

<http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article114>

Rythmes de l'individuation et individuation des rythmes

- Recherches
- Vers un nouveau paradigme scientifique ?
- Sur le concept de rythme



Date de mise en ligne : vendredi 16 juillet 2010

Copyright © Rhuthmos - Tous droits réservés

Sommaire

- [Les rythmes de l'individuation](#)
- [L'individuation des rythmes](#)

Ce texte est extrait de P. Michon, Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, p. 75-82.

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 aussi, la similarité des descriptions à laquelle nous arrivons concernant la corporité, la discoursivité et la socialité ne doit pas nous étonner. Elle indique simplement que nous avons en réalité toujours affaire non pas à des 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 uns 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 discoursivité, une corporité et une socialité - et c'est de l'entrecroisement de leurs rythmes qu'apparaît l'« âme ».

L'individuation des rythmes

Revenons à la théorie de l'individuation qui a été présentée plus haut. Si les processus qui (re)gèrent 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. Comment penser 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 question 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 XVIIIe siècle, 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'elle 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 XIXe 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 tapis 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 « singularité 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 XVIIIe 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 oeuvre, 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, trans-culturel 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 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 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 : ceux-ci représentent des concurrents directs et indéfectibles de ce type d'ordre politique, dans la mesure où la moindre de leurs 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 psychique 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. Celles-là sont généralement métriques et tendent vers une production d'individus singuliers et collectifs où le deuxième aspect du processus nécessite une minimisation du premier. Celles-ci 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 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.