur. Mais il ne s'agit, au mieux, que d'une habileté acquise (*speed as skill*), la plupart du temps d'une adaptation à des conditions extrêmes, jamais d'une véritable compétence, d'un « métier » au sens ancien du terme.

L'Organisation Scientifique du Travail provoque, outre la fatigue et les troubles liés à l'accumulation des formes de stress (tics, maux de tête, surdité, névrites), un ennui et un sentiment d'aliénation très profonds, qui se traduisent finalement, après une période de gains importants, par un plafonnement des rendements, une qualité médiocre des produits fabriqués, un fort absentéisme et une importante rotation de la main-d'œuvre. À Amsterdam, en 1949, par exemple, dans les ateliers de confection taylorisés, « le *turnover* est élevé et atteint 66 %, c'est-à-dire qu'en dix-huit mois le personnel de production tout entier est renouvelé, à l'exception de quelques ouvrières qui font carrière dans l'usine ».

Friedmann note les résistances à ces conditions de travail. Il remarque, tout d'abord, une certaine inertie opposée

## DÉMOCRATIE

au changement, souvent imputable à la crainte d'une fatigue supplémentaire, que ne compenserait pas un accroissement, jugé équitable, des salaires. Dans la confection, les ouvrières tendent à conserver des tâches routinières, n'exigeant pas d'attention constante et leur assurant un gain stable, même s'il est inférieur à celui qu'un changement leur apporterait (Binche, Belgique, 1952). Dans ces cas, les ouvriers contestent moins les rythmes métriques qu'ils n'essaient, autant que faire se peut, d'en surmonter l'impact par l'accoutumance. Mais il indique aussi des modes de résistance plus positifs. Des sociologues américains, Walker et Guest, qui ont étudié une usine automobile à la fin des années 1940, classent ainsi par importance décroissante les aspirations des ouvriers. Or, quatre de ces aspirations sur cinq concernent une transformation radicale des rythmes du travail, qui les libérerait des cadences métriques imposées par la taylorisation : « *a*) plus de variété ; *b*) un rythme de travail qui ne soit pas fixé par une chaîne ; *c*) plus d'exigence en initiative et en habileté ; *d*) moins de fatigue physique ; *e*) obtenir de l'avancement. »

À ces conséquences du travail taylorisé sur la main-d'œuvre, Friedmann ajoute quelques remarques concernant les employeurs qu'il vaut la peine de relever. Durant toute une période, la séparation stricte de la conception et de l'exécution a été poussée si loin que les compétences et l'intelligence dont pouvaient disposer les ouvriers ont souvent été considérées comme des obstacles éventuels au fonctionnement fluide des chaînes. Friedmann note la méfiance de beaucoup de service d'embauche et de certains « psychotechniciens » d'usine à l'égard des sujets « les plus éveillés ». Il nous rapporte le type de *savoirs*, au sens de Foucault, qui se construisent et se pratiquent dans les entreprises taylorisées, à partir de l'exemple d'une usine de compteurs qu'il a visitée à Bruxelles en 1948 : « J'ai rarement entendu un psychologue d'entreprise expri-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

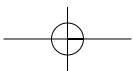
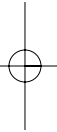
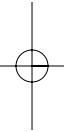
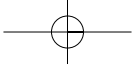
mer aussi crûment sa suspicion à l'égard des travailleurs d'esprit trop agile et ouvert. R... établissait une distinction pragmatique entre les "stéréotypées" et les "éveillées". "Celles-ci ne s'habituent jamais aux travaux élémentaires. Inversement, lorsque nous sommes amenés à imposer des changements de travaux, un important pourcentage de *stéréotypées* nous quitte." » Dans cette entreprise, les services de sélection soumettent toutes les ouvrières, candidates à des emplois à la chaîne, à une série de tests dont le but est de déceler la qualité de la vue, l'aptitude à la précision, la dextérité des doigts, la rapidité des mouvements, la compréhension et le jugement. Mais, outre la recherche des qualités motrices, « il s'agit de retenir les *stéréotypées*, d'écartier les *éveillées* ». Le responsable du personnel interrogé conclut : « Les femmes parmi lesquelles se recrute notre personnel sont, dans le secteur suburbain que nous prospectons, "peu évoluées". Et c'est ce qui explique la relative facilité avec laquelle l'usine s'approvisionne en sujets "non éveillés". »

Bien que très significatives des interactions qui existent entre pouvoirs et savoirs au sein des entreprises taylorisées, ces déclarations ne s'insèrent toutefois pas entièrement, il faut le remarquer, dans le cadre des analyses de Foucault présentées plus haut. Il n'y a pas de continuité stricte entre les rythmes individualisants des pouvoirs-savoirs propres à l'école et à la prison et les rythmes au contraire désindividualisants des pouvoirs-savoirs qui s'exercent dans l'entreprise industrielle moderne. Plus proches en cela de ceux de l'armée, ces rythmes visent une efficacité purement sérielle et analytique. Ils sont fondamentalement mécaniques et métriques. Au lieu d'exalter la responsabilité et de fouiller le caractère des individus, ils cherchent à surmonter tout sentiment, toute conscience, et à les remplacer par des techniques du corps et du langage totalement routinières. La profondeur psychologique visée et produite par l'école et la prison sont



## DÉMOCRATIE

remplacées à l'usine et à l'armée par un comportement d'où toute intériorité et toute réflexivité sont extirpées. Seule compte l'adaptation de la force de travail à la cadence et au tempo de la machine. Dans *Économie et Société*, Max Weber, lui aussi, le notait : « Nul n'a besoin de preuves particulières pour montrer que la discipline militaire est le modèle idéal de l'usine dans le capitalisme moderne. »



## Fluidification par les techniques de transport, de communication et d'information

La mutation traversée par les sociétés démocratiques modernes dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle s'est traduite par une domination toujours plus grande des rythmes métriques dans l'organisation des corps-langages au travail, rythmes qui sont venus interagir avec les rythmes, assez différents dans leurs effets, des institutions scolaires, hospitalières et carcérales. Grâce à l'étude de Friedmann sur l'O.S.T., on comprend que la situation est devenue, à partir de cette époque, plus complexe que ne le laissaient penser les analyses de Foucault. Le monde disciplinaire a acquis une variété de formes orientées dans des directions divergentes : alors que les unes fabriquaient des individus munis de profondeur psychologique et biographique, les autres, au contraire, étaient plutôt désindividualisantes, au sens où elles impliquaient à la fois une aliénation des produits du travail et une destruction des compétences et de la pensée. Mais ce n'est pas tout. Parallèlement – et d'une manière qui pourrait sembler contradictoire mais qui, en réalité, pointe vers des plans et aussi des groupes sociaux différents – cette mutation a entraîné l'apparition de rythmes beaucoup plus fluides, en tout cas libérés de toute métrique, sinon de toute discipline.

Le premier à s'en être rendu compte est probablement Jean-Gabriel de Tarde. Il ne serait pas abusif de dire que tous ses livres, depuis *Les Lois de l'imitation* (1890) jusqu'à *L'Opinion et la Foule* (1901), tentent de prendre la mesure de ce troisième aspect de la mutation des sociétés européennes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Faute de place, je me contenterai de reprendre quelques-unes des analyses présentées dans ce dernier livre, qui est aussi le dernier qu'il ait écrit.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

Comme Durkheim et Mauss – une fois n’est pas coutume –, Tarde voit dans les rassemblements périodiques, tels que les fêtes, les cérémonies, les foires ou les cultes, une nécessité incontournable de la vie collective traditionnelle. Et il leur prête en gros la même fonction régénérante, pour les communautés aussi bien que pour les personnes. Or, ce type de rythmes de l’individuation apparaît à ses yeux sinon comme une survivance en voie d’être supplantée, du moins comme un phénomène de plus en plus marginalisé par une autre forme rythmique. Certes, les cérémonies culturelles et traditionnelles ne disparaissent pas, mais elles commencent à perdre de leur importance. Les individus prennent l’habitude de se réunir moins souvent et surtout moins régulièrement. Alors qu’elles formaient jusque-là deux aspects indissociables du mouvement de l’individuation singulière et collective, les logiques de la dispersion et du regroupement tendent à se séparer, la première prenant le pas sur la deuxième.

Cette mutation s’explique, selon Tarde, essentiellement par des raisons techniques – l’analyse étant transposable aujourd’hui, je me permettrai d’y adjoindre quelques points supplémentaires concernant le présent. Grâce au développement des moyens de transport (ferroviaires, maritimes, ajoutons, pour ce qui nous concerne, routiers et aériens), de communication (postes, télégraphe, téléphone, ajoutons l’Internet) et d’information (presse, ajoutons cinéma, radio, télévision et encore l’Internet), les individus, reliés à distance par des réseaux qui leur permettent de communiquer, d’échanger et même d’agir sans se déplacer, ont moins besoin de se rassembler. Être dispersés ne signifie plus pour eux être complètement isolés. L’espace ne les sépare plus, ils restent en contact les uns avec les autres et, où qu’ils aillent, ils sont toujours « joignables ». La régénération des liens communautaires et la (re)production des personnes passent alors par d’autres voies que par les seuls rassemblements

## DÉMOCRATIE

périodiques qui perdent de leur puissance individuante. Une nouvelle forme de production des individus singuliers et collectifs voit le jour.

Parmi toutes ces techniques, l'imprimerie et la presse jouent un rôle particulier sur lequel se concentre l'analyse tardienne, car non seulement l'une et l'autre, comme toutes les nouvelles techniques, dispensent les individus d'une socialité organisée autour de rassemblements périodiques, mais elles transforment les rythmes mêmes des corps-langages.

Pour Tarde, toute institution, tout groupement social et même toute société, repose sur un ensemble de croyances et de désirs partagés, qui s'enracinent dans une longue histoire de conflits et d'inventions. Ainsi, avant de devenir un patrimoine commun accepté, ces croyances et ces désirs ont toujours été âprement *discutés*, si bien que toute formation sociale est issue de milliards de discussions et de conversations. Toutefois, si la conversation produit les liens sociaux élémentaires à partir desquels vont se développer toutes les formes d'institutions et de groupements, cet effet ne tient pas simplement, comme le pensent aujourd'hui Habermas et avec lui beaucoup de penseurs qui juridicisent exagérément le fonctionnement du langage, à un échange d'arguments et à la production de micro-contrats entre les interlocuteurs, mais aussi à « l'attention spontanée » en grande partie inconsciente, on pourrait dire corporelle, que les individus se portent les uns aux autres, c'est-à-dire finalement à des phénomènes de suggestion, qui sont tout aussi importants sinon plus que les phénomènes intellectuels qui les accompagnent. Ainsi le langage constitue-t-il, pour Tarde, le support principal de la circulation des croyances et des désirs ; il est d'emblée un langage-corps.

Étant donné cette définition, on comprend que tout ce qui peut venir bouleverser son économie va avoir des conséquences de première importance sur la production

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

des individus et des différents types de groupements auxquels ils appartiennent. La presse de masse moderne, mais cela vaut *mutatis mutandis* pour toutes les nouvelles techniques de transport, de communication et d'information, fait ainsi apparaître un nouveau type d'individuation singulière et collective : le « public » et ses « membres ».

Un public se définit, tout d'abord, par opposition à toutes les formes traditionnelles de groupement qui ont besoin d'un contact ou au moins d'une co-présence physique périodique ou ponctuelle des individus. Il se différencie à la fois des groupes institutionnalisés, dont la cohésion s'établit et se régénère dans des rassemblements ritualisés, et des groupements fugaces, que constituent les foules : « Ces hommes-là, note Tarde, ne se coudoient pas, ne se voient ni ne s'entendent : ils sont assis, chacun chez soi, lisant le même journal et dispersés sur un vaste territoire ». Grâce aux techniques médiatiques et de transport, non seulement il est désormais possible de produire des groupes et des individus sans qu'ils se rassemblent périodiquement, mais il n'est même plus nécessaire que l'individuation se produise *au cours* du temps, car – et cela est encore plus vrai depuis l'Internet – elle tend, au moins asymptotiquement, à devenir *instantanée*.

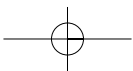
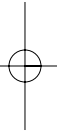
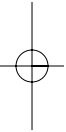
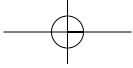
Deuxième caractéristique, induite par la précédente : la cohésion qui existe entre les membres d'un public ne se produit pas, comme dans le cas des groupes rythmiques ou des foules, par « un faisceau de contagions psychiques essentiellement produites par des contacts physiques », mais se réalise sous la forme de « *courants d'opinion* ». Un public est « une collectivité purement spirituelle, [...] une dissémination d'individus physiquement séparés et dont la cohésion est toute mentale ». Et le lien qui existe entre ses membres, « c'est, avec la simultanéité de leur conviction ou de leur passion, la conscience possédée par chacun d'eux que cette idée ou cette volonté est partagée au même

## DÉMOCRATIE

moment par un grand nombre d'autres hommes. Il suffit qu'il sache cela, même sans voir ces hommes, pour qu'il soit influencé par ceux-ci pris en masse, et non pas seulement par le journaliste inspirateur commun ».

Troisième caractéristique : contrairement aux groupes institutionnalisés et d'une manière qui les rapproche des foules, les publics sont des groupements sociaux en perpétuelle métamorphose. « La mise en communication régulière des associés par un courant continu d'informations et d'excitations communes » a une « efficacité à la fois dissolvante et régénératrice » sur les formes sociales existantes. Or, cette fluidité dissout les formes traditionnelles de cohésion sociale liées à la division du travail et à la complémentarité des fonctions, et assoit la société sur un nouveau type de cohésion fondée sur le partage ou l'imitation d'une même voix, des mêmes croyances et des mêmes désirs.

Pour résumer, le développement des techniques modernes de transport, de communication et surtout d'information, a entraîné une fluidification rythmique des sociétés modernes : contrairement aux autres types d'individuation, les publics et les individus qui les composent ne dépendent plus, pour leur formation ni pour leur entretien, d'un regroupement physique périodique des individus ; ils se forment à distance par une influence « mentale » entre des myriades d'atomes qui, grâce au nouvel appareillage technique dont ils disposent, sont séparés mais pas isolés les uns des autres ; enfin, ils imposent une fluidité de plus en plus grande aux groupements institutionnalisés traditionnels et transforment, tendanciellement, les sociétés modernes en sociétés de masses.





## Fluidification par les techniques monétaires

Un autre sociologue a commencé à prendre la mesure de la fluidification qui était en train de se produire à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : Georg Simmel. À la fin de son grand livre, *Philosophie de l'argent*, publié en 1900, il note lui aussi la tendance des rythmes à l'aplanissement. Depuis quelques années, fait-il remarquer, la régularité presque métronomique de l'alimentation et du travail, qui vient d'atteindre son apogée avec la famille, l'usine et le bureau modernes, commence, dans quelques secteurs limités mais significatifs, à s'estomper. Au moins dans certaines couches sociales – il cite les milieux scientifiques, politiques, artistiques ou commerciaux et, plus largement, les couches supérieures de la société –, de plus en plus d'individus s'émancipent des rythmes collectifs. Chacun se nourrit et travaille en fonction de ses nécessités propres sans suivre exactement les schémas cycliques et les routines qui s'imposent aux autres membres de la société.

Même si les rythmes retenus par Simmel sont loin de recouvrir toute la gamme des rythmes de l'individuation – contrairement à Tarde, il ne prête attention qu'aux rythmes de la socialité et ne dit rien des rythmes corporels et langagiers – et s'ils ne concernent de plus que quelques groupes sociaux restreints – les classes inférieures en sont quasiment exclues –, celui-ci pointe un phénomène fondamental. La modernité avancée que l'on voit émerger à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle se caractérise, dans quelques fractions de la société, par un certain aplanissement ou au moins une certaine individualisation d'une partie des formes rythmiques temporelles qui l'organisaient jusque-là. Or, cette émancipation des individus vis-à-vis des rythmes de la socialité

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

qui organisaient leur vie leur apporte une plus grande liberté. Chacun peut désormais agir en définissant sa propre temporalité : « Les conditions générales de la vie se sont libérées du rythme ; elles sont plus planes et fournissent plus de liberté individuelle et de possibilités d'irrégularité. » La modernité a, en quelque sorte, rendu possible une multiplication de ce que Barthes appellera plus tard des « idiorrythmes ».

Cette remarque éclaire d'une manière nouvelle le schéma par lequel Simmel rend compte, dans un texte célèbre intitulé « Le croisement des cercles sociaux » (1908), de la modernisation de formes de l'individuation. Selon lui, dans les sociétés traditionnelles, tous les liens sociaux d'un individu étaient interdépendants. En connaissant l'appartenance familiale d'une personne, on pouvait facilement deviner son appartenance politique et religieuse. Il était donc possible de représenter les différents groupes sociaux auxquels un individu était lié par une série de cercles concentriques, dans laquelle toute affiliation à un groupe particulier impliquait nécessairement l'affiliation à d'autres groupes, plus grands ou plus petits. Du fait de l'approfondissement de la division du travail et de la différenciation croissante des cercles de vie, ce fonctionnement a connu, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle et, d'une manière accélérée au XIX<sup>e</sup> siècle, une mutation radicale. Dans les sociétés les plus avancées dans cette voie, l'appartenance familiale d'un individu n'indique plus nécessairement à quels groupes religieux, politiques ou économiques il appartient par ailleurs. Dorénavant, le schéma des participations de l'individu peut être représenté comme un ensemble de cercles, plus nombreux et plus larges qu'auparavant, se croisant les uns les autres sans jamais se chevaucher totalement. Comme celui des époques précédentes, l'individu de la période moderne se caractérise donc par des participations à des groupes multiples, mais, à la différence de ses prédécesseurs, ces participations sont à la fois plus nombreuses, plus

## DÉMOCRATIE

larges et plus segmentées. Désormais, il appartient à des communautés plus diversifiées et plus importantes aussi bien en nombre qu'en surface ; aucune de ces affiliations ne permet de le définir dans sa totalité et il ne s'investit jamais totalement dans aucune d'elles.

À la lumière des dernières pages de *Philosophie de l'argent* consacrées au rythme, on perçoit un aspect de l'essai sur « les cercles sociaux » qui n'a pas été assez souligné : dans les sociétés modernes, l'individuation dépend, certes, du nombre et de l'ampleur des cercles auxquels participe un corps-langage donné, mais l'actualisation de ces participations elle-même a changé : elle s'est désormais en partie affranchie des rythmes collectifs traditionnels. La représentation graphique, proposée à des fins didactiques par Simmel, et l'arrière-plan structural qui continue à hanter les sciences sociales – Michel Forsé cherche, par exemple, aujourd'hui à construire, à partir de ces mêmes bases, un « interactionnisme structural », comme Giddens, il y a quelques années, proposait une « théorie de la structuration » – ont induit une spatialisation abusive de la conception simmelienne de l'individuation, dont il nous faut rétablir la nature essentiellement temporelle.

Nous avons vu, il est vrai – et nous le vérifierons de nouveau avec les analyses d'Evans-Pritchard – que l'histoire de ces rythmes morphologiques ne peut se réduire, comme le pensait de manière encore dualiste et historiciste Simmel, au simple basculement de rythmes ordonnés cycliques à des rythmes désordonnés purement idiosyncrasiques. D'une part, Simmel a largement sous-estimé le fait que les cycles et les routines sont loin d'avoir disparu dans les sociétés modernes, et que la fluidification morphologique et l'abandon de certains rythmes réguliers ont en grande partie été compensés par l'apparition de nouveaux rythmes de la socialité (comme les nouvelles fêtes et cérémonies publiques, les rencontres sportives, les élections) – sans

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

même parler des nouveaux rythmes corporels et langagiers. De l'autre, il a eu tendance à trop exagérer l'aspect quelconque et aléatoire des rythmes fluidifiés. Même quand ces derniers sont composés de séries relativement indépendantes les unes des autres, ils forment des faisceaux rythmiques qui ont, eux-mêmes, des *manières* particulières de fluer. Enfin, il apparaît nettement que la liberté rythmique à laquelle pense Simmel s'est imposée comme l'apanage de certaines classes sociales supérieures, pendant que les classes laborieuses, nous venons de le voir, étaient au contraire astreintes, pour leur part, à travers la disciplinarisation du travail, de l'éducation, de la prison, à des rythmes du corps, du langage, mais aussi du social, beaucoup plus stricts qu'auparavant.

Malgré ces limites l'apport de Simmel reste fondamental car il pointe et analyse une mutation restée dans l'ombre jusqu'à lui. Le facteur le plus apparent de cette fluidification des rythmes – Simmel reprend ici Tarde et sera lui-même repris ultérieurement par Benjamin – est la multiplication de nouvelles techniques permettant de mettre les individus en connexion permanente et de les faire entrer dans une temporalité continue, sans halte ni repos, mais aussi de leur offrir la possibilité de choisir leur rythme de vie. L'extension des moyens de transport, par exemple, a permis de passer de l'irrégularité des malles-postes à des connexions presque ininterrompues entre les villes ; le télégraphe et le téléphone ont rendu les communications possibles à toute heure ; l'amélioration de l'éclairage artificiel a supprimé de plus en plus la différence entre le jour et la nuit ; la presse, enfin, à tout moment, fournit à la population des pensées et des stimuli nouveaux.

Un autre facteur plus ancien a toutefois joué un très grand rôle dans cette mutation. À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, la monnaie s'est en effet suffisamment généralisée pour offrir un moyen de paiement à la fois continu et universel.

## DÉMOCRATIE

Or, en proposant un équivalent « liquide », objectif et disponible en permanence, de la valeur des biens, celle-ci a commencé à détacher les hommes de tous les rythmes auxquels ils étaient soumis jusque-là. Elle a permis aux interactions des individus de se libérer de l'alternance des périodes pendant lesquelles ces interactions étaient intenses et de celles pendant lesquelles elles étaient au contraire faibles, voire absentes. Les individus ont pu ainsi commencer à agir suivant la temporalité irrégulière de leurs besoins propres : « La monnaie ne possède en elle-même aucune forme : elle ne contient pas la plus petite suggestion d'une rythmisation du contenu de la vie ; elle s'offre toujours avec la même fraîcheur et la même efficacité ; grâce à ses effets à longue portée et à son pouvoir de réduction des choses à un seul et même critère de valeur, c'est-à-dire grâce à l'aplanissement des innombrables fluctuations, alternances mutuelles de proximité et de distance, d'oscillation et d'équilibre, elle ramène au même niveau ce qui autrement imposerait des écarts drastiques aux activités et aux expériences individuelles. »

En faisant passer la réflexion éthique et politique de la question socio-institutionnelle à celle des techniques de communication et de paiement, Simmel introduit une dimension nouvelle sur laquelle il nous faut nous arrêter un instant. Source d'une nouvelle forme de vie fluide et en partie dégagée des impératifs rythmiques collectifs, la monnaie révèle ce que Simmel appelle le « caractère entièrement dynamique du monde » et la « relativité » de l'existence humaine : « Plus la vie de la société est dominée par les relations monétaires, plus le caractère relativiste de l'existence trouve son expression dans la vie consciente. » Autrement dit, la diffusion de plus en plus large de la monnaie est l'un des facteurs principaux de la prise de conscience de *l'historicité radicale* des êtres humains à laquelle on assiste à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle – historicité qui émerge, de manière il est

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

vrai très complexe et parfois contradictoire, dans les œuvres de Nietzsche, de Husserl, de Dilthey, de Bergson, des fondateurs de la sociologie, ou encore de Saussure que l'on a abusivement réduit à un précurseur du structuralisme. Non seulement la monnaie émancipe les corps-langages des rythmes traditionnels qui leur fixaient leur manière de fluer, mais elle les libère plus généralement du *naturalisme* qui réduisait les rapports sociaux à n'être qu'un décalque des cycles naturels.

