Notes pour une conception plurielle de la singularité

mardi 2 septembre 2014, par Pascal Michon

Sommaire

- Le paradigme dualiste
- Limites des stratégies anti-du
- Individuation
- Contradiction
- Subjectivation
- Conclusions

Cet essai a été présenté lors du colloque « Figures de la singularité » organisé par Rolf Wintermeyer et Michel Kauffmann du 4 au 6 octobre 2010 à la Maison de la Recherche de l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3.

Le paradigme dualiste

Quand on regarde la manière dont les sciences de l'homme et de la société traitent de l'histoire de la singularité, on s'aperçoit qu'elles décrivent principalement quatre grands types de transformations.

Ces sciences soulignent, en premier lieu, le dégagement progressif de l'individu hors des solidarités et de l'holisme originel. La singularisation est alors pensée comme le produit d'un processus *d'émancipation de l'individu par rapport au groupe*. Que ce soit l'apparition de la liberté politique en Grèce ancienne, le développement de la responsabilité juridique individuelle dans la Grèce classique et à Rome, l'institution de nouvelles libertés politiques et juridiques à partir du XIIIe siècle en Angleterre, la croissance de la liberté économique dans les villes médiévales de l'Europe occidentale, la généralisation de comportements émancipés des règles religieuses dans les nouveaux secteurs soutenant à partir du XVIe siècle l'essor du capitalisme – commerce, colonisation, concentration foncière –, le déploiement de la liberté intellectuelle chez les humanistes, le surgissement de la liberté de conscience chez Luther et dans la Réforme, l'émergence de la liberté de pensée accompagnant la déchristianisation à partir du XVIIIe siècle, le développement de la liberté personnelle lors du relâchement des solidarités familiales et de voisinage pendant l'âge classique, la mise en place des libertés politiques et juridiques lors des révolutions des XVIIe et XVIIIe siècles, toutes ces manifestations se ramènent à une libération de l'individu par rapport au groupe.

Ce processus est, il est vrai, depuis Marx, également interprété d'une manière opposée. La singularisation ne reposerait pas sur la conquête d'une vie plus libre, mais impliquerait, au contraire, un processus d'aliénation économique, par lequel l'individualisation des uns (propriétaires et membres de la classe dominante) s'appuierait sur la désindividualisation des autres (petits paysans spoliés, prolétariat, classes dominées). Toutefois, cette aliénation, on le sait, serait destinée

par les « lois de l'histoire » à être dépassée dans la *révolution* ; elle ne serait pas définitive. Ainsi, cette deuxième conception rejoint-elle, d'une certaine manière, la précédente en présupposant un développement universel de l'émancipation.

Conjointement à ces processus de libération (ou d'aliénation-libération) les sciences de l'homme et de la société voient souvent la singularisation comme un *approfondissement intérieur*. Non seulement l'homme profiterait d'une distance nouvelle par rapport à ses semblables, mais il découvrirait un espace encore inconnu dans son propre esprit. Et l'on trouve ici une série de récits tout aussi abondante et aussi tout aussi monotone que la précédente. Que ce soit la psychologisation du droit et de la tragédie en Grèce ancienne, l'approfondissement du moi chez saint Augustin, le surgissement d'une morale de l'intention pendant la « Renaissance » du XIIe siècle, l'extension de nouvelles pratiques pénitentielles comme la confession à partir du XIIIe, le développement des expériences mystiques durant la fin du Moyen Âge, l'approfondissement de la spiritualité par la Réforme et la Contre-Réforme, l'apparition d'un souci de soi dans l'Humanisme depuis Pétrarque, le développement des capacités psychiques liées à l'usage de l'imprimé – alphabétisation et lecture silencieuse –, l'autonomisation du sujet par le développement de la pratique scientifique depuis le XVIIe siècle, le développement de la notion de responsabilité liée à l'émancipation politique aux XVIIIe et XIXe siècles, tous ces récits renvoient à l'idée d'un approfondissement de l'espace psychique intérieur.

Enfin, comme précédemment, une conception contraire est également défendue. La singularisation ne serait pas le produit d'un processus d'extension et d'approfondissement de la conscience, mais bien plutôt celui d'une domestication du corps qui viendrait doubler la mince pellicule consciente d'un matelas très profond de représentations inconscientes. La diffusion des interdits chrétiens, des règles disciplinaires étatiques et sociales, et l'asservissement au travail des corps par le capitalisme constitueraient les étapes principales d'un processus qui ferait se chevaucher subjectivation et désubjectivation. Et, là aussi, cette désubjectivation pourrait être surmontée par le travail de la *cure*, ce qui mène cette conception à rejoindre finalement la précédente en postulant un développement universel de la conscience de soi.

Ces représentations de l'histoire de la singularisation constituent les quatre côtés d'un carré dont les sciences de l'homme et de la société ont beaucoup de mal à sortir. Or, à travers elles, c'est en fait toute la sémantique historiciste des XVIIIe et XIXe siècles qui se perpétue et qui forme un obstacle à une saisie du singulier dans sa radicale historicité. Toutes ces représentations présupposent en effet un dualisme anthropologique fondamental entre l'intérieur et l'extérieur, le psychologique et le sociologique, l'individu et le social ; elles se fondent sur une coupure du temps et de l'espace en deux, le monde traditionnel étant censé s'opposer de manière binaire au monde moderne, et l'Occident au reste du monde ; elles mobilisent enfin une conception linéaire de l'histoire de la singularité transformée en une épopée de la découverte par l'Homme de sa propre nature, qui est aussi une épopée de la diffusion par l'Occident de ses lumières aux mondes traditionnels. Dans *Fragments d'inconnu*, j'ai proposé d'appeler ce fonctionnement le *paradigme dualiste* car il fonctionne comme une matrice sémantique qui prédétermine la plus grande partie des histoires de la singularité.

Limites des stratégies anti-dualistes contemporaines

Bien sûr, on objectera certainement à cette première conclusion que cela fait bien longtemps, désormais, que les sciences de l'homme et de la société ont tenté de se libérer de ce paradigme

dualiste historiciste. On rappellera les efforts déjà déployés par Durkheim, Weber, Simmel, Dilthey, lors de la naissance de ces sciences, et l'on n'aura pas de mal non plus à citer un certain nombre d'auteurs plus récents, comme Richard Broxton Onians ou Jean-Pierre Vernant, attachés à décrire les être humains dans toutes leurs spécificités historiques sans chercher à rapporter celles-ci à un « être de l'homme » dont ils prendraient progressivement conscience à travers leur histoire.

C'est pourquoi il nous faut aussi examiner, en laissant ici de côté les critiques les plus anciennes, les nombreuses théories qui ont été développées depuis une trentaine d'années, précisément contre ces dualismes, en déclinant les idées fondamentales de cercle herméneutique et d'interaction néo-dialectique (interaction sans *Aufhebung*). Ce que l'on peut appeler, en suivant Margaret Archer, les « théories intermédiaires ».

Selon ces théories, les singuliers, loin de s'opposer aux systèmes sociaux, trouveraient dans ceux-ci à la fois des contraintes et des ressources auxquelles ils se soumettraient et qu'ils utiliseraient dans leur action. Cette double modulation de l'action permettrait ainsi à la fois de reproduire et de transformer les systèmes et les individus, au cours de spirales dont chacun des tours redéfinirait le rapport entre déterminisme et liberté. Je fais référence ici à des théories de l'individu et du social très différentes les unes des autres mais qui se rejoignent par la stratégie qu'elles adoptent : celles, entre autres, d'Elias, Morin, Certeau, Bourdieu, Touraine, Crozier et Friedberg, Habermas, Honneth, Giddens, Archer, Bhaskar, Bauman, Caillé, Thévenot, Boltanski, Ricoeur, Descombes, etc.

Ces théories ont au moins trois avantages sur les théories dualistes antérieures : tout d'abord, elles n'attribuent plus le pouvoir a priori aux individus singuliers ou aux individus collectifs. Elles le renvoient aux processus historiques par lesquels ces individus sont produits, reproduits et transformés, c'est-à-dire, *aux processus d'individuation*. Ensuite, ces théories ne considèrent plus *les contradictions* de façon massive en termes binaires et fixistes mais de manière *plurielle* et *mobile.* Enfin, elles incluent quasiment toutes, de manière plus ou moins explicite, une référence au *concept de sujet*, ou tout au moins à l'idée que ces individus singuliers et collectifs pourraient être de quelque manière agents de certains processus ou de quelqu'aspect de leur propre vie.