## Fluidité et tyrannie

Les travaux de Tarde et de Simmel complexifient le tableau des modes d'individuation propres aux sociétés modernes entre la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et la première moitié du suivant. Non seulement, il existe dans ces sociétés des techniques rythmiques disciplinaires très divergentes dans leurs effets, mais des pans entiers de ces sociétés connaissent déjà des formes d'individuation en grande partie libérées des logiques de la discipline et de la surveillance.

L'apparition de ces nouvelles formes d'individuation n'implique en rien, bien sûr, la disparition des formes déjà existantes. La plupart du temps les unes et les autres se chevauchent, introduisant simplement de fortes tensions dans l'existence des individus. Un ouvrier peut être soumis aux disciplines de l'instruction obligatoire et de la prison, ainsi qu'à celles déjà différentes de la conscription et de l'usine, tout en bénéficiant également des nouvelles formes d'individuation langagière et corporelle fluides de la presse et des nouvelles techniques de transport, de communication et d'information. De leur côté, un commerçant, un intellectuel, un artiste ou un politicien, pour reprendre les exemples donnés par Simmel, peuvent jouir d'une plus grande liberté rythmique dans l'organisation de leur socialité, mais ils n'en sont pas moins soumis aux mêmes rigueurs scolaires et militaires que les autres membres de la société.

Aujourd'hui, alors que le retrait des vieilles techniques disciplinaires, qui avaient commencé à faire système entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le début du suivant, est presque achevé, on perçoit mieux l'importance des techniques fluides apparues vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Malgré leur aspect encore marginal et minoritaire, ces techniques annoncent, dans leurs lignes principales, celles qui dominent désormais.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

À ce titre, il est évidemment très utile de relire les analyses politiques que leurs premiers observateurs leur ont consacrées. Avec les limites dues à la différence des situations, nombre des problèmes auxquels nous devons faire face y sont, en effet, déjà envisagés.

Commençons par Tarde. Celui-ci fait un portrait très sombre des démocraties libérales modernes. Avec ses campagnes et ses élections périodiques, ses affrontements réguliers et réglés, la démocratie représentative pourrait sembler l'une des réponses les plus adéquates à la fluidification en cours. Les rythmes électoraux joueraient désormais dans les processus d'individuation singulière et collective modernes le rôle tenu par les rythmes morphologiques dans les sociétés traditionnelles. Les élections constitueraient des espèces d'analogons lointains des potlachs archaïques. Elles fourniraient le moyen d'équilibrer à la fois le développement du pouvoir de l'État moderne et la fluidification du fonctionnement social. Pourtant, ce n'est pas dans cette direction que s'oriente Tarde – et cela pour des raisons qu'il vaut la peine de détailler ici.

Au moment même où la démocratie représentative semble procurer, au moins dans quelques pays, les moyens de conserver les bienfaits de la fluidification, tout en évitant les excès, le développement spectaculaire des médias fait apparaître la possibilité de produire des individus singuliers et collectifs, les publics et leurs membres, indépendamment de toute alternance de la sociabilité – venant ainsi bousculer très profondément la dynamique politique en cours.

À l'instar de Le Bon, Tarde pense que les mutations sociales récentes rendent en partie caduques les analyses libérales du pouvoir démocratique moderne, qui se limitent à en décrire – et à en célébrer – le fonctionnement institutionnel équilibré et la philosophie individualiste qui l'inspire. Toutefois, après avoir hésité un peu, il rejette la notion de « foule » sur laquelle son contemporain fonde l'essentiel de sa critique.



## DÉMOCRATIE

La véritable nouveauté sociologique est liée, à ses yeux, aux mutations techniques qui viennent d'avoir lieu dans les sociétés industrialisées. Ce sont les « publics » qui, à la différence des foules, se dégagent totalement des rythmes anciens, aussi bien du point de vue de la périodicité que de celui même de la co-présence physique des individus.

Dans les sociétés qui sont en train d'émerger à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les liens ne s'établissent plus au cours des pulsations de la sociabilité, mais par un clapotis constant d'informations transmises par les médias. Les effets de cohésion sociale y dépendent en grande partie des échanges de désirs et de croyances permis par les moyens médiatiques. C'est pourquoi, si l'analyse libérale individualiste ne suffit plus, la question du pouvoir ne doit pas être abordée non plus à partir d'une psychologie des liens produits par les rassemblements physiques – même si ceux-ci joueront encore, comme on sait, un grand rôle au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Le pouvoir relève désormais d'une analyse des liens artificiels nouveaux créés par la démultiplication médiatique des pouvoirs de suggestion naturels propres au langage.

Le boom médiatique, qui s'est produit dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, a entraîné une inversion lourde de conséquences : d'inspiratrice et de source des médias, la conversation est devenue leur réceptacle, leur simple caisse de résonance. Klemperer le montrera bientôt dans *LTI*, les médias modernes donnent au pouvoir une capacité à influencer, voire à contrôler les échanges langagiers les plus quotidiens. Il devient possible et même relativement aisé de créer, par leur intermédiaire, de nouveaux types d'individus collectifs qui dépassent largement la taille des multiples groupes « naturels » qui existaient jusque-là et dont l'accroissement – que ce soit pour des raisons démographiques ou politiques – était nécessairement très lent. Sous l'influence du boom médiatique, « l'Esprit public » connaît une croissance vertigineuse : d'« opinion locale » il vient de se

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

transformer en « opinion nationale » et s'apprête à s'élargir de nouveau en une « opinion *mondiale* ». Les médias sont désormais capables de créer des publics de plus en plus étendus et de mieux en mieux unifiés, qui sont eux-mêmes en mesure de soutenir de leurs croyances et désirs des pouvoirs tyranniques toujours plus puissants.

Ces nouveaux phénomènes rendent les publics extrêmement dangereux quand un meneur mal intentionné réussit à capter leur attention et à leur suggérer croyances et désirs. Dans ces cas-là, les publics sont comme l'audience relativement passive d'un spectacle qui est joué pour eux et qui leur fournit leurs stimulations et leurs objets d'amour. L'époque que nous vivons depuis la guerre contre l'Irak nous en donne une illustration supplémentaire. Loin d'être, comme on le dit souvent, totalement niveleuse et égalitariste, l'« ère des publics » offre, parfois pour le meilleur, souvent pour le pire, des moyens gigantesques à certains individus bien placés pour utiliser les médias afin d'agir et d'influencer l'opinion.

L'avis de Simmel est nettement plus favorable à la fluidification en cours. Alors que Tarde insiste sur ses conséquences massificatrices et les dangers politiques qui en découlent, Simmel souligne, au contraire, les nouvelles possibilités idiorrythmiques et les nouveaux espaces de liberté qu'elle ouvre aux individus – au moins dans certains secteurs de la société. Mais il témoigne également d'une certaine prudence, notamment à l'égard des réactions que cette fluidification pourrait entraîner. La transformation des rythmes de l'individuation par les médias et en particulier par la monnaie pousse les êtres humains hors de la coquille naturelle qui leur servait jusque-là de protection. Or, cette façon de dénuder les êtres humains, de les exposer à leur historicité radicale, leur ouvre des horizons politiques nouveaux mais elle fait aussi lever pour eux des périls inédits.

À la fin de son livre, Simmel suggère ainsi deux possibilités tout à fait opposées de développement des sociétés en

## DÉMOCRATIE

voie de fluidification qu'il a l'occasion d'observer : soit ces sociétés s'appuieront sur la fluidification en cours pour assurer la construction libre de la vie et la constitution de sociétés plus démocratiques ; soit elles voudront s'opposer à cette fluidification, mais elles risqueront alors de prendre des formes tyranniques parce qu'elles seront tentées par un retour à une systématisation rythmique de la vie.

Une régression vers des états de nouveau *strictement* rythmés est éminemment possible, car elle rendrait plus facile l'exercice du pouvoir. Simmel note que les États forts du passé, comme la monarchie française sous Louis XIV, de même que les utopies modernes et la plupart des projets socialistes, impliquent quasiment toujours (même chez Rabelais qui supprimait pourtant les horloges de l'Abbaye de Thélème) un retour au formatage rythmique caractéristique des sociétés archaïques. Le rythme y prend l'allure de la symétrie et de la cadence : « Le rythme peut être défini comme symétrie dans le temps, de la même façon que la symétrie est un rythme dans l'espace [...] L'arrangement symétrique de la structure sociale des peuples archaïques constitue la première tentative de l'intellect pour donner aux masses une forme visible et contrôlable. La structure symétrique est originellement tout à fait rationnelle ; elle facilite le contrôle de la multitude à partir d'un point de vue particulier. Les ordres sont transmis plus loin et avec moins de résistance, et sont plus facilement calculables à travers un milieu symétriquement structuré que lorsque la structure interne et les frontières des différentes parties sont irrégulières et fluctuantes. Si les objets et les hommes sont soumis au joug d'un système – c'est-à-dire s'ils sont organisés symétriquement – alors il est plus facile de les manipuler rationnellement. C'est pour cette raison que le despotisme et le socialisme sont fortement enclins aux constructions symétriques de la société. »

Ces structures sociales rythmées de manière symétrique et cadencée produisent, fait remarquer Simmel, une certaine

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

attraction de type « esthétique », proche de celle procurée par la machine « grâce à son absolue régularité, à l'imperturbabilité des mouvements, à l'absence complète d'oppositions et de frictions et à l'harmonieux assemblage de ses petites et grandes parties ». Elles n'en sont que plus dangereuses pour les individus et plus généralement pour tout ce qui vit. Rien de ce qui constitue leur spécificité ne peut rentrer dans des rythmes schématiques conçus *a priori* : « Ce trait général des projets socialistes indique d'une manière significative la profonde attraction de la notion d'une organisation harmonieuse, stable de l'activité humaine qui a surmonté la résistance de l'individualité irrationnelle. La forme symétrico-rythmique apparaît comme la première et la plus simple structure, à travers laquelle la raison stylise le matériel de la vie et le rend contrôlable et assimilable. C'est le premier cadre au moyen duquel la raison se rend capable de pénétrer les choses ». Le style de vie qui en découle est oppressif aussi bien pour le sujet humain « dont les élans et les besoins n'atteignent jamais une certaine harmonie qu'avec un schème fixé d'une manière fortuite et non pas par une harmonie préétablie », que pour la réalité externe « dont les pouvoirs et les effets sur nous ne peuvent être intégrés de force dans un cadre aussi simple ». Et il conclut : « Tous les actes de violence et toutes les inadéquations qu'impose une méthode systématique à la réalité sont aussi dus au rythme et à la symétrie de la mise en forme des contenus de la vie. »

Ainsi, pour Simmel, toute utopie rythmique n'est-elle pas exclue, mais il convient de donner à celle-ci un esprit qui respecte la liberté qu'a apportée la fluidification récente des techniques d'individuation. Les principaux risques qui se profilent à l'horizon sont ceux que fait peser la volonté de retrouver ou de redonner autoritairement des « symétries dans le temps » – c'est-à-dire des cadences et des mètres – à des sociétés auxquelles cette fluidification a apporté une liberté nouvelle tout en leur posant des difficultés profondes.

## Rythmicité

Il est intéressant de confronter ces analyses et prémonitions tardiennes et simméliennes aux transformations rythmiques qui ont été enclenchées, quelques années plus tard, par la révolution russe. La mise en place du régime soviétique devait en effet leur donner rapidement raison, mais les événements précédant cette mise en place allaient aussi jeter, dans l'intervalle très court compris entre les deux révolutions et la stabilisation du pouvoir bolchevique, quelques lueurs d'espoir démocratique et permettre, au passage, un petit bond en avant théorique sur lequel il nous faut dire ici quelques mots.

Au beau milieu de la guerre civile, courte période pendant laquelle le régime bolchevique ne s'est pas encore imposé définitivement et doit compter sur toutes les forces sociales mises en mouvement depuis 1917, Ossip Mandelstam écrit un petit texte intitulé « L'État et le rythme » (1920), où il esquisse ce qui est probablement l'une des toutes premières *politiques du rythme*.

Dès le début de son texte, Mandelstam décrit la situation politico-sociale de la Russie en ces termes prophétiques : « La collectivité n'existe pas encore. Elle reste à naître. Le collectivisme est apparu avant la collectivité et si l'éducation sociale ne vient pas à son aide nous risquons de nous retrouver avec le collectivisme sans la collectivité. » L'une des solutions pour éviter cet échec serait, selon lui, le développement d'une éducation rythmique des masses. En effet, celles-ci possèdent traditionnellement une certaine solidarité mais, sans « rythme », elles ne forment que des agglomérats purement quantitatifs. Ce qui leur a permis de vaincre le tsarisme, fait-il remarquer, c'est de trouver un « accord dans l'action » par un rythme collectif ; c'est l'orga-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

nisation de leur mouvement, de leur manière de fluer, qui les a fait devenir, pour un moment de l'histoire, des collectivités. Il faut donc inventer un moyen de conserver cette « rythmicité » particulière, cette « qualité de l'énergie sociale » atteinte pendant la Révolution : « La nouvelle société tient ensemble grâce à la solidarité et au rythme. La solidarité signifie accord sur les objectifs. Mais l'accord dans l'action est aussi essentiel. La révolution a été victorieuse grâce à son rythme. Le rythme est descendu sur sa tête comme une langue de feu. Il doit être conservé pour toujours. Solidarité et rythmicité sont la quantité et la qualité de l'énergie sociale. Les masses sont solidaires. Seule la collectivité est rythmique. »

Les réformes économiques comme la distribution des terres et la collectivisation des entreprises – mais aussi la centralisation politique qui est en train de s'imposer avec le « communisme de guerre » – ne serviront à rien et seront même nocives, si elles ne se doublent pas d'une transformation des *masses* en véritables *collectivités*, c'est-à-dire en groupes dans lesquels le singulier et le collectif se renforcent l'un l'autre au gré de leur action dans l'histoire. Or, cette transformation passe très clairement, aux yeux de Mandelstam, par une réorganisation des manières de fluer des corps-langages-groupes qui leur permettrait de retrouver la qualité de l'individuation apparue pendant la Révolution. Il demande ainsi à ce qu'une éducation rythmique soit introduite dans le cursus scolaire, car seul le rythme est susceptible de surmonter, dans les individus eux-mêmes, les contradictions et les divisions de la société capitaliste : « Le rythme exige une synthèse, une synthèse du corps et de l'esprit, une synthèse du travail et du jeu. »

Mandelstam évoque alors avec lyrisme le visage d'une société où le rythme aurait été utilisé dans toute sa puissance d'individuation singulière et collective : « Si l'éducation rythmique devait être finalement acceptée au plan national, un

## DÉMOCRATIE

miracle devrait se produire qui transférera un système abstrait dans la chair du peuple. Là où il n'y avait hier qu'un brouillon, demain les costumes colorés des danseurs chatoieront et les chants retentiront. L'école précède la vie. L'école sculpte celle-ci à sa propre image et ressemblance. Le rythme de l'année scolaire sera ponctué par les congés dédiés aux Jeux olympiques scolaires ; le rythme sera le motif et l'organisateur de ces jeux. Pendant ces congés, nous verrons une nouvelle génération éduquée rythmiquement, proclamant librement sa volonté, ses joies et ses peines. »

L'éducation rythmique constituera donc un moyen de construction d'un ensemble social où les individus seront à la fois totalement libres et solidaires, mais surtout d'une société où, comme le voulait Marx, l'homme se produira lui-même enfin rationnellement : « Les actions rythmiques, harmonieuses et universelles, animées par une idée commune, sont d'une importance infinie pour la création de l'histoire à venir. Jusqu'à présent l'histoire a été créée inconsciemment dans la souffrance du hasard et des luttes aveugles. Désormais, le droit inaliénable de l'Homme sera de construire consciemment l'Histoire, en la faisant naître lors de ces congés comme une proclamation de la volonté créatrice du peuple. » Le rythme constituera un outil pour dépasser les conflits d'intérêts : « Dans la société du futur, les jeux sociaux prendront la place des contradictions sociales et fonctionneront comme des enzymes, comme des catalyseurs qui assureront la floraison organique de la culture. »

Il est clair que Mandelstam a grandement sous-estimé les conséquences négatives du contrôle étatique des rythmes qu'il appelait de ses vœux et, à l'inverse, peut-être sur-estimé leur capacité réconciliatrice ou synthétique. Ces descriptions ne sont pas, en effet, sans évoquer des scènes qui se produiront par la suite, ni sans faire penser à l'idéologie progressiste et étatiste qui les justifiera. Les gigantesques concours sportifs de masse, les spartakiades et les grandes

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

parades rythmiques seront bientôt, on le sait, des éléments courants du régime soviétique et des autres régimes totalitaires. Ses analyses constituent toutefois un pas notable vers la définition de critères de jugement de la *qualité* des techniques rythmiques : elles permettent de distinguer les différentes vertus politiques des groupements humains en se fondant sur le critère du rythme. Elles doivent être pour cela retenues comme point d'appui pour notre réflexion.

Pressé d'établir la nécessité de prendre en compte le critère du rythme, Mandelstam opère, il est vrai, cette distinction sur le mode simpliste du tout ou rien. Selon lui, seule une « collectivité », c'est-à-dire une société véritablement démocratique, serait animée par des rythmes, alors que les « masses » seraient, quant à elles, totalement arythmiques. Or, il n'existe en réalité aucun groupe humain dépourvu de tout rythme et de tout mode d'individuation. Contrairement à ce que l'on pourrait inférer d'une lecture trop rapide de Tarde ou de Simmel, il n'y a pas eu complète « dérythmisation » des sociétés européennes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais plutôt transformation de la qualité des rythmes du fait de leur fluidification. Certains rythmes traditionnels ont certes disparu – c'est pourquoi, on peut encore légitimement utiliser *à leur propos* le terme de dérythmisation – mais ils ont immédiatement été remplacés par d'autres types de rythmes, dont il faut décrire les spécificités. Tous les groupes sont organisés par des techniques rythmiques et c'est plutôt leur *qualité éthique et politique* qui varie.

Il nous faut donc transformer cette première définition afin de la sortir du dualisme dans lequel elle reste prise, ce que nous pouvons faire en nous appuyant sur un autre concept que Mandelstam introduit dans son analyse – le concept de « rythmicité ». Ce terme ne renvoie pas, en effet, seulement au fait de posséder un rythme, il indique aussi « la qualité de l'énergie sociale » atteinte grâce au rythme. Il



## DÉMOCRATIE

suggère un degré qualitatif de l'organisation rythmique de la dynamique sociale. Pour différencier les multiples types de groupements sociaux que nous observons, nous pouvons donc comparer leurs niveaux de « rythmicité », c'est-à-dire l'indice qui mesure la qualité des techniques rythmiques qui y organisent la production des individus singuliers et collectifs.

Les groupements démocratiques peuvent être définis comme dotés d'une *rythmicité forte*. Ils se caractérisent par leur multiplicité interne et par le fait qu'ils permettent aux contradictions et aux conflits de s'exprimer sans que ceux-ci ne débouchent sur la suppression de l'un des termes antagonistes, assurant ainsi l'une par l'autre la promotion du singulier et celle des groupes auxquels il appartient. Dans la mesure où ces collectivités cherchent à assumer pleinement le paradoxe d'une construction du commun qui ne nie pas le spécifique, les techniques rythmiques qui y sont en vigueur transposent nécessairement dans les corps-langages ce paradoxe et cette tension interne.

Les groupements humains dotés d'une *faible rythmicité* se caractérisent, au contraire, par la production de modes d'individuation de mauvaise qualité, voire, dans les pires des cas, de véritables phénomènes de désindividuation. Ces formes de groupement, dont les exemples les plus étudiés à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ont été les « foules » ou les « sociétés de masses », sont très souvent marquées par des techniques rythmiques de type métrique. Les rythmes corporels et langagiers qui animent leurs rassemblements (manifestations, meetings politiques, matchs de football) y sont proches de la cadence, de la simple alternance binaire. Cette remarque vaut aussi pour des institutions comme l'Église ou l'Armée, où les rythmes sont plus complexes mais gardent une tendance à aller vers le binaire (défilés au pas, processions, rituels), ainsi que pour les États très centralisés, qu'ils soient d'inspiration despotique ou commu-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

niste, qui sont caractérisés, quant à eux, par des techniques rythmiques de type mécanique (parades militaires, spartakiades et autres spectacles de masse). Siegfried Kracauer en a fait autrefois une analyse remarquable dans un texte intitulé « L'ornement de la masse » (1927).

Notons toutefois, au passage, car nous en aurons besoin plus loin, que les groupements humains à faible rythmicité ne sont pas nécessairement dominés par des rythmes métriques, binaires ou mécaniques. « L'entreprise », qui a aujourd'hui remplacé « l'usine », impose par exemple des rythmes flous, très peu accentués et à basse tension interne, qui sont aussi peu favorables à l'individuation que les rythmes binaires et disciplinaires qu'ils ont remplacés.

## Eurythmie

Je voudrais maintenant me pencher sur l'utopie politique que Mauss a tirée de ses travaux anthropologiques, lors de cette période troublée de l'entre-deux-guerres où se cherchaient des solutions à la fluidification en cours. Cette utopie, qui s'exprime dans les dernières pages de l'*Essai sur le don*, par un constat, une critique et une proposition, permet en effet de conserver les aspects positifs de cette fluidification identifiés par Tarde et Simmel, tout en y introduisant la rythmicité forte exigée par Mandelstam.

Tout d'abord, le constat : même dans les sociétés les plus pénétrées et les plus transformées par la réduction des interactions à des échanges utilitaires, survit une couche de prestations menées sur une base non économique, pour l'honneur, par altruisme, par libéralité, générosité, obligation de donner, de recevoir et de rendre, et sans laquelle ces sociétés ne pourraient fonctionner. La circulation du don, qui était la forme archaïque de l'échange, perdure encore aujourd'hui où elle est bien plus qu'une survivance : elle constitue le fondement de la génération et de la reproduction des individus singuliers et collectifs, même dans des sociétés qui ont tendance à croire qu'elles se fabriquent et fonctionnent désormais uniquement à travers l'échange utilitariste.