En y regardant de plus près, on s'aperçoit toutefois que ces théories butent contre un certain nombre de limites qu'elles n'arrivent pas à franchir. En ce qui concerne *le pouvoir et l'individuation*, elles croient pouvoir saisir ceux-ci en analysant comment les singuliers et les collectifs se construisent, au cours de l'apprentissage et de l'expérience, en incorporant une espèce de moule collectif interne, plus ou moins diversifié et prégnant suivant les théories, qui, par la suite, organiserait leurs pratiques. Les exemples les plus stricts de ce type de conception sont représentés par les théories de l'*habitus*, comme celle d'Elias ou de Bourdieu, mais la théorie des *routines* proposée par Giddens ou celle des *échelles de grandeur* de Thévenot et Boltanski en relèvent également – bien que de manière à chaque fois plus lâche. On a une gradation analogue chez les philosophes entre Descombes, qui adosse l'agent singulier aux normes sociales, et Ricœur qui le voit fondé sur sa capacité intime à promettre et à tenir parole.

Beaucoup des théories intermédiaires ne font ainsi, en réalité, que retourner l'hylémorphisme dualiste classique – dans lequel l'individu est produit par l'application du moule des normes sociales à une matière vivante déjà donnée – en un hylémorphisme interne, dans lequel le dualisme est moins dépassé qu'invaginé dans le vivant. Certes, ces théories ne posent plus l'individu singulier (et du coup le collectif) comme une substance. Certes, elles ne le considèrent plus non plus comme un

simple produit de l'application des normes. Mais elles le pensent encore comme une machine cybernétique munie d'un ou plusieurs programmes fonctionnels, d'un ou plusieurs petits systèmes incorporés, plus ou moins déterminants, plus ou moins contradictoires entre eux, qui piloterait l'action et assurerait ainsi, à travers elle, la reproduction du système. Même dans les cas où les singuliers sont les plus libres par rapport aux normes sociales, comme chez Boltanski, Thévenot, Descombes ou Ricœur, ces auteurs continuent à penser que les corps intègrent malgré tout un certain nombre de principes qui expliquent, en dernière analyse, ce qui fait lien entre eux.

Toutes ces théories insistent donc avec raison sur les interactions entre individus singuliers et collectifs, mais elles perpétuent sans s'en rendre compte un certain dualisme. Elles n'arrivent pas à sauter le pas et à observer ces individus comme des entités essentiellement dynamiques. Pour cela, il leur faudrait ne plus considérer les spirales par lesquelles se déroulent les interactions entre singuliers et collectifs comme de simples formes universelles et transparentes que l'on pourrait traverser pour aller saisir ce qui serait le cœur du réel incorporé : l'habitus, la routine, la connaissance des échelles de grandeur. Il leur faudrait, au contraire, accorder à ces spirales le primat ontologique et montrer la diversité immense de leurs modes d'organisation. Malgré le grand intérêt de leur démarche, il leur manque encore *une théorie des rythmes de l'individuation*.

En ce qui concerne maintenant les *contradictions*, toutes ces théories ont tendance à en pluraliser le concept. Chez Bourdieu, le conflit est évidemment structurel mais il est aussi pluridimensionnel, non seulement parce qu'il est déterminé par la nature variable du champ dans lequel il se produit, mais aussi parce que, comme dans les opérations de distinction, il s'agit pour un individu donné autant d'une lutte contre ses supérieurs que contre ses inférieurs, voire ses collatéraux. Giddens reste plus proche de la tradition marxiste de l'étagement des contradictions. Il distingue les « contradictions » et les « conflits » suivant une opposition structure/actualisation pragmatique de la structure. Boltanski et Thévenot mettent, quant à eux, la contradiction et le conflit au centre de leur sociologie de la justification et, à l'instar de toutes les entreprises de type micro-sociologique depuis Goffman, pluralisent ces deux concepts à l'extrême.

Pourtant, là encore, aucune des théories intermédiaires ne reconnaît l'importance déterminante de l'organisation temporelle des conflits. Tout se passe comme si l'on avait bien vu que les individus singuliers et collectifs sont pris dans des contradictions multiples, mais qu'on renonçait en même temps à se poser la question des formes que prend leur succession et leur enchevêtrement.