Ensuite, la critique : le système capitaliste a instauré un monde enfrenant la morale qui a été, depuis les temps les plus reculés et jusqu'à très récemment, au fondement de toutes les relations sociales. Le type d'individuation singulière et collective produit par le développement de l'économie utilitariste transforme les êtres humains en « machine, compliquée d'une machine à calculer », et refroidit toutes les interactions qui sont de plus en plus menées au nom

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

d'un « constant et glacial calcul utilitaire ». Ainsi cette transformation de l'individuation est-elle finalement préjudiciable à l'individu lui-même. Le système utilitariste ne génère qu'une solidarité de type fonctionnel et un mode d'individuation singulière et collective monadique, qui ont une valeur moindre que la solidarité et l'individuation produites par le système d'échange traditionnel.

Enfin, la proposition : pour lutter contre le dessèchement utilitariste et la réduction capitaliste de l'individuation singulière et collective à une monadologie, on devrait donc s'inspirer de l'antique morale du don et de sa triple obligation (donner, recevoir et rendre). La société devrait être réformée de telle manière que cette morale l'emporte de nouveau sur la morale tout à fait récente de l'utilité. C'est ce qu'ont commencé à faire les législations inspirées par le socialisme solidariste et ce qu'il faut continuer à faire. Une telle politique devrait être appliquée aussi bien aux relations nationales entre les classes qu'aux relations internationales. C'est le seul moyen pour assurer une individuation puissante et harmonieuse.

Depuis maintenant une bonne vingtaine d'années, tout un ensemble de chercheurs regroupés au sein du Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales (MAUSS) défend et illustre cette utopie politique. Leurs commentaires ont bien mis en évidence la double vertu des travaux maussiens : ils permettent de réanimer ce que le structuralisme avait eu tendance à déshistoriciser et à figer dans des constructions arrêtées – ils redonnent le primat à la circulation sur la structure, ce qui est fondamental pour comprendre le monde actuel –, tout en développant une critique de l'utilitarisme et de l'économie politique qui sont à la base de la mondialisation et de la fluidification du monde. Pourtant, il me semble que ces auteurs sous-estiment et parfois ignorent des éléments essentiels de la pensée de Mauss sans lesquels il est difficile, précisément, de tenir ensemble les

## DÉMOCRATIE

deux orientations précédentes et de penser ce que peuvent ou pourraient être les *formes justes d'un monde fluidifié*. Je vais du plus connu au moins reconnu.

Tout d'abord, il faut noter que l'utopie maussienne ne se réduit pas à une prise de position économique et qu'elle a, en fait, plutôt pour objet de proposer une théorie politique. La transformation des règles de l'économie libérale est déterminante, mais elle n'est certainement pas suffisante, car ce qui compte en dernière analyse se trouve situé aux yeux de Mauss sur un plan supérieur. L'important pour celui-ci, comme pour Dewey à la même époque, c'est que la démocratie devienne une machine politique à produire une individuation de qualité. Si elle n'atteint pas ce but, elle perd sa vertu première. C'est pourquoi le souci de protéger les conditions de l'individuation singulière et collective ne doit pas être excessif, car alors il risque de se retourner contre les individus – ni nul, sous prétexte qu'il suffirait de laisser faire la nature pour que les êtres humains s'individuent de manière harmonieuse.

Toute politique qui interrompt ou gêne la circulation du don (sous sa forme de triple obligation de donner, recevoir et rendre), qu'elle le fasse au nom de la collectivité comme dans le communisme, ou au nom de l'individu monadique comme dans le libéralisme économique, gêne et diminue la dynamique de l'individuation : « Il faut que l'individu travaille. Il faut qu'il soit forcé de compter sur soi plutôt que sur les autres. D'un autre côté, il faut qu'il défende ses intérêts, personnellement et en groupe. L'excès de générosité et le communisme lui seraient aussi nuisibles et seraient aussi nuisibles à la société que l'égoïsme de nos contemporains et l'individualisme de nos lois ».

Autrement dit, l'objectif éthique et politique n'est pas d'assurer, pour elles-mêmes, des conditions matérielles de vie décentes à tous les êtres humains, ni de garantir, pour elle-même, la liberté des individus singuliers et collectifs,

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

mais d'assurer la maximisation de leur individuation par une mise en tension du soi et du collectif : « Il ne faut pas trop souhaiter que le citoyen soit ni trop bon et trop subjectif, ni trop insensible et trop réaliste. Il faut qu'il ait un sens aigu de lui-même mais aussi des autres, de la réalité sociale (y a-t-il même, en ces choses de morale, une autre réalité ?). Il faut qu'il agisse en tenant compte de lui, des sous-groupes et de la société. »

Ce qui importe, aux yeux de Mauss, en fin de compte, c'est de remettre la société, les personnes et les choses en mouvement à travers la circulation de ce qu'il appelle, par un bel oxymore d'esprit spinoziste, une « matière spirituelle » : « Tout va et vient, dit-il à propos des systèmes archaïques, comme s'il y avait échange constant d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes, entre les clans et les individus, répartis entre les rangs, les sexes et les générations. » Si Mauss prend l'ancien système de prestations totales comme modèle pour le système de prestations moderne, c'est de façon à réinscrire les individus séparés et froids produits par le capitalisme dans des courants d'échanges par lesquels ils sortent d'eux-mêmes, donnent, reçoivent et rendent en permanence. Mauss veut en quelque sorte dissoudre les monades enkystées et hiérarchisées produites par l'économie utilitariste dans un courant général de dons et de contre-dons qui, tout en les rendant plus ouvertes, intensifient leur existence. À l'instar de Spinoza et à l'encontre de Mandeville, il voit l'individuation comme une augmentation de l'expérience, un accroissement de la puissance d'agir et non pas un approfondissement de la séparation d'avec les autres.

Or, cet objectif est incompréhensible si on le coupe des analyses qui montrent comment ce mouvement de la « matière spirituelle » est lui-même organisé. Dans les populations archaïques, la circulation du don, en effet, n'est ni erratique, ni purement fluide : elle suit des rythmes qui

## DÉMOCRATIE

assurent ses effets individuants. D'une part, les échanges de dons ne se produisent pas de manière continue. Ils ont toujours lieu dans des moments d'intensification de la socialité, comme les fameux potlatchs des Indiens du Nord-Ouest. Le reste du temps les dons ne circulent pas. De l'autre, lorsqu'ils ont lieu, ces échanges ne sont jamais de simples transferts de biens d'une personne à une autre ou d'un clan à un autre. Ce sont avant tout des rituels qui mobilisent les corps et le langage à travers des formes rythmiques particulières. Aucun bien n'est transféré sans que ce transfert n'appelle un discours, un chant ou une danse. Au total, *le don ne doit donc pas être conçu comme la simple translation temporellement indéterminée d'un contenu qui s'accompagnerait de la production de performances formelles, mais au contraire comme l'occasion d'une réunion et d'une mise en branle périodiques et organisées des corps-langages, c'est-à-dire de la production d'« âmes » par des techniques rythmiques particulières.* Ainsi, ce qui intéresse Mauss dans le potlatch, ce n'est pas seulement le fait qu'il assure la circulation des biens sur une base non égoïstique, mais aussi et peut-être surtout qu'il constitue un « fait social total », où se croisent les rythmes de la corporéité, de la discursivité et de la socialité, et où se produisent et se reproduisent ainsi les âmes, ce qu'il appelle, lui, les « personnes » (sur cette question et le statut de la notion de personne chez Mauss, voir mon ouvrage *Éléments d'une histoire du sujet*).

On cite souvent, à ce propos, la célèbre définition du début de l'*Essai sur le don*, mais on prête rarement attention à ses derniers mots, qui suggèrent de fait un englobement du religieux, du juridique, du moral et de l'économique dans les rythmes morphologiques, mais aussi corporels et langagiers, auxquels il se réfère à travers la catégorie datée d'esthétique : « Dans ces phénomènes sociaux "totaux", comme nous proposons de les appeler, s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridi-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

ques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la distribution ; *sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions* » (c'est moi qui souligne).

On néglige, de la même manière, le fait que Mauss revient de nouveau en conclusion aux aspects rythmiques du fait social total, rapidement pour les rythmes morphologiques et pour souligner qu'il en a « fait délibérément abstraction » pour les rythmes corporels et signifiants, préfigurant par là l'attitude actuelle de nombre de sociologues et d'anthropologues, mais conscient, lui, du manque crucial que cela entraîne : « Tous ces phénomènes sont à la fois juridiques, économiques, religieux, *et même esthétiques, morphologiques, etc. [...]. Ces institutions ont un côté esthétique important dont nous avons fait délibérément abstraction* dans cette étude : *mais les danses qu'on exécute alternativement, les chants et les parades de toutes sortes, les représentations dramatiques qu'on se donne de camp à camp et d'associé à associé ; les objets de toutes sortes qu'on fabrique, use, orne, polit, recueille et transmet avec amour, tout ce qu'on reçoit avec joie et présente avec succès, les festins eux-mêmes auxquels tous participent ; tout, nourriture, objets et services, même le "respect", comme disent les Tlingit, tout est cause d'émotion esthétique et non pas seulement d'émotions de l'ordre du moral ou de l'intérêt.* Ceci est vrai non seulement de la Mélanésie, mais encore plus particulièrement de ce système qu'est le potlatch du Nord-Ouest américain, encore plus vrai de la fête-marché du monde européen. *Enfin, ce sont clairement des phénomènes morphologiques. Tout s'y passe au cours d'assemblées, de foires et de marchés, ou tout au moins de fêtes qui en tiennent lieu. Toutes celles-ci supposent des congrégations* dont la permanence peut excéder une saison de



## DÉMOCRATIE

concentration sociale, comme les potlachs d'hiver des Kwa-kiutl, ou des semaines, comme les expéditions maritimes des Mélanésiens » (c'est moi qui souligne).

Du fait qu'ils négligent ces dimensions rythmiques du « fait social total », les commentateurs de Mauss sont, comme Clastres, amenés à se faire une image des échanges de dons qui s'y produisent sur le modèle de l'échange sémiotique et arythmique lévi-straussien. Or, s'il est vrai que les biens, les femmes et les mots y tournent sans cesse, s'il est vrai également que leurs circuits ne sont plus définis sur le mode de l'intérêt individuel, ces circuits restent indéterminés et sans formes temporelles – comme ceux de l'échange utilitariste – et il est bien difficile alors d'expliquer comment sont produits les individus. La question des techniques de production des « âmes » demeure dans l'ombre. *A fortiori* celle de la qualité de ces techniques et des « âmes » qu'elles font apparaître. Ce point essentiel est celui qui semble manquer le plus dans les réflexions contemporaines sur l'utopie maussienne, car on ne saurait s'opposer efficacement à l'utilitarisme sans remettre en question, pratiquement mais aussi théoriquement, la fluidité absolue vers laquelle il tend et la mauvaise qualité de l'individuation qui accompagne cette orientation.

Pour sortir de cette impasse, il faut abandonner Lévi-Strauss et revenir à Mauss. Non seulement celui-ci, nous l'avons vu plus haut, est l'un des premiers à avoir introduit la question des techniques rythmiques dans les sciences sociales, non seulement il prend soin de noter l'interaction des rythmes de la socialité, de la corporéité et de la discursivité au sein du potlatch, mais il achève l'*Essai sur le don* sur une définition de la politique qui, se référant à cette réalité technique, nous offre un point de départ pour la construction de nos critères de jugement : « Des études de ce genre permettent en effet d'entrevoir, de mesurer, de balancer les divers mobiles esthétiques, moraux religieux,

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

économiques, les divers facteurs matériels et démographiques dont l'ensemble fonde la société et constitue la vie en commun, et dont la direction consciente est l'art suprême, la *Politique*, au sens socratique du mot. » Or, cet « art suprême » a lui-même comme maxime directrice cette définition du bien et du bonheur : « Il est inutile d'aller chercher bien loin quel est le bien et le bonheur. Il est là, dans la paix imposée, dans le travail bien rythmé, en commun et solitaire alternativement, dans la richesse amassée puis redistribuée dans le respect mutuel et la générosité réciproque que l'éducation enseigne. »

Le don est ainsi posé comme valeur éthico-politique ultime à travers une définition des *bons rythmes*, qui porte sur l'organisation du travail, la circulation des biens et la paix. Certes, il ne dit rien de ce que seraient de bons rythmes corporels et encore moins de bons rythmes signifiants, mais l'amorce de la réflexion est là : si les « âmes » sont le produit de techniques rythmiques, leur qualité propre, leur maximisation ou au contraire leur minoration, dépendra de la qualité de ces techniques ; toute politique démocratique consistera donc à rechercher, non pas seulement, comme le pensaient Simmel et Barthes, une *idiorrythmie*, une simple liberté rythmique personnelle indépendante des rythmes collectifs, mais une *eurythmie* simultanément corporelle, discursive et sociale – une maximisation de l'individuation singulière et collective.

## Eurythmie et agôn

La pratique anthropologique de Mauss l'a amené à la notion d'eurythmie qui semble un bon point de départ pour construire les critères de jugement dont nous avons besoin. Il reste toutefois, dans son travail, un problème sur lequel se divisent les héritiers de Mauss et qui nous concerne ici au premier chef. Dans l'*Essai sur le don*, celui-ci semble hésiter quant à l'importance à donner dans cette eurythmie du don au facteur de l'*agôn* par rapport au facteur inverse de la paix et de l'alliance. D'un côté, le modèle de prestation qu'il préconise dans ses « conclusions de morale » est le modèle relativement pacifique et égalitaire des échanges de clan à clan propre aux tribus australiennes ou à certaines tribus amérindiennes : « Le système que nous proposons d'appeler le système de prestations totales de clan à clan, – celui dans lequel individus et groupes échangent tout entre eux – constitue le plus ancien système d'économie et de droit que nous puissions constater et concevoir. Il forme le fond sur lequel s'est détachée la morale du don-échange. Or, il est exactement, toutes proportions gardées, du même type que celui vers lequel nous voudrions voir nos sociétés se diriger. » Ce type de prestation constitue en effet, selon lui, le type « le plus archaïque » et aussi « le plus pur » de prestations totales : « Le type le plus pur de ces institutions nous paraît être représenté par l'alliance des deux phratries dans les tribus australiennes ou nord-américaines en général, où les rites, les mariages, la succession aux biens, les liens de droit et d'intérêt, rangs militaires et sacerdotaux, tout est complémentaire et suppose la collaboration des deux moitiés de la tribu. »

Pourtant, l'essentiel de l'essai sur le don est consacré au potlatch, c'est-à-dire à « une forme typique certes, mais évo-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

luée et relativement rare de ces prestations totales », dans laquelle la circulation du don s'exprime à travers de forts antagonismes et débouche sur des relations inégalitaires entre clans et entre personnes : vue à travers le potlatch, l'obligation de donner, recevoir et rendre semble ainsi n'être jamais dénuée d'hostilité, ni de conséquences hiérarchiques : « Le motif de ces dons et de ces consommations forcenées, de ces pertes et de ces destructions folles de richesses, n'est, à aucun degré, surtout dans les sociétés à potlatch, désintéressé. Entre chefs et vassaux, entre vassaux et tenants, par ces dons, c'est la hiérarchie qui s'établit. Donner c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, *magister* ; accepter sans rendre ou sans rendre plus, c'est se subordonner, devenir client et serviteur, devenir petit, choir plus bas. »

Mauss bute ainsi sur une contradiction qu'il ne résout pas : d'un côté, il reconnaît – comme Freud et comme Evans-Pritchard à la même époque – la profonde ambivalence du don, la part d'hostilité et de hiérarchie qui accompagne l'alliance égalitaire et l'établissement de la paix, mais, de l'autre, il semble l'esquiver dans ses conclusions scientifiques et politiques, où il imagine une société dans laquelle la circulation du don, non seulement s'exprimerait sans antagonismes et sans effets hiérarchiques, mais où elle viendrait même dissoudre ces derniers. Le don pourrait ainsi servir de fondement à la fois à une démocratisation et à une pacification asymptotiques, sinon définitives, de nos sociétés. Nous arrivons là à une limite importante de l'utopie maussienne, qui tombe à partir de ce point dans un certain idéalisme et ne peut qu'avoir des résultats politiques inférieurs, voire contraires à ceux espérés, si elle n'est pas amendée comme il convient à partir d'un point de vue rythmique.

Les seuls débuts de réponse à cette aporie apportés par Mauss se trouvent dispersés dans son texte, sans être jamais thématiques. Si nous faisons l'effort de les rassembler, nous nous apercevons que Mauss ébauche, de-ci de-là,

## DÉMOCRATIE

une théorie et une histoire des rapports de l'*agôn*, des modes d'organisations sociales et du pouvoir, mais que ces indications ne résolvent pas, malgré tout, la difficulté à laquelle il fait face.

Dans sa conclusion, Mauss signale l'existence d'un sous-bassement pulsionnel, d'origine animale, à la conduite humaine. Il existe, selon lui, une volonté de puissance des « individus de même sexe » qui est d'origine biologique et qui provoque entre eux au minimum une « émulation ». Mais on se tromperait si l'on pensait pouvoir reconstruire tout le fonctionnement social à partir de cette unique donnée bio-anthropologique et il convient, au contraire, de l'étudier sociologiquement et historiquement.

Les études ethnographiques montrent que les systèmes de prestations totales les plus archaïques (ceux des tribus australiennes) connaissent des formes d'*agôn* massives mais rares. Dans ces sociétés, peu différenciées et où ne se sont pas institués de pouvoirs autonomes, où n'existent pas de « nobles » ou de « chefs de clans », les échanges sont globaux, de groupe à groupe. Il existe un certain égalitarisme à l'intérieur du groupe et les « personnes » sont bien distribuées. Quand le don, les échanges fonctionnent, l'*agôn* est représenté sous forme de jeux qui opposent les deux moitiés de la tribu qui collaborent. Lorsqu'ils s'arrêtent, le jeu fait place à la guerre, « la fête à la bataille ».

Les formes de l'*agôn* changent radicalement dans les sociétés où, comme dans le Nord-Ouest américain ou encore en Mélanésie, se sont installés des chefs à la tête des clans mais où aucune autorité suprême n'est venue solidifier la fluidité des clans et de leurs rangs respectifs. La société est fortement hiérarchisée et les personnes rares. Apparaît alors le potlatch, qui est caractérisé par une exubérance des aspects agonistiques du don : « Ce qui est remarquable dans ces tribus, c'est le principe de la rivalité et de l'antagonisme qui domine toutes ces pratiques. On y

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

va jusqu'à la bataille, jusqu'à la mise à mort des chefs et nobles qui s'affrontent ainsi. On y va d'autre part jusqu'à la destruction purement somptuaire des richesses accumulées pour éclipser le chef rival en même temps qu'associé. »

Un troisième type de société (qui est aussi aux yeux de Mauss un troisième stade d'évolution) est représenté par les systèmes de prestations typiques des sociétés où, comme en Polynésie, une royauté a stabilisé autour d'elle les rangs des clans et de leurs chefs, rendant ainsi la rivalité beaucoup moins nécessaire et donc à la fois moins somptuaire et moins violente. Les personnes restent encore hiérarchisées et rares, mais elles sont moins instables (monarchies de Polynésie).

Enfin, il existe des systèmes de prestations, qui ne sont pas encore liés à l'échange capitaliste utilitariste, mais où l'*agôn* s'est spiritualisé, en réduisant au minimum sa part violente et hiérarchisante. Dans les sociétés antiques et modernes, « l'émulation » devient beaucoup plus « modérée ». « Ainsi, nous rivalisons dans nos étrennes, nos festins, nos noces, dans nos simples invitations et nous nous sentons encore obligés à nous *revanchieren*, comme disent les Allemands ». Il existe des formes intermédiaires dans le monde indo-européen antique, en particulier chez les Thraces.

Cette petite typologie, qui est aussi une histoire, reste très élémentaire, mais elle permet au moins de préciser plusieurs choses qui ne sont pas toujours claires dans les commentaires de l'œuvre de Mauss. D'une part, si l'*agôn* prend appui sur une caractéristique biologique de l'espèce humaine, il n'en est pas pour autant anhistorique. La société et l'État ne peuvent pas s'expliquer par le seul fait que les hommes seraient naturellement ou biologiquement agressifs – comme dans les théories des passions du XVII<sup>e</sup> siècle et tous leurs avatars successifs –, ou encore, parce qu'ils seraient cosmologiquement insoumis au pouvoir et à la nécessité – comme dans des philosophies plus récentes (Jean-Luc Boilleau, *Conflit et Lien social. La riva-*

## DÉMOCRATIE

*lité contre la domination*). De l'autre, contrairement à ce que soutient, quant à lui, Norbert Elias à partir d'une démarche historique très novatrice mais qui reste en dernière analyse encore prisonnière de présupposés hobbesiens, la dimension agonistique semble n'avoir pas connu dans l'histoire une diminution constante liée à la diversification et à l'allongement croissants des chaînes d'interaction et – c'est le point crucial – à la construction corrélatrice de l'État.

Le développement ou la régression de la violence paraissent plutôt liés à des étapes particulières de l'histoire des formes d'organisation sociale. Dans le monde des sociétés segmentaires, par exemple, elle s'exacerbe dans les sociétés où il n'existe aucun pouvoir central et où la hiérarchie des clans, les clans eux-mêmes et les personnes ne se sont jamais solidifiés et stabilisés (comme chez les Amérindiens du Nord-Ouest ou chez les Mélanésiens). Elle paraît en revanche nettement moins importante dans les sociétés où un pouvoir s'est autonomisé et a mis fin à l'instabilité des clans (comme dans les monarchies de Polynésie), mais c'est aussi le cas, et cela mérite d'être souligné, dans celles où la segmentation est plus simple et plus stable, et où il n'existe pas encore de pouvoir autonome. Autrement dit, le préjugé hobbesien est aussi faux que l'économie utilitariste qui naît à la même époque : la paix ou, au moins, un niveau de violence limité ne sont pas nécessairement liés à la construction du pouvoir et de l'État. Une société sans pouvoir autonome peut très bien connaître des interactions relativement pacifiques, tandis que la violence peut revenir sur le devant de la scène dans des sociétés dites « civilisées » dominées par un État, pour peu que le fonctionnement de l'individuation y ait été suffisamment perturbé.