Enfin, en ce qui concerne la *subjectivation*, on voit immédiatement les faiblesses des conceptions intermédiaires. Aussi bien du point de vue épistémologique qu'anthropologique, ces théories restent très instables.

D'une part, elles amènent à observer le sujet soit d'une manière trop objectivante, en le réduisant aux seuls *bricolages* et *écarts* que les singuliers ou les collectifs sont censés pouvoir produire dans les situations et aux *accidents* sous lesquels peuvent alors se manifester ces quasi-substances machiniques, soit d'une manière trop subjectivante en ramenant cette subjectivité aux seules *décisions* des individus et aux *mutations internes* qui peuvent les caractériser.

De l'autre, chaque relâchement du déterminisme, lorsqu'on passe de « l'habitus » aux « routines » puis aux « échelles de grandeur » ou à d'autres théories du même genre, entraîne un renforcement

de la consistance du sujet mais aussi de son caractère anhistorique. Celui-ci est de moins en moins perçu dans son historicité et de plus en plus affirmé comme un a priori anthropologique.

À l'inverse, quand on parcourt ces théories dans l'autre sens, chaque renforcement du déterminisme entraîne une historicisation accrue du sujet mais aussi simultanément un affaiblissement de son dynamisme propre qui peut aller jusqu'à sa disparition.

L'examen des modèles les plus récents de la singularité nous montre qu'il va nous falloir porter plus loin les points de vue herméneutiques et néo-dialectiques, qui ont été élaborés pour faire pièce au paradigme dualiste analysé ci-dessus.

Individuation

Pour ce qui concerne la sphère humaine, on peut définir *l'individuation* comme 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 les individus 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.

Or, si l'on observe ces processus – tout simplement à partir de la littérature scientifique disponible pour chaque cas –, on s'aperçoit qu'ils ne sont en rien aléatoires. Chacun d'eux possède une configuration spécifique qui change au cours du temps mais qu'il est possible de décrire. Que ce soit au niveau des corps, du langage ou du social, les processus d'individuation constituent des *manières particulières de fluer*, ce que l'on peut appeler, en donnant à ce terme son sens pré-platonicien, des *rhuthmoi*, des *rythmes*.

Pour le dire autrement, il faudrait que les sciences de l'homme et de la société, mais aussi la philosophie, transforment enfin véritablement leur regard. Qu'elles ne partent plus des individus, singuliers ou collectifs, pour observer ensuite comment ils interagissent, mais, au contraire, des activités corporelles, langagières et sociales, qui se déroulent en permanence et au cours desquelles les individus, singuliers et collectifs, apparaissent et disparaissent, augmentent et diminuent. Non plus donc, comme disait Simondon, déduire l'individuation des individus mais les individus de l'individuation.

Dès qu'on a réalisé cette conversion, on s'aperçoit que les individus, qu'ils soient singuliers ou collectifs, n'ont aucune stabilité, aucune identité constante ; leur être n'est qu'un perpétuel devenir. En même temps, cette identité ne se dissout pas non plus totalement dans le grand flux du temps. Le principe auquel nous attribuons la persistance d'un individu dans son être est produit par des techniques qui rythment les fluements des corps et du langage, rythmes qui sont eux-mêmes rythmés interactivement par les variations particulières des interactions sociales. La singularité est donc fondamentalement fluide ; elle est toujours en mouvement et en transformation. Son être est le produit changeant de processus eux-mêmes mouvants. Mais 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 ce n'est ni à des individus toujours identiques à eux-mêmes, ni à un pur flux où aucun individu ne pourrait jamais émerger, mais à des singularités dynamiques portées par des assemblages de rythmes corporels,

langagiers et sociaux, articulés les uns aux autres : *des rythmes de rythmes*.

Prenons quelques exemples. Dans une conférence célèbre, Mauss a montré que les corps sont soumis à des formes de mouvement et de repos, des manières de fluer, déterminées socialement à travers des « techniques du corps » et définissant ce que nous pouvons appeler une *corporéité*. 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, tous ces gestes sont accomplis selon des principes déterminés socialement et appris à travers un certain nombre d'exercices et d'épreuves. De même, dans *Surveiller et punir*, Michel Foucault a analysé de manière très précise les différentes institutions qui, en Occident, ont façonné ces rythmes depuis le xvie siècle. On trouve encore de nombreux autres exemples dans *La Civilisation des mœurs* de Norbert Elias.

À ces rythmes du corps, il faut ajouter (et bien sûr ceux-ci ne sont pas sans liens avec ceux-là) les rythmes qui organisent les fluements du langage – ce que l'on peut appeler la *discursivité*. Sans trop forcer le trait, on peut dire que le langage 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 signifiants. 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'antinature d'une histoire de la langue et de la tradition, mais à travers une élaboration technique par des 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 ».

Dans son livre, *LTI – La Langue du IIIe Reich. Carnets d'un philologue*, Victor Klemperer a ainsi montré 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 de l'activité langagière.

Enfin, si nous observons le social lui-même, nous constatons que son fluement dans le temps est organisé d'une manière qui est loin d'être stochastique ou aléatoire. Contrairement à un préjugé dont les sciences sociales et la philosophie 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 », d'« ensembles de formes de repos et d'action », qui déterminent ses manières de fluer, c'est-à-dire les variations d'intensité des interactions, que ce soit les échanges ou les confrontations, d'un ensemble de corps-langages.

L'un des premiers exemples de ce phénomène qui ait été décrit est le texte de Marcel Mauss sur *Les variations saisonnières des sociétés eskimos. Essai de morphologie sociale* (1905). Dans le Grand Nord, on le sait, deux saisons très marquées se succèdent. En été, les populations se dispersent sur de grands espaces, vivant en petits noyaux familiaux. L'hiver, elles se concentrent au contraire dans des stations regroupant un certain nombre de maisons collectives. Or, les individus singuliers et

collectifs connaissent des mutations parallèles à ces changements biotopiques. Le droit, la religion, la vie quotidienne changent du tout au tout suivant les saisons, l'individuel l'emportant pendant l'été, le collectif pendant l'hiver. Même dans ces populations dites archaïques – et donc soi disant sans singularités –, les membres du groupe connaissent donc des moments de leur existence où la singularité l'emporte, aussi bien dans l'action que dans les valeurs.

Ces phénomènes d'alternances binaires, que l'on retrouve encore dans d'autres populations comme les anciens Chinois étudiés par Marcel Granet, est évidemment trop simple pour être applicable directement à nos sociétés, mais il constitue un modèle réduit et stylisé à l'extrême d'une réalité qui existe également dans nos sociétés plus complexes, sous des formes qui se sont beaucoup transformées à partir de la fin du XIXe siècle.

Contradiction

Passons maintenant au concept de *contradiction*. Nous avons vu qu'aucune des « théories intermédiaires » ne reconnaît l'importance déterminante de l'organisation temporelle du conflit et de l'alliance. Tout se passe comme si elles avaient bien vu que les individus singuliers et collectifs sont pris dans des contradictions multiples, mais qu'elles renonçaient en même temps à se poser la question des formes que prend la succession et l'enchevêtrement de ces contradictions.

Il existe de nombreux exemples qui montrent l'importance de ces manières d'organiser les conflits et les alliances dans une société donnée. Je me limiterai ici à celui qui nous est donné par Evans-Pritchard dans son livre *Les Nuer* publié en 1937. Son observation montre non seulement que la valeur de la singularité est fondamentale pour ce peuple, mais qu'elle est directement liée à la succession des alliances et des vendettas, succession par laquelle chaque Nuer est alternativement lié à des membres des sections adjacentes à la sienne puis délié par la reprise des conflits. Si l'individualisme Nuer est si puissant et si remarquable aux yeux d'Evans-Pritchard, c'est parce que les Nuer vivent au sein d'une société qui accepte une alternance, sinon régulière du moins constante, du conflit et de l'alliance, sans jamais chercher à la faire entrer dans des systèmes d'opposition rigides, ni non plus la dénier au nom de la légitimité de la seule compétition économique.

Subjectivation

Venons-en maintenant à la *subjectivation*. Si elle a commencé à se diffuser dans les sciences de l'homme et de la société, la question du sujet a été et reste avant tout une question philosophique. Il nous faut donc nous retourner ici vers les apports récents de la réflexion des philosophes.