Ces suggestions sont politiquement précieuses, car elles remettent en question l'idée de la nécessité de disposer d'un État qui puisse maîtriser et ordonner les passions, mais aussi celle – qui reste par ailleurs l'idée dominante chez

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

Mauss lui-même – selon laquelle les sociétés assouplies par le « processus de civilisation » seraient nécessairement de moins en moins soumises à la violence. Il reste qu'elles ne répondent pas à la difficulté soulevée par la contradiction signalée plus haut, notamment parce qu'elle n'arrive pas à historiser complètement leur objet et conservent, en dépit de tout, une attache à un principe ultime de stabilité et d'atemporalité. Car même dans cette reconstruction historico-typologique des rapports entre conflits, pouvoirs et modes d'individuation singulière et collective dans différents types de société, Mauss présuppose toujours, en fin de compte, que seules la paix et l'alliance peuvent permettre l'individuation. Il garde une conception pacifiste et consensualiste de la démocratie et ne tient aucun compte du rôle que joue précisément le conflit dans ces mêmes processus d'individuation. Certes, il dégage le terrain du côté de l'État, mais il a une vision très *énervée*, au sens classique du terme, des interactions humaines idéales. Il ne se préoccupe pas du fait que la baisse de la violence et l'augmentation de l'égalité internes à une communauté se double, par exemple, bien souvent, d'une augmentation de la violence et d'une affirmation de la hiérarchie, externes à cette même communauté. Ou qu'elle ne se produise qu'au profit d'une majorité et aux dépens d'une ou de plusieurs minorités.

C'est la dernière branche morte de l'œuvre de Mauss, surtout aujourd'hui, où le consensus et l'euphémisation systématique des conflits intérieurs étant devenus l'un des modes de gestion néo-libéraux des populations, on ne peut que craindre un retour massif de la violence, du différentialisme et de la hiérarchisation externe et interne – comme commence à le montrer la politique américaine vis-à-vis du monde musulman ou le rejet européen des populations d'origine immigrée.



## La démocratie comme eurythmie de la violence

Nous pourrions aller plus loin dans la réflexion, précisément en nous appuyant sur l'attention maussienne aux aspects rythmiques des processus d'individuation évoquée plus haut, mais en dépassant l'éléatisme politique qui l'inspire et en la faisant jouer, aussi, à l'égard de la question de la violence et de la paix. À la même époque que Mauss, et sur des bases très proches notamment en ce qui concerne l'intérêt pour les « variations morphologiques saisonnières », Evans-Pritchard a en effet montré que le conflit et la guerre participent, *eux aussi*, à l'individuation forte qu'il observait chez les Nuer (population du Haut-Nil soudanais).

Ceux-ci, faisait-il remarquer, sont extrêmement attachés, sinon à leur vie privée, en tout cas à leur droit à l'autonomie personnelle et tout à fait capables de lutter pour le conserver : « L'anarchie ordonnée où ils vivent s'ajuste à merveille à leur caractère : à qui vit au milieu d'eux, l'idée de les voir menés par des chefs est inconcevable. Le Nuer, c'est le produit d'une éducation rigoureuse autant qu'égalitaire ; profondément démocrate, il se monte pour peu et jusqu'à la violence. Son insubordination foncière s'impatiente de la moindre contrainte, et il ne connaît aucun supérieur. La richesse le laisse froid. Il peut envier le possesseur d'un nombreux bétail, mais il ne le traitera pas autrement qu'un pauvre diable. La naissance lui est égale. »

Or, cette puissante individuation dépend d'une superposition de rythmes morphologiques emboîtés les uns dans les autres, mais aussi d'une alternance plus ou moins régulière de l'alliance et du conflit entre les différents segments de la société, ainsi qu'entre cette société et ses autres (en particulier les Dinka).

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

Comme son contemporain, Evans-Pritchard note que l'autorité politique ne dépend pas chez les Nuer d'une organisation étatique supérieure et commune, mais qu'elle est d'ordre systémique. Le peuple nuer forme une communauté extrêmement lâche, qui ne représente qu'une unité de civilisation liée à un territoire, une langue, des formes religieuses, des règles matrimoniales et quelques coutumes comme l'ablation des incisives inférieures. Son unité politique n'est assurée par aucune administration centrale, ni par aucun droit commun et ne se matérialise que par l'alliance fugace des tribus qui le composent dans les guerres récurrentes les opposant à leurs voisins Dinka ou aux envahisseurs égyptiens et anglais. Les tribus qui composent l'étage inférieur pourraient sembler plus consistantes, mais la logique politique qui y règne est en réalité la même. Chaque tribu porte un nom, implique une solidarité militaire et une obligation morale de régler par arbitrage les vendettas et autres querelles. Mais celles-ci sont elles-mêmes composées de sections emboîtées les unes dans les autres qui agissent rarement de concert et sont en réalité dans un état permanent de tension les unes avec les autres. La tribu n'a pas plus d'autorité commune que le peuple.

À chaque niveau de la pyramide, on trouve ainsi une forme de solidarité, de communauté ou de groupement qui possède une certaine réalité tout en étant simultanément minée par les divisions internes, ce qui empêche toute formation d'une autorité politique différenciée. Evans-Pritchard décrit cette situation paradoxale à travers l'expression oxymorique d'« anarchie ordonnée ». Or, comme Mauss, il met l'accent, pour expliquer ce phénomène, à la fois sur l'aspect différentiel des groupements et sur le croisement des divisions. Le peuple nuer fait partie du système des peuples nilotiques de la région et se définit par opposition aux autres peuples (Dinka, Shilluk, Anuak). Les tribus qui le constituent sont des communautés opposées. Et les sections de

## DÉMOCRATIE

chacune des tribus sont de la même façon en opposition les unes avec les autres. Toutefois, simultanément – et c'est quelque chose qui échappait à Mauss mais aussi à Simmel – dans ces systèmes polysegmentaires un individu est toujours pris dans un ensemble de communautés qui sont hétérogènes, voire concurrentes. Quelqu'un peut être membre d'une section tribale, mais faire partie d'un clan qui s'étend sur une autre section et ressentir de ce fait une solidarité avec des membres d'une section différente de la sienne.

C'est ce système social qui est responsable du très fort « individualisme » nuer. Il se passe en effet la chose suivante : « Les membres d'un segment quelconque s'unissent pour guerroyer contre des segments adjacents du même ordre, et s'unissent avec ces segments adjacents contre des sections plus larges. » Autrement dit, toute personne se considère comme membre de sa section tertiaire dans son rapport conflictuel aux membres des autres sections tertiaires, mais comme membre de sa section secondaire (et dans un rapport de coopération avec les membres des autres sections tertiaires) dans son rapport aux membres des autres sections secondaires, et ainsi de suite en remontant la pyramide. Les valeurs d'appartenance sont donc bien différentielles, mais – et ceci est capital – *ces « valeurs » sont changeantes et en grande partie relatives à la situation* : « Une valeur attache un homme à son groupe, une autre à un segment de son groupe par opposition à d'autres de ces segments, et la valeur qui domine son action est fonction de la situation sociale dans laquelle il se trouve. » Ainsi l'observation ne livre-t-elle pas une structure mais, de nouveau, un rythme, une manière d'organiser les interactions. Les groupements sont à géométrie variable et se définissent à travers une succession de fusions et de fissions. L'alternance rythmique du conflit et de l'alliance entre les différents segments lignagers et territoriaux est au fondement de la très forte individuation des Nuer : « À l'intérieur d'une tribu la

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

lutte produit toujours des vendettas et une relation de vendetta caractérise les segments tribaux et donne à la structure tribale un mouvement d'expansion et de contraction. »

L'individualisme en pays nuer s'explique ainsi essentiellement par le fait que l'on s'y associe périodiquement aux éléments de sa section contre la section du même niveau – mais aussi, aux éléments de cette dernière contre les éléments des sections supérieures. Autrement dit, le Nuer est sans cesse lié et délié de ses solidarités en fonction des circonstances et c'est pourquoi on peut parler ici, sans abus, d'un véritable « individualisme ». Mais ce mode d'individuation s'oppose autant à l'individualisme monadique utilitariste de nos contemporains qu'à l'individualisme un peu idyllique auquel pense Mauss. D'une part, il ne s'affirme pas dans l'échange indifférent du commerce, dans lequel les qualités spécifiques de chaque individu ne reçoivent aucune reconnaissance, mais il se constitue pas non plus uniquement dans l'échange pacifique du don. La reconnaissance mobilise alternativement les deux *temps* qui sont les deux *aspects* des rythmes de l'échange : le don et le refus du don, l'alliance et la lutte.

Les qualités des Nuer, qu'Evans-Pritchard exalte, sont ainsi celles d'individus qui, tout en restant disponibles à la générosité et à l'engagement solidaire, jouissent pleinement de leur autonomie. Sans recourir à aucune chefferie, ni à aucun pouvoir transcendant à la société, les Nuer ont inventé un système dans lequel, loin de s'opposer, solidarité et individualité se renforcent l'une l'autre. Au total, on obtient une individuation extrêmement forte et dont les caractéristiques n'auraient pas été pour déplaire à Mauss lui-même, mais dont on ne doit pas oublier qu'elle est fondée sur l'alternance du conflit et de l'alliance.

On tient là, me semble-t-il, l'un des ressorts par lesquels on pourrait faire progresser la théorie de la démocratie. Ce double aspect des interactions sociales a sou-

## DÉMOCRATIE

vent été simplifié par les successeurs de Mauss qui, comme lui, ne sont pas arrivés à penser cette tension, faute de l'historiser et de la temporaliser complètement – autrement dit, de penser leur aspect rythmique. Certains, comme Bataille, ont privilégié l'*agôn* et la dépense ; d'autres, comme Lévi-Strauss ont, au contraire, insisté sur le lien que crée l'échange.

Cette difficulté concerne, aujourd'hui, toute la réflexion politique. De nombreux théoriciens font du conflit, parfois même du combat et de la « distinction ami/ennemi » théorisée par Carl Schmitt, le fondement du politique (comme chez les utilitaristes et certains radicaux), pendant que d'autres s'appuient, à l'inverse, sur des conceptions intégratrices, qui font des conflits des phénomènes secondaires au regard des présuppositions concernant le « bien commun » (comme chez certains communautariens), les « critères du juste » (chez Rawls) ou encore les « structures formelles de la communication » (chez Habermas). Ces oppositions et ces oscillations soulignent le manque d'une théorie qui considère les individus singuliers et collectifs comme des entités toujours en mutation, capables tout autant de se battre que de s'allier, et qui permette de rendre compte des formes de ces mutations.

Toutes ces difficultés s'évanouissent dès que l'on se rend compte :

1. que, comme le montre Mauss, les rapports de l'alliance et du conflit ont une histoire complexe, non linéaire, liée à celles des formes d'organisation sociale ;
2. que l'État, par conséquent, ne doit pas être conçu comme le Grand Pacificateur des passions humaines, dont on ne saurait se passer, ni, à l'inverse, comme le Grand Tyran, qu'il faudrait à tout prix rendre impotent, voire pour certains dissoudre, mais comme un phénomène historiquement variable et transformable de gestion de la paix et de la violence ;

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

3. que l'individuation, ainsi que le montre Evans-Pritchard, n'est toutefois jamais aussi puissante que lorsque l'alliance et le conflit alternent tout en étant compris sans cesse l'un dans l'autre, un peu comme, dans la pensée chinoise, le yin et le yang se succèdent tout en impliquant déjà chaque fois leur opposé ;

4. que la démocratie, si tant est qu'elle se définisse comme la recherche d'une maximisation de l'individuation singulière et collective, ne doit donc être fondée ni sur le combat et sur la distinction de l'ami et de l'ennemi, ni sur la dénégation des conflits concernant les valeurs ultimes, mais bien sur la possibilité d'endiguer et à la fois de rendre constructif l'usage de la violence, en assurant l'alternance du conflit et de l'alliance, c'est-à-dire sur une culture et des institutions qui permettent de considérer les individus singuliers ou collectifs qui sont nos adversaires comme des alliés en puissance, mais aussi ceux qui sont nos alliés comme de potentiels adversaires ;

5. que l'on peut ainsi définir la démocratie, non seulement comme une *eurythmie corporelle, signifiante et sociale*, mais aussi, et peut-être avant tout, comme une *eurythmie de l'usage de la violence*, qui assure à la société la plus grande rythmicité possible.

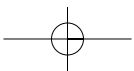
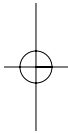
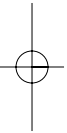
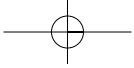
Les seuls théoriciens des sociétés modernes, à ma connaissance, qui se soient approchés de cette orientation anthropologique, sont Lewis Coser dans son essai *Les Fonctions du conflit social* et Gilbert Simondon dans *L'Individuation psychique et collective*.

Bien qu'il n'y prenne pas en compte explicitement la dimension rythmique des alternances de l'alliance et du conflit, le premier y montre que les individus se lient de manière bien plus intense les uns aux autres lorsqu'ils s'engagent dans des conflits verbaux que lorsqu'ils comptent sur un accord préétabli à partir de valeurs communes. Dans le conflit, chacun doit faire plus d'effort pour communiquer.

## DÉMOCRATIE

À condition que les participants s'y engagent entièrement, la scène conflictuelle permet ainsi à une communauté d'apparaître car les acteurs qui s'y affrontent doivent apprendre à s'écouter et à se répondre, alors même qu'ils ressentent leurs différences avec de plus en plus d'acuité. Le « nous » qui émerge de ces relations est alors bien plus intense que celui qui naît du partage souvent superficiel de valeurs, tel qu'il apparaît, par exemple, dans le communautarisme moderne. Par ailleurs, les « je » corrélatifs à ce « nous » sortent eux-mêmes intensifiés du processus. La communauté à laquelle pense Coser est donc une communauté à forte rythmicité.

Simondon, pour sa part, réduit le rythme, nous l'avons vu, à une succession de cycles, ce qui a tendance à faire penser que l'individuation ne se produirait que par crises et ne se manifesterait qu'entre de plus ou moins longues périodes de stabilité structurale. Malgré cette limite, son modèle souligne, comme celui de Coser, l'importance déterminante de la tension du champ dans lequel se produit l'individuation. Pour que celle-ci se déclenche et s'entretienne, il faut qu'un domaine se soit suffisamment différencié, qu'il soit devenu « métastable » : « *Le champ qui peut recevoir une forme est le système en lequel des énergies potentielles qui s'accumulent constituent une métastabilité favorable aux transformations* ». À l'inverse, tout champ dont le potentiel décroît est de moins en moins susceptible de voir se produire en lui une individuation : « L'équilibre stable exclut le devenir, parce qu'il correspond au plus bas niveau d'énergie potentielle possible ; il est l'équilibre qui est atteint dans un système lorsque toutes les transformations possibles ont été réalisées et que plus aucune force n'existe. »





## **Démocratie libérale et totalitarisme comme réactions à la fluidification rythmique**

On peut, à partir des développements précédents, proposer une interprétation partielle des événements historiques de ces deux derniers siècles. Par maints de ses aspects, la période qui s'étend de 1850 à 1950 semble avoir constitué une période d'adaptation aux bouleversements induits par la fluidification rythmique en cours.

Dans les sociétés du Nord-Ouest européen en expansion, les classes urbaines supérieures ont vu les rythmes de leur vie se diversifier et devenir plus libres, au gré de participations à des groupes, plus nombreuses, plus larges et plus segmentées. Elles en ont profité pour commencer à redéfinir elles-mêmes les formes de leur individualité. Bien que limité, ce phénomène a été moins rare qu'il n'y paraît à première vue. Même dans les classes inférieures, assujetties au travail et à l'école à des rythmes et à des disciplines toujours plus précis et exigeants, une certaine libération de la socialité s'est produite, du fait principalement de conditions sociales qui échappaient, en totalité ou en partie, à la répartition des classes : l'urbanisation, le développement des transports et des communications, l'alphabétisation et la baisse du temps de travail.

Un accord entre les classes a ainsi pu émerger, sinon pour mettre en place une véritable eurhythmie, du moins pour améliorer la rythmicité globale de la société. On a remplacé les anciens rythmes morphologiques par un ensemble de nouvelles alternances de la socialité, dont la caractéristique commune a été d'être de plus en plus choisies et de moins en moins imposées par les cycles naturels ou les traditions. Le calendrier des fêtes religieuses et

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

traditionnelles a été en partie remplacé par des fêtes laïques (calendrier révolutionnaire ; fêtes nationales ; jour du travail ; commémorations diverses, etc.) et de nouvelles occasions de rassemblement ont été créées (fête de la Fédération ; de la Nature et de l'Être suprême ; comices agricoles, expositions universelles et coloniales, rencontres sportives, etc.). Surtout, les élections sont devenues l'une des grandes sources de variation morphologique organisant la production des individus singuliers et collectifs. Exploitant et encourageant à la fois les nouvelles possibilités qu'offraient l'alphabétisation de la population et le développement de la presse, les régimes démocratiques ont mis en place des processus de production d'individus singuliers et collectifs qui se sont appuyés sur la double institution d'un débat permanent et d'un processus électoral récurrent. Cette mutation s'est ainsi traduite par une baisse marquée de l'influence du langage-corps du Christ et du corps-langage du Roi, ainsi que par l'apparition de pratiques de discipline rythmique des corps-langages de masse.

Dans un certain nombre d'autres sociétés européennes, où les profits durement gagnés de la première mondialisation furent totalement perdus pendant la Première Guerre mondiale, les accords qui avaient pu être trouvés entre les différentes classes sociales s'effondrèrent. La réponse rythmique libérale à la fluidification sembla désormais largement insuffisante, au moins à une partie importante de la population. Des dictateurs et des partis totalitaires s'emparèrent alors du pouvoir, en répondant au malaise ressenti par une réorganisation autoritaire des processus d'individuation. Profitant de la crise, l'État totalitaire reprit, avec les moyens médiatiques modernes, les objectifs de domination rythmique des Églises et des monarchies des siècles précédents.

Dans ses textes sociologiques des années 1920-30 (que j'ai analysés dans *Rythmes, pouvoir, mondialisation*), Freud a proposé une interprétation qui éclaire ce qui a pu se passer.

## DÉMOCRATIE

À ses yeux, le dictateur moderne tire son pouvoir du fait qu'il réussit à remettre au diapason les appareils psychiques désaccordés par la fluidification des sociétés en cours. Il resynchronise des individus dont les oscillations intérieures et extérieures étaient devenues non seulement relativement indépendantes, mais aussi de plus en plus heurtées, du fait entre autres de la multiplication et de la segmentation croissante de leurs participations. Pour le dire autrement, les régimes totalitaires répondent comme les régimes libéraux à la nouvelle fluidité du monde, mais au lieu de l'organiser en faveur d'une intensification des individus singuliers et collectifs, ils la détournent au profit des deux seuls individus qui comptent à leurs yeux : l'État et son leader, offrant ainsi aux psychismes la possibilité d'osciller ensemble et de manière moins conflictuelle autour du point de flexion commun que constitue le corps-langage de leur chef.

Cette réorganisation de l'individuation semble avoir été menée, il est vrai, de manière sensiblement différente suivant les sociétés. Dans certains cas, la fluidification paraît avoir été vécue plutôt comme une sortie dramatique des cycles traditionnels (Allemagne, Espagne, France) ; dans d'autres, au contraire, davantage comme une table rase, prélude à la reconstruction d'un monde totalement humanisé et rationnellement rythmé (Italie, Russie, Chine). Le renouvellement des rythmes s'est ainsi fait parfois sur un modèle naturaliste réactionnaire, parfois sur un modèle techniciste futuriste, bien qu'il ne faille pas trop durcir l'opposition qui accepte de nombreux chevauchements. Dans le premier cas, symbolisé par l'emblème solaire de la croix gammée, la société a été placée en continuité avec les cycles cosmo-biologiques de la « Nature » et avec les rythmes du corps-langage de son dieu vivant ; dans le second, elle a été pensée comme une machine produite par la raison humaine et dirigée par le « Grand Mécanicien de la locomotive de l'Histoire » ou ses multiples imitateurs. Dans

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

les deux cas, toutefois, il s'est agi pour l'État d'imposer, grâce aux nouveaux médias, ses propres modes d'individuation à la société et aux individus.

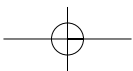
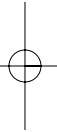
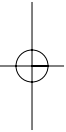
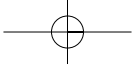
À l'idéal de rythmes radicalement historiques, entrevu – sans l'atteindre – par les systèmes libéraux, s'est ainsi opposée une politique fondée sur des rythmes d'inspiration cosmique ou technique. On a assisté à des reconstructions entièrement contrôlées par l'État des alternances de la socialité autour des manifestations et des réunions politiques, des parades et des fêtes sportives. Les corps ont été soumis à une technicisation poussée, pendant que le langage, comme l'a montré Victor Klemperer dans *LTI – Carnets d'un philologue*, a été transformé et « métrisé » de l'intérieur. Un ensemble de rythmes s'est ainsi mis en place afin de restaurer les conditions de la production des individus singuliers et collectifs – tout en changeant radicalement la nature.

*A posteriori*, on voit la qualité prophétique des analyses de Simmel concernant les rythmes de l'individuation. Il a su replacer cette question dans une perspective historique de longue durée et discerner les dangers que comportaient le rationalisme révolutionnaire et le caractère machinique de la plupart des rythmes modernes. Il a parfaitement saisi les enjeux et les risques de la fluidification des sociétés : l'historicisation de la politique et l'intensification de l'individuation, d'un côté ; le retour à des formes de domination archaïques, de l'autre.

Pour autant, le modèle d'une fluidification des rythmes, auquel pensait Simmel à son époque, est-il transposable tel quel aujourd'hui ? Toute recherche d'une nouvelle rythmicité sociale, comme celle suggérée par Mandelstam, est-elle à condamner par principe ? Faut-il, sous prétexte que les rythmes – en fait les cycles et les mètres – ont représenté pendant longtemps une façon autoritaire de coordonner les individus et d'organiser leur action, penser qu'une

## DÉMOCRATIE

coordination moins rude doit se passer de tout rythme ? N'y a-t-il pas, dans ce rejet, un danger tout aussi grand que le retour à des rythmes « symétriques » ? On peut se demander, en effet, si la fluidification des sociétés contemporaines n'a pas atteint un tel degré qu'elle menace désormais de renverser ce qu'elle avait permis d'établir, ou, pour le dire autrement, si elle n'est pas en réalité la forme nouvelle et subtilement oppressive que prend de nos jours la domination. Il s'en faut en effet que l'historicité radicale soit toujours défendue par le système économique-politique libéral, qui est aujourd'hui l'un des premiers producteurs de l'idéologie naturaliste. Nous y reviendrons.



## Des rythmes à l'apogée du capitalisme bureaucratique

Après la Seconde Guerre mondiale, le capitalisme industriel a connu une période faste d'une trentaine d'années, au cours de laquelle les rythmes métriques et mécaniques de l'O.S.T. taylorienne décrits plus haut se sont répandus dans de nombreux secteurs de l'économie, y compris l'agriculture et les services. Une immense partie de la main-d'œuvre a ainsi été soumise à des formes d'individuation de plus en plus dégradées. En même temps, on le sait, ce capitalisme s'est transformé selon des lignes bureaucratiques auxquelles nous pouvons reconnaître un certain mérite, même si ce dernier est très ambigu : celui d'avoir encadré ses techniques métriques d'organisation du travail par un appareillage juridique protecteur négocié avec les syndicats et les partis.