En simplifiant beaucoup et en regroupant des auteurs dont les pensées conservent bien des différences, on peut identifier vers la fin du xxe siècle trois grandes orientations, qui sont du reste liées à trois formes de conception du langage. La condition ontologique du sujet a été rapportée soit, dans un *style aristotélicien*, à la tradition, à la langue ou aux normes sociales dans lesquelles il serait jeté à la naissance et qui le porteraient tout au long de sa vie (Gadamer, MacIntyre, Taylor) ; soit, dans un *style kantien*, à l'action collective et à la communication intersubjective, où il pourrait trouver un appui pour se construire et s'émanciper du donné (Rawls, Apel, Habermas, Honneth) ; soit, enfin, dans un *style nietzschéen*, à l'aspect insurmontablement polémique et différentiel de l'action et du langage (Derrida, Deleuze, Lyotard, Foucault).

Il n’est pas possible d’analyser ici cette configuration ternaire des théories philosophiques contemporaine du sujet. Disons simplement que malgré les conflits assez bruyants qui les ont opposés et qui continuent à les opposer, ces trois types de conception partagent en fait un certain nombre d’orientations communes.

Premièrement, elles postulent toutes les trois une rupture avec le sujet unitaire substantiel traditionnel et promeuvent une image du sujet radicalement limité par sa finitude – que celle-ci soit fondée sur le *jeu*, chez les aristotéliciens, sur la *construction infinie*, chez les kantiens, ou sur la *trace*, chez les nietzschéens. Dans les trois cas, le sujet est redéfini en fonction des impératifs d’une critique de la raison subjective. On vise un *sujet pris et tissé* par le jeu herméneutique circulaire de l’interprétation et de la tradition, ou bien un *sujet construit* dans l’effort critique individuel et collectif issu de la communication et de l’action, ou bien encore un *sujet essentiellement mobile*, point instable d’application des forces, ensemble des traces de ses déplacements discursifs et de ses coups dans les jeux de langage.

Deuxièmement, l’interprétation de cette finitude et de ses implications s’effectue de manière homologue au sein d’un cercle dans lequel chaque type de conception du sujet prétend rendre compte de et critiquer les deux autres.

Or, s’il faut certainement retenir la première de ces orientations et reprendre à notre compte l’idée d’un *sujet allégé*, sur laquelle tout le monde est aujourd’hui à peu près d’accord, il me semble que nous devons prendre clairement nos distances vis-à-vis de la seconde. Tout en s’opposant les uns aux autres, ces trois types de conception du sujet constituent en effet une chaîne très solide qui verrouille la réflexion et empêche l’apparition d’autres conceptions possibles.

Pour le montrer, on peut confronter l’expérience commune et ce que nous apprend la théorie du langage. Les êtres humains sont soumis à des conditions sociales qui peuvent leur permettre de développer leur puissance de vie mais qui peuvent aussi entraver ce développement. Ainsi, une subjectivation ne se produit que lorsque la puissance de vie d’un individu a été portée à un degré suffisant pour qu’elle puisse vaincre les obstacles que contient la situation dans laquelle il agit. C’est alors, et seulement alors, que cet individu (qu’il soit singulier ou collectif) accède au sujet – ou plutôt, nous allons le voir, à un type de sujet. Il devient sujet d’un processus, d’une transformation. Mais il arrive très souvent que cela échoue et que l’individu ne devienne pas sujet. Pour le dire trivialement : la subjectivation est possible mais difficile. C’est là un phénomène essentiel pour toute éthique et toute politique démocratique.

De cela résulte le fait que la subjectivation possède à l’évidence deux limites internes qui sont souvent occultées par les aristotéliciens et les kantiens.

Tout d’abord, elle n’est valable que dans le champ transformé : comme d’autres, j’essaie pour ma part de devenir un sujet pour les champs dans lesquels je me place – la philosophie et la sociologie – mais pas dans l’art ou dans les mathématiques. On peut être sujet dans un champ et pas dans un autre. Par exemple, sujet politique mais pas éthique, sujet de l’art mais pas de la politique, sujet éthique mais pas politique, etc. Il faut donc se rendre à l’évidence : le sujet n’est pas unitaire et doit être pluralisé en fonction des champs d’action des êtres humains. Notons que tout cela est valable aussi bien pour les sujets singuliers que pour les sujets collectifs.

Ensuite, la subjectivation n'est pas nécessairement continue, elle n'est pas un stade que l'on atteint une fois pour toutes. Elle est une ligne de faîte sur laquelle on peut se maintenir en équilibre un certain temps mais dont on peut aussi très facilement dévisser. Dans la science, on voit souvent ce phénomène mais on peut en citer des exemples dans de très nombreux champs pratiques, comme par exemple celui de l'art. Un auteur ou un peintre peuvent très bien devenir sujets de leur art pour une période et puis déchoir : cela a été le cas avec De Chirico, surréaliste avant l'heure puis néo-classique. Encore une fois, cette discontinuité concerne tout autant les sujets singuliers que les sujets collectifs.

En menant une telle critique de l'identité et de la continuité subjective, on pourrait sembler donner raison aux nietzschéens et tomber dans un pluralisme sans fond. Mais il est clair que ceux-ci vont trop loin dans leur entreprise de déflation métaphysique qui se retourne finalement contre elle-même : en postulant une ontologie pluraliste, la plupart des penseurs nietzschéens occultent les puissances du langage sur lesquelles ils s'appuient.

En réalité, ce n'est pas parce que le sujet est pluriel et discontinu qu'il n'est qu'une simple trace – et cela, pour au moins deux raisons qui tiennent à notre condition langagière.

D'une part, comme l'a montré Benveniste, le langage propose universellement aux êtres humains des *places énonciatives vides*, qui leur fournissent non pas tant le concept même de sujet ou une définition subjective substantielle qu'une base susceptible de soutenir toutes les représentations qu'ils s'en font. Il les arrime ainsi à une *utopie*, certes à jamais indéchiffrable, mais dont la portée rejoint et anime le moindre être humain. Le sujet constitue donc *un défi* qu'il vaut la peine de relever.

De l'autre, la poétique, au sens de l'étude de la littérarité des œuvres littéraires, montre que le langage propose également universellement aux êtres humains des *puissances sémantiques à la fois spécifiques et partageables*. Grâce à lui, tous les êtres humains possèdent la capacité de participer – au double sens de concourir et de contribuer – à des *puissances circulantes*, qui génèrent du collectif, sans toutefois nécessairement imposer d'unification des singuliers par une Loi, qu'elle soit intime ou sociale. Le langage rend ainsi possible en permanence de transformer le sujet en *transsujet*.

Pour résumer, les quatre concepts de *pluralité*, de *discontinuité*, mais aussi de *disponibilité* et de *mobilité*, permettent de décrire la subjectivité à laquelle peuvent accéder les individus (qu'ils soient singuliers ou collectifs), sans retomber dans le dualisme ou dans une de ses formes atténuées par les critiques herméneutique et néo-dialectique, c'est-à-dire en ne la rapportant ni à un principe naturel singulier ou collectif, ni à un hylémorphisme retourné, ni à une ipséité, ni à une forme d'autorisation sociale, mais à une *aventure* de subjectivation.

Conclusions

Le dispositif théorique qui vient d'être esquissé rend possible de mesurer les progrès que nous ont fait accomplir les « théories » récentes de la singularité, qu'elles soient de type sociologique ou philosophique, en particulier vis-à-vis des théories dualistes qui dominaient jusque-là la philosophie et les sciences de l'homme et de la société. En même temps, il nous permet d'en montrer les limites.

Du point de vue *logique et épistémologique*, on voit bien que leur commun formalisme herméneutique ou néo-dialectique ne les met pas en mesure de rendre compte, de manière suffisamment précise et historique, de la multiplicité et de la spécificité des formes d'individuation. Du point de vue *pragmatique*, leur conception de la contradiction reste, même quand elle est pluralisée, une conception fixiste qui a tendance à gommer l'importance de l'intrication de l'alliance et du conflit. Enfin, du point de vue *politique et éthique*, leur conception de la subjectivation ne leur permet pas non plus d'en suivre correctement la prolifération-discontinuité, ni la disponibilité-mobilité.