Pour la génération qui a commencé à travailler dans les années 1950, la « métrise » du temps est devenue autre chose qu'un simple instrument de domination et d'exploitation imposé en fonction des besoins d'organisations industrielles géantes. Elle s'est transformée en un objet de négociations entre syndicats et patrons, et donc, pour les travailleurs, en un champ où faire valoir leurs revendications. Certes, les rythmes métriques, les routines restaient dégradants, sources d'aliénation permanente ; ils pénétraient même les périodes de temps libre dont ils dénaturaient le potentiel idiorrythmique. Mais, grâce à leurs luttes, à l'action des partis qui, avec plus ou moins de rigueur, les représentaient dans les élections, certainement, enfin, à la pression que faisait peser sur le capitalisme occidental le contre-modèle des pays « socialistes », ces rythmes ont été petit à petit insérés dans une organisation totale de la vie, de la naissance à la tombe, qui permettait à la grande majorité de la population et en particulier aux membres des classes

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

défavorisées, non pas, certes, de s'émanciper des formes métriques qui leur étaient imposées mais, au moins, d'envisager une certaine amélioration de leur condition dans un futur relativement proche.

Grâce aux différents systèmes d'assurances maladie, chômage et vieillesse, à la stabilité négociée par les syndicats des modes de promotion et d'augmentation des salaires, enfin, à une stricte autodiscipline personnelle, la vie s'identifiait à une navigation régulière et relativement paisible. Le temps avait un caractère routinier et linéaire : année après année, les travailleurs accomplissaient des tâches qui changeaient rarement d'un jour sur l'autre, mais chaque mois leur épargne augmentait et ils évaluaient leur statut social à l'aune des améliorations et ajouts divers apportés à leur pavillon de banlieue. Les bouleversements de la Crise des années 1930 puis de la Seconde Guerre mondiale s'étaient estompés ; les syndicats, le capitalisme bureaucratique et l'État providence assuraient une vie monotone mais sans risques.

Ce type de vie peut paraître peu attirant et, en réalité, bien proche d'une simple adaptation à des conditions fondamentalement dégradantes, mais il n'en reste pas moins que, grâce à cette prévisibilité, chacun pouvait envisager sa vie à travers un récit linéaire, qui offrait un fondement relativement solide à son sentiment d'identité. Une individuation assez stéréotypée, mais d'intensité non négligeable, était ainsi garantie à tous. La vie consistait en une suite d'épisodes où l'on ne cessait d'aller de l'avant, jour de labeur après jour de labeur, traite après traite. Chacun avait le sentiment de devenir petit à petit l'auteur de sa vie et, même si l'on était en bas de l'échelle sociale, ce sentiment inspirait dignité et estime de soi.

Dès cette époque, les rythmes métriques et les routines ont subi, il est vrai, une contestation sourde, dont il nous faut dire ici quelques mots tant ses conséquences, relativement limitées au départ, ont été importantes par la suite.



## DÉMOCRATIE

Luc Boltanski et Ève Chiapello, dans leur livre *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, ont mis l'accent sur la contestation socio-culturelle lancée par les jeunes des classes moyennes et les intellectuels des années 1960-70. Le phénomène est bien documenté et irréfutable. Les travaux de Barthes ou de Foucault présentés plus haut, ou ceux moins connus de Meschonnic que j'ai commentés ailleurs, ou encore ceux de Leroi-Gourhan dans *Le Geste et la Parole* et de Lefebvre dans *Éléments de rythmanalyse* sur lesquels il me faudra revenir un jour, constituent autant de recherches explicitement tournées contre les rythmes dominants de l'époque. En même temps, la présentation de Boltanski et Chiapello tend à minorer quelque peu une autre source de contestation, qui semble avoir joué un rôle tout aussi important que la première : la résistance constante et opiniâtre des travailleurs eux-mêmes au sein du système productif – et cela au moins depuis l'entre-deux-guerres. Je voudrais donc ici en indiquer les grandes lignes, laissant la présentation de l'autre source dans l'état un peu dispersé dans lequel elle se trouve pour le moment.

Georges Friedmann est l'un des premiers observateurs à avoir compris, dès les années 1950, qu'une inflexion venait de se produire dans l'O.S.T. taylorienne. Dans son ouvrage cité plus haut, *Le Travail en miettes*, il montre que la crise des années 1930 avait déjà commencé à mettre au jour les limites de la parcellisation maximale des tâches de fabrication et la séparation stricte de la conception et de l'exécution, dont les avantages attendus plafonnaient à cause de certains effets pervers : coûts des études préparatoires de plus en plus importants, productivité limitée, qualité finale médiocre, absentéisme et *turnover* élevés. Durant la Seconde Guerre mondiale, les circonstances extraordinaires obligèrent à bousculer les principaux dogmes sur lesquels l'O.S.T. était fondée. Certains produits tels que les viseurs pour bombardiers ne pouvaient pas, pour des raisons techniques, être

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

manipulés sur les chaînes traditionnelles. En d'autres cas, la main-d'œuvre alors disponible ne permettait pas de travailler selon les méthodes d'avant-guerre. Parfois, il fallait organiser des chaînes de production entières dans des délais extrêmement courts. Poussés par la nécessité et l'urgence, certains ingénieurs commencèrent ainsi à se libérer des principes rythmiques tayloriens en réélargissant les tâches, en acceptant une certaine irrégularité dans les *tempi*, en favorisant une coopération et une émulation entre équipes, enfin, en faisant appel à l'initiative des individus.

L'un des principaux axes de la réforme qui débuta dans les années 1940 et s'approfondit, au moins dans les secteurs de pointe, dans les années 1950, fut de réindividualiser les formes du travail confié aux opérateurs en assouplissant les rythmes qui leur étaient imposés. Après une période entièrement dominée par les modèles mécaniques et métriques du taylorisme, les ingénieurs cherchèrent à développer des rythmes moins répétitifs et plus flexibles. Aux États-Unis, puis en Europe occidentale, commencèrent à apparaître des expériences de rotation, de regroupement et d'élargissement des tâches, qui, selon P. F. Drucker, l'un de leurs premiers avocats, visaient toutes les cadences binaires de l'O.S.T. taylorienne : on voulait désormais éviter que l'ouvrier ne fasse qu'« un seul mouvement répétitif », lui permettre de « travailler selon son rythme » et d'effectuer « un travail entier avec lequel il puisse identifier son activité personnelle ».

Friedmann comptait bien sûr sur cette évolution de l'O.S.T. et sur les capacités des syndicats et des partis à négocier un certain nombre d'avantages, pour améliorer les conditions de travail des ouvriers et des employés, mais – ce qui est plus intéressant pour notre propos – il en montrait également, avec beaucoup de lucidité, les limites.

Tout d'abord, il ne se faisait guère d'illusions sur les motivations profondes de cette mutation de l'O.S.T. en train de s'amorcer. Il citait, à cet égard, un document intitulé

## DÉMOCRATIE

« *Increasing Office Productivity Through Job Enlargement* » (1953), dans lequel l'un des responsables de la Detroit Edison Company, l'une des plus puissantes firmes américaines de production et de distribution d'énergie électrique, faisait explicitement le lien entre la modernisation de l'organisation du travail et les difficultés de plus en plus souvent rencontrées par les entreprises taylorisées. Les améliorations en cours étaient clairement destinées à réintensifier « l'utilisation » des individus en récupérant, du côté de leur intelligence, des gisements de productivité encore inexploités, au lieu de se limiter à tirer profit de leur simple force de travail : « [La transformation de l'O.S.T. en cours] n'a pas seulement pour but de rendre la tâche moins monotone et moins répétée, mais aussi d'offrir à l'employé, grâce à une variété plus grande d'opérations, davantage d'occasions d'exercer son jugement et de déployer ses aptitudes. Bref, appliqué dans les bureaux, elle est orientée vers un triple objectif : 1. Réduire la monotonie de la tâche ; 2. Diminuer le degré de spécialisation là où il vient à créer des doubles emplois et augmenter les frais ; 3. Utiliser de manière plus complète les capacités intellectuelles et la personnalité de chaque individu. »

Aux prophètes de la nouvelle organisation du travail, Friedmann faisait, par ailleurs, remarquer que, pour des raisons techniques, les rythmes taylorisés étaient appelés à dominer encore longtemps et de manière massive – remarque qui, au vu de la réalité actuelle de l'industrie dans les pays émergents, montre sa clairvoyance : « Dire que chaque job individuel "doit" constituer une étape distincte dans le processus de fabrication, ajouter que son rythme et sa vitesse "doivent" exclusivement dépendre de l'homme qui l'effectue et non de ceux qui le précèdent, c'est bien légèrement rayer, d'un trait de plume, les dizaines et dizaines de millions de tâches à *rythme obligatoire* qui sont aujourd'hui effectuées de par le monde : immense

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

famille des *machine-paced jobs* dont le travail à la chaîne n'est qu'une espèce particulière. »

Certes, les progrès rapides de l'automatisation permettraient bientôt de remplacer par des machines de nombreux jobs d'exécution parcellaires, astreints à des rythmes répétitifs. Mais Friedmann objectait, là encore très justement, que les bénéfices du changement annoncé mettraient du temps à venir et seraient de toute façon, lorsqu'ils se produiraient, en grande partie absorbés par l'augmentation de l'intelligence des machines : « Le jugement, l'adaptation à des circonstances variables, le réglage sont, en effet, de plus en plus nécessaires quand les machines dépendant de l'opérateur sont plus complexes. Mais au-delà d'un point de flexion, c'est la machine qui absorbe ces qualités dans son automatisme et en dépouille l'opérateur. »

Pour que cette libération soit complète, pour qu'« au lieu d'être cadencé par la machine, ce soit le travailleur qui imprime à celle-ci sa propre cadence », la mutation technique et les progrès de l'automatisation n'étaient pas suffisants. Il était nécessaire qu'ils s'accompagnent d'une transformation des rapports sociaux : « Comment ne pas voir qu'à travers les *présuppositions techniques*, sur lesquelles seules insistent nos mystiques de l'“automatisation” (en particulier de la formation d'un personnel de direction, de maîtrise et de surveillance hautement qualifié), comment ne pas voir qu'interviennent des conditions *sociales* d'une importance capitale, sans lesquelles la nouvelle technologie ne pourra donner ses fruits que dans un certain nombre de cas fort limité ? »

L'élévation du niveau de connaissances techniques des ouvriers et employés exigée par l'automatisation nécessitait une mutation profonde du système scolaire et universitaire. Or, les firmes privées, faisait remarquer Friedmann, étaient bien incapables d'assurer cette mutation ; seul l'État était en mesure de permettre le bond en avant nécessaire à la

## DÉMOCRATIE

société tout entière. En bon keynésien, il estimait que les profits engendrés par l'automatisation devaient être redistribués « aussi équitablement que possible dans toute la population », de sorte que l'accroissement du pouvoir d'achat « permette l'absorption du considérable supplément de production jeté sur le marché par les nouvelles technologies ». Enfin, Friedmann soulignait la contradiction qu'il y avait à exiger des travailleurs un engagement supplémentaire dans des entreprises où ils n'avaient pas voie au chapitre : « Qui peut imaginer que, dans le système d'économie capitaliste, tous les ouvriers libéreront entièrement leur potentiel de forces morales et professionnelles pour en accorder le "don volontaire" (*willing dedication*), à une entreprise où ils ne sont pas pleinement associés à la direction technique, à la distribution des profits, une entreprise qui n'est pas structurellement devenue *leur* entreprise ? » Il concluait sur la nécessité de collectiviser les entreprises et de les intégrer dans une large planification : « Les effets de l'automatisation à l'échelle d'un vaste complexe économique impliquent, pour être absorbés et humanisés des décisions planifiées et la mise en question du régime de la libre entreprise. »

Un véritable progrès exigeait donc une transformation radicale du régime de la propriété et une réorganisation globale de l'économie – ce qui plaçait clairement Friedmann dans la grande famille socialiste. Mais, de telles transformations devaient s'accompagner également d'un véritable partage du pouvoir de décision au sein de l'entreprise et plus largement de la société, partage qui mettrait fin à la distinction taylorienne des concepteurs et des exécutants appliquée aussi bien dans les pays capitalistes que socialistes. Friedmann se livrait ainsi, à la fin de son livre, à un procès en règle, qu'il vaut la peine de citer ici, des méthodes productives utilisées en URSS : « Le socialisme d'État, quels qu'en soient les apports à l'individu, grâce aux facilités d'éducation et de promotion dont il peut le faire bénéficier,

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

ne semble pas satisfaire, dans leur complexité, ses tendances à participer, que découragent l'excès de centralisation, l'hypertrophie de la bureaucratie, l'écran d'une couche de managers imbus de *technicisme*, la multitude d'instances et de comités dont les décisions lui sont, en fait, imposées. Les entreprises et les administrations se répartissent par grandes unités où la marge de liberté dont l'individu dispose pour s'exprimer et se faire écouter est trop réduite. »

## La démocratie comme eurythmie de la propriété et du marché

Le projet politique qui se dégagait des analyses de Friedmann reste pour nous d'un grand intérêt, même si l'on en aperçoit également les limites.

Celui-ci insistait, tout d'abord, – dans un esprit qui n'était pas si éloigné de celui de Barthes quelques années plus tard – sur la nécessité de mettre en place, contre les mutations purement adaptatives de l'O.S.T. taylorienne, une véritable *idiorrythmie productive*. Il fallait redonner à chaque niveau la possibilité de déterminer ses rythmes propres en travaillant en « équipes solidaires à gestion autonome » : « *Sur le plan technique*, la solution, respectant à la fois les nécessités raisonnables du *planning* et les besoins fondamentaux de la personnalité, serait de préparer méthodiquement le travail à l'échelle des collectivités (depuis l'entreprise jusqu'à l'équipe) mais en maintenant, à l'intérieur de celles-ci, un maximum de contingence et de souplesse pour que leurs membres répartissent et organisent eux-mêmes les tâches en tenant compte, à l'égard de chacun, des aptitudes, des goûts et du besoin d'engagement. »

Mais, nous venons de le voir, un tel développement de l'idiorrythmie sur les lieux de travail exigeait, *sur le plan politique*, une transformation plus considérable encore sans laquelle il ne pouvait que rester très limité. Il fallait mettre en place, grâce à une collectivisation et à une planification souples, une économie laissant à des entreprises de taille moyenne, propriétés de leurs employés, une grande liberté tout à la fois dans leurs interactions externes (avec leurs fournisseurs, leurs clients, leurs sociétés de services et leurs concurrents) et dans leur gestion interne, pour laquelle tous les travailleurs, quel que soit leur échelon, devaient être associés aux décisions qui les concernaient : « Pour permet-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

tre à l'individu de s'engager plus complètement, de s'intéresser à son travail, de s'y déployer, de ressentir ses initiatives et responsabilités comme effectives, il faut limiter la taille des unités industrielles et administratives, leur accorder le maximum d'autonomie dans le cadre général de la planification. Il faut multiplier, à tous les échelons, des équipes dont les membres distribuent librement leurs tâches spécialisées, où l'on tienne compte de leurs suggestions, où l'on fasse plein usage du potentiel professionnel et des talents de chacun. Le socialisme communautaire, fondé sur des institutions souples et décentralisées, semble mieux correspondre aux exigences psychologiques de l'individu en les harmonisant avec l'emploi, au sein d'équipes, des techniques modernes d'organisation et de production. »

Outre qu'il indiquait par avance certaines des raisons pour lesquelles la diffusion de la seule flexibilité dans le capitalisme contemporain n'a pas eu les effets que certains en escomptaient, Friedmann suggérait un type de socialisme inédit, aussi clairement en rupture avec ses versions traditionnelles dominées par le modèle communiste qu'avec le néo-libéralisme actuel. Rejetant à la fois l'opposition entre planification centralisée et marché, et entre propriété privée et propriété d'État, il proposait ce qu'il appelait une collectivisation et une planification « souples », dans lesquelles tous les échelons du monde productif seraient munis d'une autonomie d'action qui leur permettrait de se donner leurs rythmes propres, tout en restant solidaires les uns des autres.

Ce programme ne manquait donc pas d'attrait : il laissait entrevoir une organisation sociale permettant une généralisation des idiorrythmes et une maximisation de la rythmicité des sociétés modernes. Il reste qu'on peut aujourd'hui s'interroger – en dehors même des questions que soulève sa faisabilité dans un monde dominé par un nouveau type de capitalisme flexible et mondialisé – sur le flou de certains de ses présupposés théoriques fondamentaux. Les termes de



## DÉMOCRATIE

« planification souple » et de « propriété structurelle des entreprises par leurs employés » indiquent plus, en vérité, des problèmes qu'ils ne les résolvent. Que signifie, en effet, concrètement une planification qui laisserait une grande liberté aux différents acteurs économiques ? Par qui une telle planification serait-elle conçue et décidée ? Resterait-elle en interaction avec la logique automatique du marché ? Et si oui, de quelle manière ? Comment concevoir, par ailleurs, une propriété collective qui ne briderait pas les initiatives individuelles ? Une telle propriété collective resterait-elle, elle aussi, en interaction avec la propriété privée ? Et si oui, comment ?

Tout en indiquant une direction intéressante, la réflexion de Friedmann nous laisse au seuil d'une double antinomie. Les théoriciens de tradition libérale ont toujours fait de la propriété et de la concurrence des intérêts privés les fondements de la vie économique, pendant que la plupart de leurs critiques se sont appuyés, à l'inverse, sur des conceptions collectivistes et planificatrices, qui faisaient de la propriété et du marché des phénomènes qu'il conviendrait de supprimer ou, au minimum, d'encadrer bureaucratiquement, en vertu de l'« intérêt général » ou d'une plus haute « rationalité » collective. Or, l'histoire du xx<sup>e</sup> siècle a montré que la raison synthétique et volontariste de la planification bureaucratique a provoqué autant de dégâts que la raison analytique et automatique de l'offre et de la demande. De même, il est clair que la sacralisation de la propriété collective a été tout aussi néfaste que celle de la propriété privée.

Comme dans le cas de la théorie politique évoqué plus haut, la théorie économique pourrait donc trouver son intérêt à noter :

1. que la longue oscillation entre les deux lignes de pensée puis sa suppression au profit de la première n'ont fait que souligner, l'une et l'autre, le manque d'une théorie qui considère, là encore, les individus singuliers et collectifs comme des entités toujours en mutation, capables tout autant

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

de promouvoir leurs intérêts privés et de se faire concurrence que de mettre certains de leurs intérêts en commun et de s'organiser collectivement ;

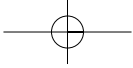
2. que les rapports de la propriété privée et de la propriété collective, d'une part, de l'organisation pensée de l'économie et du libre jeu de la concurrence, de l'autre, ont des histoires complexes, non linéaires, liées à celles des formes d'organisation sociale ;

3. que l'État, en conséquence, ne doit pas être conçu comme le Grand Modérateur des appétits et des désirs humains, dont on ne saurait se passer, ni, à l'inverse, comme le Grand Ennemi de la liberté de posséder et d'entreprendre, dont il faudrait à tout prix réduire l'emprise, mais comme un phénomène historiquement variable et transformable de gestion de la propriété et de la concurrence ;

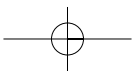
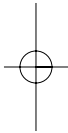
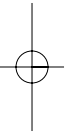
4. que l'individuation n'est jamais aussi puissante que lorsque la libre concurrence et l'organisation collective de la production, d'une part, la propriété individuelle et sa mise en commun, de l'autre, se chevauchent dans la vie des individus sans que jamais les unes puissent l'emporter totalement sur les autres ;

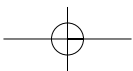
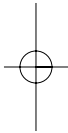
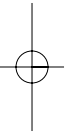
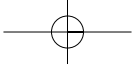
5. que la démocratie, si tant est qu'elle se définisse comme la recherche d'une maximisation de l'individuation singulière et collective, ne doit donc être fondée ni sur la sacralisation de la propriété privée et de la concurrence, ni sur sa suppression et la dénégation du conflit des intérêts, mais sur la possibilité de les faire coexister, grâce à une culture et à des institutions qui permettent de considérer les individus singuliers ou collectifs qui sont nos concurrents comme des associés en puissance, mais aussi ceux qui sont nos associés comme de potentiels concurrents ;

6. qu'il faut ainsi définir la démocratie, non seulement comme une *eurythmie de l'usage de la violence*, mais aussi comme une *eurythmie des usages de la propriété et du marché*.



# **Capitalisme mondialisé**





## Des rythmes disciplinaires aux rythmes du contrôle ?

À la fin de *Pourparlers*, Gilles Deleuze émet l'idée que les sociétés très contemporaines ne seraient plus, comme les sociétés du XIX<sup>e</sup> et du premier XX<sup>e</sup> siècle analysées par Foucault, des « sociétés disciplinaires », mais des « sociétés de contrôle » qui fonctionneraient « non plus par enfermement, mais par contrôle continu et communication instantanée ».

Deleuze pointe un phénomène capital pour la compréhension du nouveau monde : à l'évidence, quelque chose a changé au cours des trente dernières années dans la façon d'exercer le pouvoir. Dans les nouveaux dispositifs sociaux au sein desquels nous vivons désormais, les disciplines ne sont plus déterminantes. On a même souvent l'impression qu'elles se sont évaporées et ont cessé de soutenir l'individuation de leurs rythmes métriques. Mis à part la prison, dont la surface ne cesse de s'étendre, toutes les institutions analysées par Foucault (l'école, l'hôpital, la caserne, l'usine), mais aussi des institutions qu'il n'a pas étudiées, comme la famille ou le couple, se sont profondément transformées, en abandonnant les pratiques rythmiques d'assujettissement traditionnelles, en réduisant les hiérarchies et en se constituant en « milieux ouverts ». Parallèlement, la surveillance est devenue un instrument déterminant du néo-capitalisme. Par exemple, la flexibilité accrue dans les entreprises s'est souvent doublée d'un renforcement des contrôles de la main-d'œuvre.

En même temps, le diagnostic deleuzien reste très flou. D'une part, il simplifie abusivement la complexité du monde disciplinaire. Il fait comme si le contrôle avait succédé à la discipline. Or celui-ci, sous la forme de la surveillance, était déjà omniprésent au XIX<sup>e</sup> siècle et constituait l'arrière plan « panoptique » sans lequel les institutions disciplinaires

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

n'auraient pu fonctionner. Loin de s'opposer, discipline et contrôle sont toujours allés de conserve dans les institutions de l'ère du capitalisme industriel.

De l'autre, le diagnostic deleuzien concernant le nouveau monde perd une grande partie de ce qui faisait la force des analyses foucaaldiennes concernant l'ancien. Tout se passe, dans le récit proposé par Deleuze, comme si le couple discipline-surveillance avait vu son premier pôle s'estomper puis disparaître, laissant tout l'espace social sous la coupe du deuxième. Or, cette idée, en réalité, reste à la surface des sociétés contemporaines, car, non seulement elle ne dit rien des gains et des dangers de la fluidité, mais, à la différence du couple identifié par Foucault, la surveillance seule ne constitue pas, par elle-même, une technique de production des individus singuliers et collectifs – elle n'a aucun aspect rythmique. L'idée selon laquelle les individus contemporains ne seraient plus disciplinés mais seulement contrôlés ne permet en rien d'expliquer la ou les manières dont ils sont produits. La notion de société de contrôle nous laisse ici sans ressource pour comprendre ce qui se passe aujourd'hui.

Deleuze a donc certainement raison de pointer la disparition des disciplines – au moins dans les pays les plus développés, car, à l'échelle mondiale, elles sont à l'évidence plutôt en développement. Il a également raison de souligner le maintien, voire l'augmentation, de la surveillance. Mais tout cela n'implique pas que nos sociétés soient réductibles à de simples « sociétés de contrôle ». Son analyse du monde contemporain est trop limitée et fait l'économie d'une analyse des modes d'individuation. Il convient donc de dépasser ses conclusions sommaires, en reposant, aux sociétés dans lesquelles nous vivons, les questions que Foucault posait aux sociétés du passé qu'il étudiait : comment, par quelles techniques, y sont produits les individus singuliers et collectifs ? Qu'est-ce que cela nous apprend sur les nouvelles formes d'exercice du pouvoir et de la domination ?

## **Des rythmes à l'aube du capitalisme flexible**

Pour des raisons diverses qui tiennent à l'essoufflement économique des modèles bureaucratiques, autoritaires et métriques nés avec la Seconde Guerre mondiale, à une très ancienne résistance passive ou active des travailleurs, à la contestation socio-culturelle des années 1960-70, à l'apparition, dans les années 1980, de nouvelles technologies informatiques et communicationnelles, et finalement, à partir des années 1990, à l'accélération de la mondialisation des économies nationales, le capitalisme s'est engagé au cours des deux dernières décennies du  $XX^e$  siècle, au moins dans les pays développés, dans une transformation rythmique radicale, se délestant sur les pays émergents du Sud des techniques d'individuation et des disciplines anciennes.

Grâce à la généralisation d'un certain nombre d'innovations apparues lors de la période précédente – raccourcissement des chaînes de commandement hiérarchiques, généralisation du travail en équipe, élargissement des tâches, concertation permanente, primat de la communication orale sur l'écrit, réorganisation des entreprises en réseaux d'unités d'activité –, grâce également à la dérégulation du marché du travail et à l'introduction d'une plus forte dose de compétition, les individus ont semblé profiter d'une plus grande liberté rythmique, que ce soit au sein de l'entreprise, par la fin des tâches métriques et le travail en équipe, ou tout au long de leur vie, par le remplacement de l'avancement à l'ancienneté par des possibilités plus grandes d'avancement au mérite.

Une nouvelle idéologie s'est ainsi développée : les nouvelles formes d'organisation du travail et de l'économie auraient rendu possibles à la fois une véritable décentralisa-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

tion du pouvoir – et donc une maîtrise plus importante de leurs activités par les membres des échelons inférieurs – et une plus grande reconnaissance pour les réalisations de chacun – c'est-à-dire de plus grandes possibilités de se développer au cours de la vie. Bref, l'essor d'un *capitalisme flexible* aurait permis une émancipation et un progrès non négligeables par rapport aux rythmes anciens de l'entreprise taylorienne et du capitalisme industriel bureaucratisé.

Dans un essai très suggestif, traduit en français sous le titre *Le Travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Richard Sennett a fait justice de la plupart de ces prétentions.

Confrontées à une main-d'œuvre de plus en plus réticente à accepter l'autoritarisme et la métrique de l'O.S.T. taylorienne, les entreprises ont commencé par réduire la taille des pyramides bureaucratiques qui les structuraient, en supprimant un certain nombre des couches de commandement qui transmettaient jusque-là les ordres du sommet vers la base (*delaying*). Simultanément, elles ont abandonné la spécialisation individuelle des tâches au profit d'un travail en équipes sur des tâches complexes et larges (*team work*). Cette double mutation a permis la mise sur pied de nouvelles organisations plus plates, constituées d'îlots en réseaux reliés par des communications constantes et des flux tendus.

Cette restructuration a eu des effets importants sur le travail qui a été libéré de l'autoritarisme hiérarchique, du contrôle rapproché des contre-maîtres, de la métrique des tâches spécialisées et répétitives. Toutefois, au même moment, de nouvelles formes de surveillance et de pouvoir sont apparues qui n'étaient pas moins intrusives et lourdes que les anciennes, pendant qu'émergeaient de nouvelles formes d'ennui et de fatigue.

Grâce aux nouveaux outils de gestion informatiques, il est désormais devenu possible à la direction d'une entre-



## CAPITALISME MONDIALISÉ

prise de suivre en temps réel la productivité de chaque équipe, voire de chaque personne. Comme le patron des *Temps modernes*, elle dispose d'une vision complète des activités, qui permet de surveiller, simultanément et de manière très précise, tous ses employés.

Mais cette surveillance extérieure généralisée reste encore un moyen de domination relativement traditionnel. Elle ne constitue, contrairement à ce qu'affirme Deleuze, que l'expression contemporaine, permise par les nouvelles technologies, d'une tendance « panoptique » propre au capitalisme industriel, dont Foucault a montré l'ancienneté. L'originalité des modes d'exercice du pouvoir dans le néo-capitalisme réside ailleurs : dans des techniques rythmiques inédites que ce dernier n'a pas pu connaître.

L'aplatissement hiérarchique et le travail en équipe sur tâche complexe permettent désormais d'obtenir l'obéissance de ceux que l'on dirige à un coût et avec des efforts bien moindres qu'autrefois. Il suffit, pour ceux qui commandent, de s'en tenir à une double règle : d'une part, déterminer les objectifs de production ou de profit, qui sont fixés aux différentes unités du réseau, de manière à ce qu'ils soient très difficiles à atteindre ; de l'autre, se borner à demander des comptes, laisser ces unités s'organiser et se refuser à imaginer tout système permettant d'exécuter ses propres ordres.

Un tel système permet de ne plus avoir à intervenir autoritairement et d'obtenir une docilité bien supérieure à celle induite par les anciennes méthodes panoptiques et disciplinaires. Comme ils sont pressés de produire ou de gagner beaucoup plus que ne leur permettent dans l'immédiat leurs capacités et qu'ils sont aussi tenus collectivement responsables de l'achèvement de la tâche qui leur est confiée, les membres des équipes sont amenés à se surveiller les uns les autres et à faire pression sur les tire-au-flanc, éventuellement les malades, tout ceux qui, pour une raison ou pour une autre, pourraient faire baisser la productivité

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

collective. Dans cette nouvelle organisation du travail, une très petite tête est ainsi devenue capable de diriger un immense corps presque sans intermédiaires, tout en rendant quasiment impossible une quelconque action syndicale ou même un simple esprit de solidarité qui permettrait de faire bloc contre elle.

En ce qui concerne maintenant la fin des tâches parcellisées et leur remplacement par des tâches élargies, souvent réalisées en équipe, il est certain que personne ne regrette les premières, mais les secondes n'en sont pas moins redoutables.

Pour les tâches d'exécution, alors que le travail répétitif laissait l'esprit relativement libre, le travail élargi nécessite un investissement de tous les instants. Une fatigue psychique, tout aussi intense, a remplacé la fatigue physique d'autrefois. Par ailleurs, comme l'avait déjà compris Friedmann, contrairement à ce qui était clamé haut et fort par les petits prophètes de « l'automatisation », la suppression des modes de production routiniers et l'introduction de machines intelligentes qu'il « suffit » de piloter et de régler n'a pas libéré les travailleurs. Elles ont simplement rendu les mouvements de la main-d'œuvre, de la matière travaillée et de la marchandise plus fluides. Or, cette fluidité fait que les personnes à qui on demande de gérer ces flux sont en réalité de moins en moins engagées dans leur activité. Le bilan proposé par Sennett est ainsi remarquablement proche de celui que faisait son prédécesseur il y a quarante ans. Pour les centaines de millions de personnes qui ont été soumises à ces nouveaux modes de production, le travail qu'elles accomplissent reste toujours aussi abrutissant et toujours aussi privé de sens : « Un mouvement fluide exige qu'il n'y ait pas d'obstacle. Quand on nous rend les choses faciles, nous devenons faibles ; notre engagement dans le travail demeure superficiel, puisque nous avons du mal à comprendre ce que nous faisons. »

## CAPITALISME MONDIALISÉ

En ce qui concerne maintenant les tâches de conception, ou les tâches de plus en plus nombreuses dans lesquelles conception et exécution se chevauchent, le travail en équipe, dans la mesure où il implique une rotation rapide des partenaires, pousse les travailleurs à se contenter d'investissements minimaux et à cultiver une superficialité bienveillante, au moins en apparence. Ainsi ne leur est-il plus possible d'établir des liens de confiance et d'engagement mutuels sur lesquels ils pourraient compter en cas de difficulté ou de conflit.

Loin donc de favoriser une individuation singulière et collective forte, les rythmes lâches et non-métriques, qui organisent aujourd'hui le travail dans les nouvelles entreprises en réseaux, ont des conséquences extrêmement négatives : d'une part, ils induisent une fatigue, un manque d'investissement et finalement un ennui qui ne sont pas moins profonds qu'autrefois ; de l'autre, ils permettent un assujettissement et une atomisation de la main-d'œuvre encore plus intenses, tout en rendant possible, simultanément, le renforcement du pouvoir d'une toute petite minorité – pouvoir d'autant plus redoutable qu'il ne s'explique que très rarement et affiche en permanence son anti-autoritarisme.

Le deuxième axe des transformations récentes des rythmes du travail a été l'introduction d'une souplesse accrue des acteurs économiques, souplesse dont l'objectif principal était de rendre ces derniers plus réactifs aux fluctuations des marchés, aux modes, aux variations de la demande des consommateurs (*flexibility*). Aidé par le développement des outils de gestion informatiques, le nouveau capitalisme a ainsi complètement transformé l'organisation du temps de travail en y introduisant le principe des horaires variables. Au lieu de constituer une succession régulière de plages horaires occupées par des équipes dont la composition change peu, comme par exemple dans les fameux « trois huit » industriels, la journée de travail se compose désormais d'une mosaïque

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

complexe et mouvante, au sein de laquelle les employés se voient attribuer des horaires différents et personnalisés.

Là encore, les gains par rapport aux rythmes du travail propres au capitalisme industriel d'autrefois semblent à première vue appréciables. Cette mosaïque est à mille lieues de l'organisation monotone du travail dans les usines et les bureaux taylorisés de la période précédente. On a l'impression d'une véritable libération du temps de travail et d'un réel bénéfice tiré de l'offensive contre la routine normalisée.

Mais, à y regarder de plus près, l'image apparaît sensiblement différente. Tout d'abord, l'attribution différenciée de *flexitime* est souvent utilisée comme un moyen pour faire pression sur la main-d'œuvre. Les horaires flexibles constituent moins un droit qu'un avantage accordé à certains employés privilégiés, une récompense inégalement distribuée et strictement rationnée.

Par ailleurs, le *flexitime* s'accompagne, la plupart du temps, d'un renforcement de la surveillance. L'exemple du travail à domicile, qui est à la pointe du mouvement de flexibilisation, est révélateur de cet alourdissement du contrôle. Les entreprises qui acceptent de laisser leurs employés totalement libres de s'organiser, pourvu que la tâche soit achevée dans les temps, sont en fait très rares. La plupart leur permet simplement de choisir le *lieu* où ils vont travailler mais continue à leur imposer les *rythmes* selon lesquels ce travail devra être effectué. Comme les employeurs redoutent que les employés ne tentent d'abuser de leur liberté, une multitude de contrôles régleme leur travail effectif lorsqu'ils ne sont pas au bureau : parfois, ils sont tenus de rendre compte régulièrement, par téléphone ou par internet, de leur activité ; parfois, ces mêmes moyens sont utilisés pour les surveiller de loin et l'on espionne leur courrier électronique.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, la flexibilité n'a donc que très peu amélioré les possibilités d'idiorythmie dans le travail. Le plus souvent, elle a constitué une

## CAPITALISME MONDIALISÉ

transformation superficielle cachant de nouvelles formes de domination et une reprise de la « métrise » du temps sous une autre forme : « Les travailleurs, fait remarquer Sennett, troquent ainsi une nouvelle forme de soumission au pouvoir – le face-à-face – contre une autre, qui est électronique. [...] La microgestion du temps progresse à grand pas, alors même que le temps semble déréglementé en comparaison des fléaux de la fabrique d'épingles de Smith ou du fordisme. La "logique métrique" du temps invoquée par Daniel Bell s'est déplacée de l'horloge à l'écran de l'ordinateur. Le travail est physiquement décentralisé, mais le pouvoir exercé sur l'employé est plus direct. »

Sennett met le doigt ici sur une caractéristique fondamentale du nouveau capitalisme flexible. Le désordre et l'apparente liberté qui y règnent permettent en fait une accentuation de l'assujettissement : « Dans les institutions et pour les individus, le temps a été libéré de la cage d'airain du passé, mais c'est pour être soumis à de nouvelles formes de contrôle et surveillance hiérarchiques. Le temps de la flexibilité est le temps d'un nouveau pouvoir. La flexibilité engendre le désordre sans pour autant libérer des contraintes. »

Le dernier axe des transformations rythmiques apportées par le néo-capitalisme concerne les carrières et les histoires que constituent les vies. Pour améliorer leur productivité, les entreprises se sont engagées, parallèlement à la création d'organisations plus plates en réseaux et à la flexibilisation du temps de travail, dans de sévères cures d'amaigrissement (*downsizing*). Elles ont licencié une partie de leur personnel et se sont débarrassées de toutes les activités qui ne concernaient pas directement leur cœur de métier. Simultanément, les activités autrefois réalisées au sein même de l'entreprise ont été confiées à des sociétés extérieures ou à des travailleurs indépendants (*externalization*), mouvement qui s'est encore accentué avec le trans-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

fert dans les pays émergents des industries de main-d'œuvre et de certaines industries de service (*delocalization*). Dupliquant à l'extérieur ce qu'elles faisaient simultanément à l'intérieur, les entreprises se sont ainsi associées en grappes d'unités d'activité, de toutes tailles et fonctions, relativement indépendantes et dont il est parfois difficile de déterminer le centre, reliées entre elles par des flux tendus d'informations, de services et de biens.

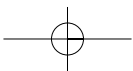
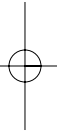
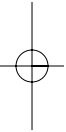
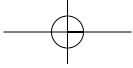
Ces mutations ont eu, au moins en apparence, un effet de libération des parcours professionnels, qui sont aujourd'hui beaucoup moins prisonniers de carrières prédéterminées par la formation initiale ou la position sociale de départ (*mobility*). Sennett rappelle qu'un jeune Américain qui a fait au moins deux ans d'études supérieures peut compter changer d'emploi onze fois dans sa vie et renouveler sa formation au moins trois fois au cours de ses quarante années de travail. On pourrait donc croire à un gain substantiel par rapport aux rythmes de la vie propres au capitalisme industriel. Les parcours bigarrés qui font et feront de plus en plus la réalité des vies des individus sont sans commune mesure avec les filières rigides dans lesquelles ils s'engageaient jadis dès leur prime jeunesse, sans espoir d'en changer jamais au cours de leur vie ultérieure. Ici aussi, on a l'impression d'une véritable libération des formes de vie dans le travail et d'un bénéfice réel des nouveaux rythmes de l'individuation.

Mais les conséquences négatives de ces mutations ne sont pas moins nombreuses et profondes que dans les cas précédents. Les plus immédiates sont bien connues : le chômage a rapidement atteint des niveaux inédits depuis les années 1930 ; les emplois à court terme et l'intérim se sont multipliés ; les contrats de travail se sont précarisés. Les conséquences à plus long terme sont moins visibles mais pas moins redoutables. Le capitalisme industriel avait détruit les métiers ouvriers, nous l'avons vu, par la division extrême du travail, le « travail en miettes », mais il avait ensuite compensé

## CAPITALISME MONDIALISÉ

cette perte par un encadrement légal bureaucratique des carrières, qui avait permis aux travailleurs de prendre leur parti de leur déqualification et des conditions de travail très dures que leur imposait l'O.S.T. grâce à une sécurité et une prévisibilité accrues de leur vie. Aujourd'hui, le capitalisme flexible a mis un terme à cette sécurité et à cette prévisibilité tout en détruisant à leur tour les métiers qui avaient été jusque-là épargnés du fait qu'ils assuraient les tâches de conception et de direction. Sauf dans certains réduits comme la fonction publique – qui tend toutefois, petit à petit, à s'aligner sur ce qui se passe dans le secteur privé –, les activités unifiées autour d'un « métier » ont été remplacées par des « projets », des « champs de travail », entre lesquels il faut se déplacer par une « mobilité » et une « flexibilité » toujours accrues dont il faut assumer à chaque fois le « risque ». Même des cadres ou des ingénieurs doivent aujourd'hui démultiplier les types d'intervention qu'ils sont capables de mener et sont soumis à une gestion compétitive du personnel.

Ici encore, les mutations des modes de production n'ont en rien amélioré la qualité rythmique des processus d'individuation. La mobilité et le risque permanents ont certes été des stimulants pour les rares individus qui les ont choisis et qui ont été servis par le succès, mais ils ont miné la plupart de ceux à qui ils ont été imposés de force ou qui, y ayant cru, se sont heurtés à trop d'échecs. Pour ceux-là, mobilité et risque ont empêché, et empêcheront à l'avenir, toute projection à long terme, tout en instillant dans leur vie une crainte lancinante à l'égard du futur. Il existe ainsi une contradiction majeure entre la vie telle qu'elle est aujourd'hui rythmée sur le long terme et la construction d'une individuation forte : « Le régime temporel du néocapitalisme, note Sennett, a créé un conflit entre le caractère et l'expérience, l'expérience d'un temps disjoint menaçant l'aptitude des gens à se forger un caractère au travers de récits continus. »





## L'individu flexible

Il ne faut pas exagérer l'importance de la flexibilisation en cours. Une partie seulement des travailleurs est aujourd'hui concernée, le reste étant encore soumis à des formes de travail plus anciennes. Si la routine est moribonde dans les secteurs dynamiques de l'économie, les deux tiers au moins des emplois modernes demeurent inscrits dans les cycles répétitifs des modes de production anciens. Toutefois, à l'évidence, cette organisation du travail sera amenée sinon à se généraliser du moins à se propager largement dans tous les pays économiquement avancés. Il est donc très important de saisir correctement la qualité de l'individuation dont elle est responsable.

La restructuration des entreprises a entraîné, nous l'avons vu, l'apparition de nouvelles formes douces, ou tout au moins indirectes, d'assujettissement, ainsi que l'émergence de nouveaux types de fatigue et d'ennui. Ces phénomènes sont évidemment importants pour l'appréciation des nouvelles techniques d'individuation propres au capitalisme mondialisé, mais ils ne sont pas les seuls et peut-être pas les plus déterminants. Sennett fait finalement apparaître un autre phénomène, moins visible mais qui pourrait bien constituer le cœur lui-même, le centre dynamique autour duquel s'organisent tous les processus d'individuation contemporains. Ce phénomène, c'est l'amointrissement de la qualité des individus qu'elles produisent, ce qu'il appelle la « corrosion du caractère ».

Dans les organisations flexibles contemporaines, les qualités attendues de l'individu sont très différentes de celles d'autrefois : celui-ci doit apporter, dans la réalisation d'une tâche à court terme, une capacité instantanée à travailler avec une équipe changeante. Il doit savoir s'engager

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

rapidement sur un projet et dans de nouvelles relations de travail, apprendre vite, écouter et aider ses nouveaux collègues, mais il doit aussi rester capable de se désengager sans heurts, à la fois de sa tâche et des individus avec qui il travaille, pour s'ouvrir à d'autres combinaisons. En même temps, comme il arrive très souvent que la répartition des activités ne soit pas bien définie, que chacun doive se tailler un petit fief au gré d'une guerre permanente avec ses collègues, et, *last but not least*, qu'il n'existe plus de règles précises pour les promotions et les licenciements, l'individu doit être capable de jouer des coudes avec obstination et d'assumer une compétition, constamment déniée mais pas moins féroce, avec ses collègues.

Sennett montre que ces conditions ne permettent plus, contrairement à celles qui régnaient jusque-là, la formation de ce qu'il appelle le « caractère ». Celui-ci s'exprimait « par la loyauté et l'engagement mutuel, à travers la poursuite d'objectifs à long terme, ou encore par la pratique de la gratification différée au nom d'une fin plus lointaine ». Or, le travail en équipe, l'accent mis sur le très court terme aux dépens du long terme, la disparition de la notion de carrière linéaire, les fortes probabilités d'être un jour licencié, poussent à cultiver un esprit de coopération de surface, doublé d'un réel détachement et d'une profonde indifférence, quand ce n'est pas d'une sourde hostilité. Pris dans cette logique contradictoire de l'ouverture imposée et de la compétition déniée, les travailleurs rejettent désormais tout engagement, tout sacrifice et développent au contraire leurs capacités à glisser d'une équipe à l'autre, à déménager, voire à changer de métier, bref une nouvelle espèce de nomadisme obligatoire, dont la signification politique, n'en déplaise à certains néo-deleuziens, libéraux plus ou moins consentants, n'a évidemment plus rien à voir avec ce que la pensée nomade a pu représenter dans une période dominée par le capitalisme disciplinaire et bureaucratique.

## CAPITALISME MONDIALISÉ

Le travail par tâches élargies et le travail en équipe, qui forment le centre des nouvelles techniques d'organisation, aboutissent ainsi à une éthique individuelle très différente de celle du capitalisme industriel, dont Weber avait si clairement établi la formule. La capacité à remettre à plus tard la gratification, mais aussi l'engagement mutuel, la loyauté, la fidélité, tous principes qui formaient autrefois le cœur des vertus de l'individu, apparaissent désormais comme totalement dépassés. D'un côté, le temps du travail en équipe ne s'organise plus dans la rétention et l'attente mais se veut flexible et orienté vers des tâches spécifiques à court terme ; de l'autre, la nouvelle éthique privilégie les attentions mutuelles plutôt que la validation personnelle. Ainsi les qualités désormais attendues des travailleurs sont-elles à la mesure de « la superficialité dégradante qui assaille le lieu de travail moderne » et, d'une manière plus large, d'« une société entièrement tournée vers le présent, ses images et ses surfaces ».