Deuxièmement, ce dispositif fournit quelques points de repère qui permettent de mieux circonscrire le champ et la méthode d'une approche anthropologico-historique de la singularité. Il rend possible, tout particulièrement, de distinguer et d'articuler, à l'intérieur de ce champ, l'individuation et la subjectivation. Telles que nous les avons définies, l'individuation consiste, *en premier lieu*, à produire des entités distinctes, que celles-ci soient singulières ou collectives, alors que la subjectivation implique, quant à elle, *en premier lieu*, l'accession d'un individu singulier ou collectif à la position d'agent d'un processus. De cela résulte le fait que l'individuation est fluante et continue. Elle connaît des degrés d'intensité et une manière particulière de varier dans le temps. En revanche, dans la mesure où il est l'agent d'un processus, le sujet, quant à lui, est tout entier donné, à chaque fois, dans l'acte ou l'ensemble d'actes qui le fait apparaître. Il est multiple et discontinu. Tout se passe donc comme si nous parlions de phénomènes qui n'ont pas grand'chose à voir l'un avec l'autre.

Toutefois, nous venons de le voir, le sujet ne doit pas être conçu seulement de manière pragmatique car le langage, sous sa forme linguistique et poétique, offre aux êtres humains la possibilité de participer à des *formes de sujet* qui donnent sens et valeur à la poussière des actes par lesquels ils peuvent devenir agents d'un processus particulier.

Par ailleurs, ces deux réalités entretiennent un rapport étroit mais souvent mal interprété. On peut en effet très bien devenir un individu – singulier ou collectif – sans devenir sujet de tel ou tel processus. Ce phénomène est de la plus grande banalité. Mais, si, comme on peut le penser, une individuation *de bonne qualité* signifie une maximisation de la puissance d'agir et d'exister, il est nécessaire que l'individu en question devienne également un sujet – d'une manière ou d'une autre. À l'inverse, si l'on devient sujet d'un processus, cela signifie aussi qu'il se produit alors une certaine individuation ou, au moins, que l'on accroît la qualité de son individuation.

Autrement dit, il convient de distinguer non seulement le sujet comme moi et le sujet comme agent, mais aussi l'individu comme entité et l'individu comme puissance. Prises comme des mixtes non analysés, les deux notions ne peuvent se rejoindre, elles ont tendance soit à se brouiller soit à s'écarter l'une de l'autre. Mais une fois que nous avons pris la peine de séparer les différentes strates sémantiques qu'elles charrient nous voyons ces réalités s'articuler l'une à l'autre par l'intermédiaire des concepts de sujet-agent et d'individu-puissance.

Pour résumer ce propos, on peut dire : 1. Quels que soient les groupes et l'époque dans lesquels ils vivent, les êtres humains s'individuent singulièrement et collectivement. 2. Cette individuation est commandée par les rythmes qui organisent l'activité de leurs corps et de leur langage, ainsi que leurs interactions sociales. 3. Concernant ces interactions, il convient de faire un sort particulier aux rythmes, à chaque fois spécifiques, qui organisent les conflits et les alliances. 4. La qualité de

l’individuation est déterminée par la qualité de ces rythmes et par la puissance de vivre qu’ils impliquent. 5. La maximisation de la puissance de vivre implique une subjectivation sous la forme d’un devenir-agent d’un processus, avec tout ce que ce concept implique de pluralité et d’instabilité. 6. Cette pluralité et cette instabilité du sujet n’impliquent toutefois en rien son inexistence ou sa dépendance vis-à-vis d’une puissance normative intime ou sociale. Les individus trouvent, en effet, dans les places vides que leur fournit « l’appareil formel de l’énonciation », ainsi que dans les puissances mobiles que le langage, du fait de sa dimension poétique, met sans cesse en circulation, à la fois une utopie du sujet et une capacité à transformer celui-ci en *transsujet* : les unes et les autres montrent que le sujet est toujours disponible et mobile. 7. Individuation et subjectivation sont en fin de compte nécessairement liées l’une à l’autre : atteindre une individuation de qualité implique de devenir sujet, d’une manière ou d’une autre, c’est-à-dire, agent d’un processus. Réciproquement, tout devenir sujet ou agent d’un processus favorise l’intensification de l’individuation.