S'inspirant de cette analyse, on pourrait résumer ce qui a changé de la manière suivante : la vie était autrefois organisée comme un tube dans lequel on entraînait enfant et dont on sortait à la mort. Les individus étaient moulés, produits techniquement comme les briques d'un édifice social qui les écrasait et en même temps les protégeait. Ils avaient tout de la brique : son aspect borné, sa forme standardisée et un peu ennuyeuse, mais aussi sa solidité, son caractère compact, sa résistance à la pression et au temps. Tout se passe, désormais, comme si les nouvelles techniques rythmiques obligeaient les corps-langages à s'introduire au contraire dans la mince épaisseur d'un plan, à s'étaler le plus possible en un ensemble d'îles flottantes, dérivant au hasard à la surface d'un océan. Les nouveaux individus possèdent ainsi quelque chose de cette ancienne carte de l'Empire, décrite par Borges, et dont les restes subsistent dans le désert, comme des espaces abandonnés aux ermites, aux men-

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

dians et aux animaux. Ils en ont l'aspect disparate, la minceur, la fragilité consumée et le manque de résistance à la pression.

À cela, il faut ajouter qu'en « corrodant » le « caractère », la nouvelle fluidité du monde met également en péril le « collectif ». Du fait de la superficialité qui règne au sein de celui-ci, les liens forts, fondés sur l'honneur communautaire, la conscience de classe, ont en effet tendance à disparaître au profit de liens faibles et flottants.

Il est remarquable que Sennett cite, à cet égard, le travail de Coser, que nous avons déjà croisé – et il aurait pu citer également celui de Simondon. Dans la mesure où elles dénie les asymétries de pouvoir, entretiennent la fiction d'un partage égalitaire des décisions et présupposent que tous leurs membres partagent un même but, les entreprises et les équipes, qui en constituent aujourd'hui les unités de base, ne reconnaissent pas les différences, empêchent les conflits de se développer et font tout, au contraire, pour les désamorcer. Ces communautés constituent donc, dans le vocabulaire cosérien, des « communautés faibles » – dans le vocabulaire élaboré ici, des *individus collectifs à faible rythmicité*. Elles se caractérisent par l'importance qu'y prend ce que le sociologue Mark Granovetter, dans un article intitulé « The Strength of Weak Ties », a appelé les « liens faibles ». Dans ces réseaux et ces grappes d'unités d'activité, les « liens sociaux forts », tels que ceux fondés sur la loyauté, la fidélité, l'engagement à long terme ne s'imposent plus aux individus. Au contraire, les formes d'association flottantes, indexées sur le court terme, leur sont désormais plus utiles que les relations à long terme. Ce sont donc ces liens faibles qui caractérisent les équipes de travail et le nouveau monde fluide dont elles sont le modèle en miniature.

## Routine, risque, rythme

Le travail de Sennett permet d'esquisser un premier tableau des caractéristiques rythmiques du nouveau monde fluide. Mais son utilité ne s'arrête pas là. Il contient également quelques éléments de réflexion concernant les bienfaits et les méfaits comparés, au regard de la formation du « caractère », de la sécurité-au-prix-de-la-routine et de la-mobilité-au-prix-du-risque, qui constituent les valeurs cardinales respectives du monde que nous avons quitté et de celui dans lequel nous venons d'entrer. Questions capitales pour une éthique et une politique des rythmes contemporaines. Je ne partage pas, à vrai dire, les conclusions ambiguës auxquelles il arrive, mais le chemin qu'il emprunte pour aller jusqu'à elles n'est pas sans intérêt, nous allons le voir.

Revenant à l'aube du capitalisme industriel, Sennett note que, dans le volume V de l'*Encyclopédie* (1755), où une série de planches est consacrée à la manufacture de papier de Langlée, la routine, qui vient de pénétrer dans le monde du travail, n'apparaît pas encore comme mauvaise en soi. Au contraire : elle est présentée comme nécessaire à l'apprentissage. Pas de différence de fond, de ce point de vue, pour Diderot, entre le violon, l'écriture ou la fabrication du papier. La routine industrielle n'est pas perçue comme la simple répétition mécanique et sans fin d'une tâche. Elle forme l'individu, le munit de compétences incorporées et fournit ainsi le sol à partir duquel il pourra faire décoller son imagination et sa créativité. De même que dans *Le Paradoxe sur le comédien* l'acteur maîtrise de mieux en mieux les profondeurs de son rôle en répétant sans cesse ses tirades, de même que l'élève apprend par cœur une poésie afin de devenir capable de juger ou d'écrire d'autres

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

poèmes, de même l'ouvrier papetier doit passer par une phase routinière pour pouvoir dominer son métier et devenir finalement capable d'improviser, de créer, dans le domaine qui est le sien : « Le "rythme" du travail, résume Sennett, signifie qu'en répétant une opération particulière, nous découvrons comment accélérer ou ralentir, opérer des variations, jouer avec les matériaux, élaborer de nouvelles pratiques – tout comme un musicien apprend à gérer le temps en jouant un morceau de musique. Grâce à la répétition et au rythme, assurait Diderot, l'ouvrier peut réaliser dans le travail "l'unité de l'esprit et de la main". »

La célèbre analyse de la fabrique d'épingles, présentée dans le livre V de *La Richesse des nations* (1776), traduit, en revanche, une conception beaucoup moins favorable de la routine. Smith voit déjà que la libre circulation de l'argent, de la main-d'œuvre et des marchandises va obliger les individus à effectuer des tâches de plus en plus spécialisées et donc de plus en plus abrutissantes. Dans les nouvelles industries, la production étant décomposée en toutes petites étapes, les ouvriers n'accomplissent qu'une seule fonction qu'ils répètent à l'infini. Or, ce type d'organisation les condamne à une journée de travail harassante et à une espèce de mort mentale : « Dans le progrès de la division du travail, note Smith, l'emploi de la partie de loin la plus grande de ceux qui vivent de leur travail [...] vient à se borner à un très petit nombre d'opérations simples, souvent à une ou deux. [...] L'homme qui passe toute sa vie à accomplir un petit nombre d'opérations simples [...] devient généralement aussi bête et ignorant qu'une créature humaine peut le devenir. »

Sennett loue évidemment Smith pour la clairvoyance de cette analyse : il y pénétrerait la véritable nature du capitalisme industriel naissant, contrairement à Diderot qui en resterait à une espèce, si j'ose dire, de « bergerie industrielle », au fond pleine de complaisance à l'égard du public

## CAPITALISME MONDIALISÉ

bourgeois qui formait l'essentiel de la clientèle de *L'Encyclopédie*. En posant comme valeur ultime la liberté de se donner ses propres rythmes, Smith partagerait nos préoccupations contemporaines et notre profond besoin d'idiorythmie : « Le langage que parle Smith est peut-être plus proche du nôtre. À ses yeux, le caractère est façonné par l'histoire et ses imprévisibles tournants. Une fois établie, la routine ne laisse pas grande possibilité en matière d'histoire personnelle. Pour développer son caractère, il faut s'émanciper de la routine. Telle est la proposition générale que fit Smith. »

Marx, lui-même, n'aurait fait que suivre ces premières évaluations pour fonder sa propre critique de la transformation du temps de travail en marchandise. Dans *Le Capital*, non seulement celui-ci reprendrait l'essentiel de la critique smithienne de la routine et de la division du travail, mais il le ferait de nouveau au nom de la perte par les travailleurs du contrôle de leur rythme. Le montrerait, par exemple, le rappel du système allemand ancien du *Tagwerk*, dans lequel le travailleur était payé à la journée et pouvait donc s'adapter aux conditions météorologiques ainsi que s'organiser en fonction des commandes ou de ses propres besoins. Pour Marx, résume Sennett, dans ce système, « le travail avait un rythme parce que le travailleur était maître de la situation. »

Smith, et Marx à sa suite, auraient donc posé les fondements de toutes les critiques ultérieures des rythmes métriques du capitalisme industriel et de toutes les revendications d'idiorythmie qui les ont depuis accompagnées. Cette conclusion pourrait sembler, eu égard aux événements passés du moins, tout à fait justifiée. Mais elle soulève de graves difficultés dès qu'on la transpose aujourd'hui et que l'on cherche à en tirer des conséquences éthiques et politiques : outre qu'elle rapproche trop rapidement deux figures qui ont joué dans l'histoire et la théorie des rôles

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

bien différents, elle fait implicitement de Marx une seconde figure tutélaire, étrangement analogue dans ses valeurs à celle de Smith, du nouveau monde flexible et de sa haine de la routine. Du coup, les valeurs qui fondent ce monde, ou dont ce monde se pare idéologiquement, ne peuvent plus être remises en question. Toute critique du néo-capitalisme flexible ne s'exprime plus que comme une simple mesure de la différence entre ce que le monde fluide annonce (une idiorythmie généralisée) et la réalité observée (une idiorythmie sous surveillance). Toute alternative portant sur les valeurs elles-mêmes est abandonnée.

Bien que Sennett ne se prononce pas explicitement dans son essai sur ce qu'il conviendrait de faire, la porte est alors grande ouverte sur un réformisme très limité. Son raisonnement semble être le suivant : certes, le capitalisme flexible, au moins tel qu'il est devenu aujourd'hui, est aussi néfaste au « caractère » que le capitalisme routinier qu'il remplace. Dans tous les domaines, la flexibilisation a entraîné un approfondissement du contrôle et de la domination : « La révolusion contre la routine bureaucratique et la poursuite de la flexibilité ont produit de nouvelles structures de pouvoir et de contrôle, plutôt que créé les conditions de notre libération. » Partout, le nouveau capitalisme flexible a instillé l'insécurité et la superficialité : « Comment poursuivre des fins à long terme dans une société qui ne connaît que le court terme ? Comment entretenir des relations sociales durables ? Comment un être humain peut-il se forger une identité et se construire un itinéraire dans une société faite d'épisodes et de fragments ? » Mais, dans la mesure où nous sommes de « bons héritiers d'Adam Smith » et que nous partageons son souci pour l'idiorythmie, nous pouvons imaginer une amélioration de l'existant : « En bons héritiers d'Adam Smith, nous pouvons croire que les gens sont stimulés par une expérience plus flexible au travail comme en d'autres institutions. [...] Toute la question est



## CAPITALISME MONDIALISÉ

alors de savoir si la flexibilité, avec tous les risques et toutes les incertitudes qu'elle implique, remédiera au mal humain qu'elle prétend éliminer. [...] comment la flexibilité peut-elle faire un être humain plus engagé ? ».

Sennett se retrouve donc dans une impasse, ce qui le mène finalement à suspendre son jugement – et à laisser le lecteur avec ses questions. Il me semble qu'on pourrait pousser un peu plus loin la réflexion et ouvrir des pistes pour penser une éthique et une politique du nouveau monde fluide en réévaluant, contre Sennett lui-même, l'apport que laisse entrevoir sa propre étude de la pensée de Diderot. En effet, si Smith reconnaît correctement le caractère néfaste des cadences et des mètres propres au capitalisme industriel, Diderot, qui écrit plus de vingt ans auparavant et dans un pays moins avancé industriellement, prend *encore* pour idéal le « métier » et la « main » propres au monde artisanal – et je dirai, *déjà*, la « manière » propre au monde artistique. En ce sens, il n'est pas moins critique que Smith et Marx à l'égard des cadences et de la parcellisation des tâches qui va bientôt s'imposer en entraînant la destruction des « métiers », mais sa critique comporte une dimension supplémentaire que ni l'un ni l'autre de ses successeurs ne semblent, pour leur part, avoir envisagée.

En sortant la question du rythme de sa réduction à celle des effets abrutissants de la routine et en attribuant, au contraire, au rythme la capacité de réaliser dans le travail « l'unité de l'esprit et de la main », *en liant le rythme, le métier et la manière*, Diderot inaugure une longue tradition, qui va ensuite passer par Goethe, de nombreux romantiques allemands, puis réémerger au début du *xx*<sup>e</sup> siècle, sous des formes il est vrai très différentes les unes des autres, en particulier chez Jaques-Dalcroze, Mandelstam, Kracauer et Benjamin (à propos desquels je me permets de renvoyer le lecteur à *Rythmes, pouvoir, mondialisation*), tradition selon laquelle le rythme, à condition bien sûr qu'il ne soit plus

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

conçu sur le modèle du mètre, posséderait la capacité de dépasser les oppositions de l'âme et du corps, du singulier et du collectif, de la nature et de la culture, du travail et du jeu, permettant ainsi la production d'une individualité à la fois plus intégrée et plus puissante.

Dans le volume V de *L'Encyclopédie* et dans ses écrits propres, Diderot ne fait donc pas l'apologie de la routine, comme le dit Sennett, mais celle des *rythmes bénéfiques*, du métier que l'on acquiert, de la manière qui nous augmente – ce qui est bien différent. Il n'y propose pas une simple description de la réalité socio-économique de son époque ; il y esquisse, deux siècles avant Mauss, l'utopie d'un travail *bien rythmé*, non seulement parce qu'il serait maître de lui-même, mais aussi parce qu'il permettrait de dépasser les dualismes qui déchirent et brident les individus, leur ouvrant ainsi la possibilité d'une augmentation de leur être et de leur puissance de vie. Il subordonne ainsi la notion d'idiorrythmie à celle d'eurythmie et ouvre la voie, par ce geste théorique, à une autre façon de nous repérer dans le nouveau monde fluide. D'un point de vue eurythmique, il ne suffit pas, en effet, de déterminer librement ses rythmes de travail et plus largement de vie, il faut encore que ces rythmes soient eux-mêmes de qualité, c'est-à-dire qu'ils augmentent l'intensité et la richesse de la vie des individus singuliers et collectifs concernés.

## Rythmes et réseaux

Simultanément aux transformations de la production industrielle et du travail, les dernières décennies ont vu se produire une mutation brutale des médias et de l'information. Du fait de l'épuisement de la rentabilité de certaines branches anciennes du capitalisme industriel dans les pays les plus avancés, de l'apparition et de la diffusion de nouvelles technologies de stockage, de tri et d'échange d'informations adaptées à un usage personnel, mais aussi de la multiplication des chaînes de télévision et de radio et de l'interconnexion généralisée de tous les réseaux télématiques dans un réseau mondial, la sphère médiatique s'est constituée en sphère économique à part entière, égale en puissance, voire supérieure parfois, aux sphères de la production des biens et de l'échange des capitaux. Pendant qu'il se flexibilisait, le capitalisme est ainsi également devenu réticulaire. Il nous faut donc doubler l'examen des nouvelles manières de fluer des corps-langages-groupes au travail par l'observation de celles qui sont désormais proposées et parfois imposées par les réseaux d'information.

Avec la croissance de la sphère médiatique, la circulation des discours s'est mondialisée et les lieux de débats se sont multipliés, ce qui a entraîné une certaine diversification des discursivités. Ces transformations ont indubitablement constitué une nouvelle source de liberté, qui a été à l'origine de solidarités et de formes d'individuation singulière et collective inédites, en rien négligeables. Mais comme la sphère médiatique doit, pour assurer son développement et son hégémonie grandissante, produire et vendre toujours plus de discours, cette diversification a plus souvent consisté en une simple multiplication quantitative des formes de discursivité qu'en une recherche qualitative de meilleures formes de vie dans le langage.

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

Beaucoup des modifications apportées aux techniques traditionnelles langagières ont visé à assurer et faire croître la rentabilité économique des discours produits en effaçant ou au moins en euphémisant les conflits existant entre les individus singuliers et collectifs. Aujourd'hui, dans la logosphère néo-libérale, on peut certes tout dire – on est même *enjoint* de tout dire –, mais il faut le dire d'une manière qui, par la neutralisation de toute tension interne au discours et de toute contradiction entre les positions en présence (ce que l'idéologie néo-libérale contemporaine appelle d'une manière aussi pompeuse que retorse « le respect de l'autre »), le rende apte à être reproduit et mis en circulation le plus largement et le plus rapidement possible dans les réseaux du capitalisme médiatique.

Non seulement le vocabulaire est systématiquement vidé de sa force par des procédures d'édulcoration (voir à ce sujet les pertinentes remarques d'Eric Hazan dans *Lingua Quintae Respublicae*), mais la dynamique même de l'activité langagière est sans cesse bridée d'une manière silencieuse et redoutablement efficace. Alors qu'on ne cesse d'en appeler à « l'expression de soi » et au « dialogue », qu'on encourage en permanence la « prise de parole », toute tension intime du langage, toute contestation publique et toute individuation ferme sont stigmatisées comme obscurité et rigidité contraires à l'esprit de transparence et de consensus qui définirait la démocratie.

Afin de les rendre plus facilement échangeables au sein des réseaux médiatiques planétaires qui viennent de se constituer, les discours sont vidés à la fois de toute tension interne, je dirai de toute qualité *littéraire*, mais aussi (et l'un va souvent avec l'autre) de toute force de négation externe, de puissance *critique*, et remplacés par des configurations langagières asthéniques, qui ne permettent en fin de compte qu'une individuation sur le mode de la séparation et de la juxtaposition. L'archétype de ce discours, lisse et pure-

## CAPITALISME MONDIALISÉ

ment technique, est bien évidemment celui de la première chaîne *global*, CNN, qui ne parle jamais de littérature et évite soigneusement toute polémique et toute critique qui pourraient lui faire perdre des parts d'audience – comme lors de l'affaire dite des « caricatures de Mahomet ».

En dehors de ces considérations économiques, la transformation des modes de fluement du langage s'explique aussi par la nouvelle réalité techno-politique qui vient de se mettre en place. L'organisation réticulaire dont s'est doté le néo-capitalisme implique en effet une très basse tension et, du coup, comme le disait Simondon, une très faible capacité « in-formatrice » de l'information – plus largement des discours. Dans les réseaux contemporains, tout ce qui fait obstacle à la transparence, à la vitesse et à la quantité de la communication doit être éliminé ou, tout au moins, minoré au maximum. Toute tension forte est ainsi retransformée en tension faible, voire annulée par sa traduction en pure relation de coexistence ; toute dyade est traduite en une simple paire et, plus largement, toute organisation signifiante systémique – dont la littérature fournit l'exemple maximal – divisée analytiquement en éléments d'information facilement transmissibles : les prétendues « données ».

C'est pourquoi l'idéologie réticulaire préfère parler « des » informations ou « d'une » information plutôt que de l'in-formation au sens où celle-ci impliquerait une morphogénèse. Afin de la rendre plus compatible avec les exigences de fluidité des réseaux, l'information est analysée, simplifiée et pacifiée ; sa cohérence démembrée ; sa tension interne et son potentiel d'individuation dissipés. Des procédures de désamorçage permettent de s'assurer de l'isolement, de l'homogénéité et surtout du caractère non-polémique du « sens » transmis. Ainsi voit-on proliférer dans toutes les organisations en réseaux les réunions de concertation, les échanges de points de vue, et ce que Jean-Pierre Le Goff a appelé le « discours chewing-gum ». Tout est fait pour

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

diminuer la cohérence, la tension interne et l'agressivité sémantique de l'information, mais du coup, une grande partie de ce qui fait la signifiante disparaît : en particulier ses liens avec les énergies venant du corps ou de la société, sa prise en charge de la contradiction et du conflit.

Pour pouvoir circuler de plus en plus rapidement, de plus en plus massivement et de manière de plus en plus transparente, l'information s'éloigne au maximum du modèle de ce que Simondon appelait une « bonne forme » : elle contient de moins en moins de tension potentielle interne et donc de capacité d'individuation. Elle est à la fois pulvérisée, désincarnée et dépolitisée par les nouveaux appareils techniques et par les nouvelles organisations sociales en réseau.

Notons que ce programme concernant les échanges discursifs entre les différents points des réseaux ne pourrait toutefois porter ses fruits s'il ne s'accompagnait également de techniques concernant les ensembles réticulaires eux-mêmes. C'est pourquoi cette même logique y prévient constamment la formation de champs potentiellement chargés en diffusant au maximum les tensions. Tout est fait pour empêcher qu'ils deviennent métastables. Chaque fois qu'une contradiction apparaît dans un réseau – risquant de polariser et de resolidifier ce qui doit rester fluide –, cette contradiction est immédiatement soumise à un traitement communicationnel et participatif, destiné à décharger son potentiel subversif. Qu'une catastrophe naturelle, un plan de licenciement ou un conflit social éclate, et immédiatement est envoyée sur place une petite troupe de psychologues, de pseudo-syndicalistes et de thérapeutes de groupe, chargés de faire parler les « traumatisés » sur leur « expérience » et de les amener à accepter, voire à revendiquer, « le sort qui les frappe ».

Nombre des transformations de l'organisation de la société et de l'entreprise se font ainsi, aujourd'hui, en s'appuyant ostensiblement sur le « dialogue », la « concertation », l'« argumentation », pendant que toute opposition constituée est stig-

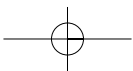
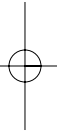
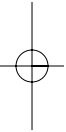
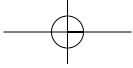
## CAPITALISME MONDIALISÉ

matisée, sur un mode à la fois psychologisant et dépolitisant, comme « psychorigidité ». La transparence communicationnelle, la circulation libre des arguments, pourvu qu'ils soient sortis du système conflictuel qui leur donne leur énergie critique, constituent l'un des fondements les plus importants de la mutation contemporaine (j'ai étudié ailleurs ces phénomènes chez France Telecom et dans l'Éducation nationale).

Le résultat est, bien sûr, à la hauteur de ces nouvelles manières de « discuter ». Les champs dominés par ces logiques réticulaires sont morcelés et sans tensions internes, aussi pauvres en capacités « in-formatrices » que les informations qui y circulent, et ne produisent finalement qu'un consensus orienté par un souci d'efficacité de l'action productive.

Dans les réseaux qui viennent de se mettre en place, l'information ne possède que très rarement l'énergie adéquate capable de moduler les champs dans lesquels elle pénètre. Ces champs sont, par ailleurs, chargés d'une énergie potentielle souvent très insuffisante pour qu'elle soit modulable par une information quelconque. Nous vivons désormais dans un univers qui n'est donc pas seulement flexible et fluide, mais aussi dissipatif, dispersif, un univers qui travaille constamment à éviter que se reforment les conditions d'une individualisation riche et puissante : un univers où les rythmes du langage – mais ce sont toujours également des rythmes du corps et du social – sont asthéniques, à faible rythmicité, parce qu'ils constituent des manières de fluer qui tendent vers le liquide.

La domination d'un nouveau capitalisme médiatique et de nouveaux appareils, au sens de Benjamin, ainsi que le développement des nouvelles formes sociales qui leur sont liées, expliquent ainsi l'apparition d'un monde où l'individualisation est de plus en plus fortement entravée et remplacée par des formes de vie de très faible intensité.





## L'individu réticulaire

Les techniques rythmiques par lesquelles les nouveaux réseaux économiques et médiatiques modulent les processus d'individuation singulière et collective comportent deux dimensions apparemment contradictoires, mais dont l'association fait toute l'originalité et l'efficacité : d'un côté, une multiplication des formes de vie ; de l'autre, leur dépotentialisation, la diminution de leur puissance d'agir et d'exister. Certes, le monde fluide permet une prolifération des pratiques, cependant la plupart de ces pratiques sont de moins en moins intenses. Souvent, loin de renforcer l'expérience ou la capacité d'action singulière et collective des individus, elles se bornent à faire de ceux-ci les substrats d'un travail et d'une consommation accrus.

Nous avons vu que le boom de la sphère médiatique avait ouvert de nouveaux espaces d'expression, de communication et d'expérimentation susceptibles d'améliorer la qualité de l'individuation, mais qu'en même temps, les discours étaient souvent vidés de toute tension et de toute force de négation, afin de les rendre plus facilement échangeables. Toute considération pour la puissance de l'individuation permise par tel ou tel exercice langagier le cède à celle pour la manière dont cet exercice peut être produit sans trop de frais et à ce qu'il peut rapporter s'il est lancé sur la toile infinie des réseaux médiatiques.

La logique est à peu près la même pour les corps. La plupart des institutions, qui assuraient autrefois leur disciplinarisation, ont introduit de nouvelles techniques du corps permettant une plus grande diversité des corporités. L'école a abandonné l'uniforme, la marche au pas et les châtimements corporels ; l'hôpital et la prison ont introduit la notion de « milieux ouverts » ; l'usine, au moins dans les

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

pays déjà industrialisés, a transformé le travail à la chaîne et substitué des méthodes toyotistes plus souples aux anciennes méthodes tayloriennes. Ainsi, on a pu croire, pendant un temps, à une prochaine amélioration de la condition corporelle des individus.

Mais la situation produite par la fluidification rythmique de ces dernières décennies est, là encore, très ambivalente : la multiplication postmoderne de ces formes offre une plus grande liberté, mais elle est en même temps massivement dominée par la nécessité, propre au capitalisme mondialisé, de diversifier le plus possible les corps producteurs et consommateurs. C'est pourquoi ceux-ci sont soumis à des entraînements, des régimes, des marquages et des pratiques transformatrices, qui en un sens les individualisent, mais qui, dans la mesure où ces entraînements sont le plus souvent dictés par la publicité, la mode et les industries cosmétiques, les dotent aussi d'une individuation purement esthétique, faible en potentiel d'action.

On observe, enfin, la même évolution en ce qui concerne la socialité. La fluidification a indubitablement apporté aux individus une plus grande autonomie. Ceux-ci sont de moins en moins contraints par les rythmes collectifs, que cela soit les rythmes courts du quotidien ou les rythmes plus longs de la vie. Les individus bénéficient d'une plus large autonomie pour se fixer leurs propres rythmes sociaux. De l'autre, outre qu'elle se double parfois d'une surveillance accrue, cette liberté se paie bien souvent d'une diminution des contrastes qui permettraient à ces rythmes, grâce à une nette distinction des temps, de renforcer le singulier et le collectif à la fois.

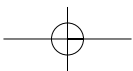
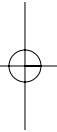
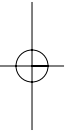
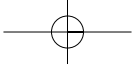
La succession des périodes de travail et de loisir, par exemple, s'est à la fois fractionnée et brouillée. L'éparpillement des horaires quotidiens, le morcellement des congés et les nouvelles capacités techniques permettant de joindre les travailleurs à tout moment ont provoqué une interpéné-

## CAPITALISME MONDIALISÉ

tration du temps familial, privé, personnel et du temps du travail et de l'échange. Ainsi, les moments qui permettaient antérieurement la *déliasion*, le temps pour soi, ont-ils été retransformés en moments d'*intégration*, en temps pour les autres. À l'inverse, le temps de travail, qui, jusque-là, offrait aux acteurs la possibilité d'entrer dans d'intenses interactions, a été de plus en plus considéré comme un temps où ceux-ci devaient s'investir individuellement ou dans des équipes éphémères. Le temps de l'intégration a ainsi été soumis au modèle de la déliaison.

Cette association d'une multiplication des formes de vie et de leur dépotentialisation distingue nettement les nouvelles formes de pouvoir typiques du capitalisme mondialisé des pouvoirs totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle qui avaient, au contraire, tendance à restreindre au maximum l'éventail possible des formes d'individuation. En même temps, on voit qu'ils s'éloignent de plus en plus des formes démocratiques, dans la mesure où cette prolifération s'accompagne d'une généralisation des procédures de déchargement des tensions et des potentiels, qui pourraient rendre ces formes et leurs conflits féconds.

Ainsi, les démocraties libérales, qui se voyaient jusque-là comme des machines à produire des individus émancipés, tendent-elles à devenir aujourd'hui d'immenses dispositifs qui assurent, à travers une fluidification généralisée des corporités, des discoursités et des socialités, la multiplication d'individus faibles et flottants, constamment happés par les besoins de la production et de l'échange marchand et les interactions dans lesquelles ils sont pris.



## Deux remarques sur les rythmes, aujourd'hui

Comme l'étude des rythmes en général et des rythmes du monde fluide en particulier ne fait que commencer, il ne saurait être question de clore ici la discussion. Je voudrais donc me limiter, en ce qui sera moins une conclusion qu'un passage, à indiquer très brièvement, trop brièvement peut-être, les dangers qu'implique la détérioration des conditions de l'individuation contemporaine, mais aussi quelques-unes des perspectives que nous offre le nouveau monde fluide. Ces indications seront volontairement brèves et succinctes, et serviront juste à esquisser certaines des recherches qu'il nous faudra mener un jour. Je les présenterai sous forme de constructions idéaltypiques qui ne seront appuyées d'aucun exemple.

La fluidification croissante des formes de l'individuation fait apparaître deux types de dangers opposés mais qui ne sont pas sans rapport l'un avec l'autre. Le premier est lié aux réactions que cette fluidification ne saurait manquer de susciter : comme les rythmes qui organisent l'individuation ont de moins en moins de *viscosité*, de moins en moins de la tension interne nécessaire à la production d'individus singuliers et collectifs puissants, toutes les contradictions qui sont dissipées ou déniées à l'intérieur de ces entités mouvantes, aussi petites soient-elles, se retrouvent projetées à l'extérieur. La consistance et l'intensité qui sont perdues du fait du pouvoir dispersif du capitalisme « flex-réticulaire » sont regagnées par la domination, le rejet et, éventuellement, la destruction d'êtres humains construits comme autres. Ainsi, plus les modes d'individuation se fluidifient, plus les coupures et les divisions deviennent nécessaires.

Cette dynamique entraîne la prolifération de pratiques rythmiques radicalement antidémocratiques, qui visent à

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

restaurer, au prix de la liberté et de la richesse de l'expérience, les conditions d'une individuation totalement stable. Par un strict assujettissement rythmique à des schémas le plus souvent binaires et par une immobilisation des alternances de l'alliance et du conflit sur le seul moment du conflit, les corps, les discours et la socialité sont retravaillés en profondeur pour leur donner une consistance et une fermeté qui leur permettent d'échapper aux effets dissolvants des tourbillons de la production, du marché et de l'information. Ces nouvelles techniques, qui sont en réalité très anciennes, sont aussi pauvres que leurs adversaires néolibérales, mais elles permettent aux corps-langages-groupes d'échapper en partie à la fluidification.

On comprend, dès lors, pourquoi ce monde, qui se présente et se rêve comme un monde fluide, où les individus auraient été libérés des disciplines, des hiérarchies et des parcours imposés, est en réalité lacéré de failles qui s'élargissent chaque jour davantage, pourquoi ce monde prétendument ouvert et libre est en train de se scinder, comme dans un immense *sepuku*, en deux hémisphères de plus en plus antagonistes, et pourquoi un tel monde est nécessairement menacé de tempêtes dont on n'ose envisager l'ampleur.

Le deuxième danger lié à cette détérioration, c'est qu'elle laisse le champ libre au développement de techniques rythmiques dégagées à la fois des États-nations et de tout objectif démocratique. C'est sur ce terrain que s'avancent les multinationales, les médias mondialisés et le nouvel Empire. L'affaiblissement du projet politique national-libéral sur lui-même leur permet de diffuser leurs techniques rythmiques à basse tension et de dominer de cette manière de vastes populations extrêmement diversifiées. Autrefois, les empires constituaient des prolongements de certains États-nations. Ils étaient gérés à partir de modèles qui conjuguait moyens militaires et disciplinarisation nationaliste. Aujourd'hui, la domination par la force et la violence, on le

## CAPITALISME MONDIALISÉ

voit au Moyen-Orient, n'a pas été abandonnée, mais l'Empire est désormais planétaire et unique. Il peut donc s'alléger de ses formes rythmiques nationales anciennes et envisager d'autres modes de domination, en utilisant en particulier la pénétration mondiale des médias et la circulation planétaire des produits pour imposer ses rythmes asthéniques.

Les risques sont ainsi aujourd'hui très grands de voir le projet démocratique s'effacer complètement sous les actions conjuguées de l'Empire fluide et des mouvements qui le contestent sur des bases autoritaires, actions au cours desquelles les prétendus « ennemis » se servent les uns des autres pour faire croître leur pouvoir respectif. Il est donc urgent de lui redonner vie par un projet capable de redonner une forte rythmicité aux sociétés dans lesquelles nous vivons et d'y garantir une individuation de bonne qualité.

Une telle entreprise exige, à l'évidence, une mobilisation de base. Si le pouvoir est un médium et un organisateur rythmiques, et même s'il n'est jamais réparti de manière homogène, les luttes doivent être menées partout où se définissent les rythmes de l'individuation, jusque dans les moindres détails de la vie. La recherche de nouvelles techniques corporelles, langagières et sociales relève en grande partie d'un travail qui ne peut être mené que par des corps-langages concrets en interaction les uns avec les autres. De telles luttes sont tout à fait justifiées et peuvent être engagées dans tous les pays du monde à partir des capacités des individus à s'associer au niveau local, voire translocal.

Mais ces luttes sont malgré tout surdéterminées par les conditions qu'imposent les rythmes de l'individuation déjà existants, rythmes qui sont liés, pour leur part, aux concrétions institutionnelles dans lesquelles s'est concentrée une bonne part du pouvoir (les États, l'État états-unien, mais aussi les multinationales et les réseaux médiatiques). Il convient donc d'envisager, parallèlement au premier type de mobilisation, des actions visant ces concentrations. La transformation

## LES RYTHMES DU POLITIQUE

des rapports entre temps du travail et temps pour soi, entre routine et risque, entre liberté et sécurité, par exemple, ne peut être réalisée sans toucher aux rapports de production et à la répartition des revenus. Elle n'est possible qu'à travers l'action d'une puissance supérieure à celle des entreprises et du marché. Par ailleurs, même si toute réintensification des flux d'informations s'enracine dans l'expérience de corps-langages-groupes en lutte, la transformation des conditions de l'in-formation engage aussi nécessairement, à un moment ou à un autre, une puissance qui puisse empêcher la formation de monopoles ou de positions dominantes.

Dans l'un et l'autre cas, de nombreux acteurs peuvent intervenir, mais l'Europe a certainement un rôle particulier à jouer, parallèlement aux grands pays émergents à tradition démocratique, comme l'Inde ou le Mexique. Seules ces puissances en devenir sont, en effet, en mesure de s'associer et de construire des ensembles politiques suffisamment eurhythmiques pour s'opposer à la fois à la fluidification impériale et aux formes de congélation réactionnaires.



*Je tiens ici à remercier, pour leurs  
encouragements et leur bienveillante exigence,  
Isabelle Châtelet, Franco Crespi, Pierre Mialet,  
Corinne Paul, Mathieu Potte-Bonneville  
et Rémy Toulouse, sans lesquels  
ce livre n'aurait pas vu le jour.*

## TABLE

|   |     |
|---|-----|
| <b>Avant-Propos</b> .....   | 7   |
| De la pensée critique, aujourd'hui .....                                  | 9   |
| Les disciples .....   | 11  |
| Les héritiers .....   | 23  |
| De la nature du nouveau monde .....                                       | 29  |
| <br>  |     |
| <b>Individuation</b> .....  | 35  |
| Styles, rythmes et ritournelles .....                                     | 37  |
| Rythmes poétiques et rythmes anthropologico-historiques .....             | 43  |
| Rythmes du corps .....  | 47  |
| Du dualisme âme/corps aux manières corporelles de fluer .....             | 53  |
| Rythmes du langage .....  | 55  |
| Du dualisme âme/langage aux manières langagières de fluer .....           | 61  |
| Rythmes du social .....   | 65  |
| Du dualisme âme/social aux manières sociales de fluer .....               | 71  |
| Les rythmes de l'individuation .....                                      | 75  |
| L'individuation des rythmes .....   | 77  |
| Les rythmes comme cycles de l'ontogenèse ? .....                          | 83  |
| <br>  |     |
| <b>Pouvoir</b> .....  | 89  |
| Des nouvelles formes du pouvoir dans le monde fluide .....                | 91  |
| Le pouvoir comme médium .....   | 101 |
| Le pouvoir comme médium rythmique .....                                   | 107 |
| De l'évolutionnisme à l'histoire des spécificités .....                   | 111 |
| Pour une éthique et une politique des rythmes de l'individuation .....    | 115 |
| <br>  |     |
| <b>Démocratie</b> .....   | 119 |
| Du rêve de la démocratie comme arythmie .....                             | 121 |
| Idiorrythmie .....  | 125 |
| Esquisse d'anthropologie historique de l'idiorrythmie .....               | 131 |
| Du fantasme de la vie comme idiorrythmie .....                            | 137 |
| Les rythmes comme enjeux des luttes entre société et État .....           | 141 |
| Des rythmes, dans l'État et la démocratie modernes .....                  | 149 |
| Rythmes, discipline du travail et capitalisme industriel .....            | 157 |
| Les rythmes comme enjeux des luttes de classes .....                      | 165 |
| Rythmes, discipline carcérale et démocratie moderne .....                 | 169 |
| Autres institutions rythmiques : école, hôpital, armée, manufacture ..... | 179 |
| Ambivalence de l'autonomie rythmique moderne .....                        | 189 |
| Les rythmes comme enjeux des luttes de pouvoir et de savoir .....         | 195 |
| Métrification .....   | 203 |

|   |     |
|---|-----|
| Fluidification par les techniques de transport, de communication<br>et d'information .....  | 211 |
| Fluidification par les techniques monétaires .....  | 217 |
| Fluidité et tyrannie .....  | 223 |
| Rythmicité .....  | 229 |
| Eurythmie .....   | 235 |
| Eurythmie et agôn .....   | 243 |
| La démocratie comme eurythmie de la violence .....  | 249 |
| Démocratie libérale et totalitarisme comme réactions<br>à la fluidification rythmique ..... | 257 |
| Des rythmes à l'apogée du capitalisme bureaucratique .....                                  | 263 |
| La démocratie comme eurythmie de la propriété et du marché .....                            | 271 |
| <b>Capitalisme mondialisé</b> .....   | 275 |
| Des rythmes disciplinaires aux rythmes du contrôle ? .....                                  | 277 |
| Des rythmes à l'aube du capitalisme flexible .....  | 279 |
| L'individu flexible .....   | 289 |
| Routine, risque, rythme .....   | 293 |
| Rythmes et réseaux .....  | 299 |
| L'individu réticulaire .....  | 305 |
| Deux remarques sur les rythmes, aujourd'hui .....   | 309 |

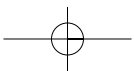
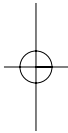
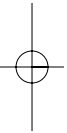
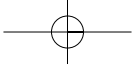
## BIBLIOGRAPHIE

- G. Agamben, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Le Seuil, 1990
- M. S. Archer, *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory* (1988), Cambridge, Cambridge University Press, rev. ed. 1996
- R. Barthes, *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France* (1976-77), Paris, Le Seuil, 2002
- W. Benjamin, « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique » (1935-39), *Œuvres III*, trad. M. de Gandillac revue par R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2000
- W. Benjamin, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme* (1938-39), trad. J. Lacoste, Paris, Payot, 1979
- É. Benveniste, « La notion de "rythme" dans son expression linguistique » (1951), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966
- J.-L. Boilleau, *Conflit et lien social. La rivalité contre la domination*, Paris, La Découverte, 1995
- L. Boltanski et É. Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999
- C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975
- P. Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974
- L. A. Coser, *Les Fonctions du conflit social* (1956), Paris, PUF, 1982
- G. Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990
- G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980
- V. Descombes, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004
- G. Dessons, *L'Art et la manière. Art, littérature, langage*, Paris, Champion, 2004
- D. Diderot et J. L. R. d'Alembert, *L'Encyclopédie. Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. V (1755), Paris
- N. Elias, *La Civilisation des mœurs* (1939), Paris, Calmann-Lévy, 1973
- N. Elias, *La Société de cour* (1969), Paris, Calmann-Lévy, 1974
- E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote* (1937), trad. L. Évrard, Paris, Gallimard, 1994
- F. Ewald, *L'État-providence et la philosophie du droit*, Paris, Grasset, 1986
- M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969
- M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975
- G. Friedmann, *Le Travail en miettes. Spécialisation et loisirs*, Paris, Gallimard, 1956-1964
- F. Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme* (1992), Paris, Flammarion, 1992
- A. Giddens, *La Constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration* (1984), Paris, PUF, 1987
- M. Granet, *La Civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée* (1929), Paris, Albin Michel, 1994
- M. Granet, *La Pensée chinoise* (1934), Paris, Albin Michel, 1968

- M. Granovetter, « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology*, Vol. 78, N° 6, May 1973, p. 1360-1380
- M. Hardt et A. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000
- M. Hardt et A. Negri, *Multitudes. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004
- D. Harvey, « Neo-liberalism and the Restoration of Class Power », *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, London-New York, Verso, 2006
- E. Hazan, *LQR. La propagande du quotidien*, Paris, Raisons d'agir, 2006
- J. Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge* (1919), Paris, Payot, 1980
- M. Iacub, *Le Crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique*, Paris, Epel, 2002
- M. Iacub et P. Maniglier, *Famille en scènes : bousculée, réinventée, toujours inattendue*, Paris, Autrement, 2003
- F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham N-C, 1991
- A. Joxe, *L'Empire du chaos. Les républiques face à la domination américaine dans l'après-guerre froide* (2002), Paris, La Découverte, 2004
- E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* (1957), Paris, Gallimard, 1989
- V. Klemperer, *LTI – La Langue du III<sup>e</sup> Reich. Carnets d'un philologue* (1947), trad. É. Guillot, Paris, Albin Michel, 1996
- S. Kracauer, *Das Ornament der Masse* (1927), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963, trad. fr. partielle par S. Cornille, *Le Voyage et la Danse. Figures de ville et vues de films*, Saint-Denis, PUV, 1996
- B. Latour, *Changer de société – Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006
- A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole I. Technique et langage*, Paris, 1965
- A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole II. La mémoire et les rythmes*, Paris, 1965
- H. Lefebvre, *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Syllepse, 1992
- O. Mandelstam « L'État et le rythme » (1920), trad. angl. dans O. Mandelstam, *The Complete Critical Prose and Letters*, Ann Arbor, Ardis, 1979, p. 108-111
- L. Marin, *Le Portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981
- K. Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1976
- M. Mauss, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale » (1906) dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950
- M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1924) dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950
- M. Mauss, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » (1932) dans *Œuvres*, Paris, Minuit, 1969, t. III
- M. Mauss, « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque (phénomènes spécifiques de la vie intérieure de la société) » (1934) dans *Œuvres*, Paris, Minuit, 1969, t. III

- H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982
- H. Meschonnic, *Politique du rythme. Politique du sujet*, Lagrasse, Verdier, 1995
- P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999
- P. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'hérméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000
- P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005
- P. Michon, « La sociologie peut-elle sortir seule de son dualisme ? Le cas de Norbert Elias », *Cahiers internationaux de sociologie*, N° CX, 2001, Paris, PUF, p. 143-169
- P. Michon, « Des états du langage dans le nouveau capitalisme », *Drôle d'époque*, N° 7, nov. 2000, Nancy, p. 141-158
- Ch. Mouffe et E. Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (1985), London, Verso, 2001
- P. Sauvanet et J.-J. Wunenburger (dir.), *Rythmes et Philosophie*, Paris, Kimé, 1996
- P. Sauvanet, *Le Rythme et la raison*, 2 vol., Paris, Kimé, 2000
- R. Sennett, *Le Travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, (1998), Paris, Albin Michel, 2000
- G. Simmel, *Philosophie de l'argent* (1900), Paris, PUF, 2007
- G. Simmel, « Le croisement des cercles sociaux » (1908), dans *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999, p. 407-452
- G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, (1958), Grenoble, Jérôme Million, 2005. Une partie de ce texte avait été publiée auparavant sous le titre : *L'Individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989
- A. Smith, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), Paris, PUF, 1995
- M. Steele, *Hiding from History, Politics and Public Imagination*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2005
- J.-G. de Tarde, *L'Opinion et la foule* (1901), Paris, PUF, 1989
- E. P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel* (1967), La Fabrique, Paris, 2004
- M. Weber, *Économie et société* (1921), Paris, Pocket, 1995
- V. Woolf, *A Room of One's Own* (1929), London, Harvest Books, 1989

Les sections de ce livre intitulées « Eurythmie », « Eurythmie et agôn » et « La démocratie comme eurythmie de la violence » sont parues, sous une forme légèrement différente, dans la *Revue du MAUSS*, Paris, La Découverte, N° 28, 2006.



## AUX PRAIRIES ORDINAIRES

### Collection « Contrepoints »

Arlette Farge (entretiens avec Jean-Christophe Marti),  
*Quel bruit ferons-nous ?*, 2005

Eric Hazan (entretiens avec Mathieu Potte-Bonneville),  
*Faire mouvement*, 2005

Véronique Nahoum-Grappe  
(entretiens avec Jean-Christophe Marti),  
*Balades politiques*, 2005

Pierre Bergounioux  
(entretiens avec Frédéric Ciriez et Rémy Toulouse),  
*Ecole : mission accomplie*, 2006

### Collection « Essais »

Mathieu Potte-Bonneville, *Amorces*, 2006

Philippe Artières, *Rêves d'histoire. Pour une histoire  
de l'ordinaire*, 2006

Jeanne Favret-Saada, *Comment produire une crise  
mondiale avec douze petits dessins*, 2007

Pascal Michon, *Les Rythmes du politique. Démocratie  
et capitalisme mondialisé*, 2007

### Hors collection

Collectif, *Sept images d'amour*, 2006