Rythme et théorie du langage : une introduction

mardi 24 avril 2018, par Pascal Michon

Sommaire

- L'apport de la linguistique du
- L'apport de la poétique (…)
- L'apport des sciences de (…)
- Vers une éthique et une (…)

Une première version de ce texte a été présentée lors du colloque « le Dire et le Temps. Le temps de le dire », organisé par la Fédération des Orthophonistes de France, les 24 et 25 novembre 2012 à Paris.

Depuis quelques années, on assiste dans les sciences de l'homme et de la société, mais aussi en philosophie, à un net renouveau des problématiques rythmiques. Il ne se passe pas de mois sans qu'une parution, un colloque, un débat ne viennent replacer la question du rythme sous les feux de la rampe.

Cette effervescence ne se fait pas toutefois sans un certain flou. De nombreuses conceptions du rythme, souvent antagonistes, se côtoient et parfois même se mêlent, sans que leurs utilisateurs ne s'aperçoivent toujours des difficultés que soulèvent de telles associations, ni de la faiblesse des diagnostics et des propositions sur lesquels elles débouchent.

Cette confusion théorique et pratique ne pourra être surmontée qu'à condition de disposer d'un ensemble de principes rythmologiques clairement articulés les uns aux autres. C'est pourquoi je voudrais rappeler ici les grands axes qui donnent sa cohésion au programme défendu par RHUTHMOS : ses fondements linguistiques et poétiques, les grandes lignes de l'anthropologie historique de l'individuation et de la subjectivation sur laquelle il s'appuie, enfin ses principes éthiques et politiques.

L'apport de la linguistique du discours – l'activité du langage et l'appareil formel de l'énonciation

Pour bien comprendre les enjeux de la transformation de la notion de rythme au cours de ces dernières années, il est nécessaire, tout d'abord, de remonter un peu dans le temps et de rappeler les principales évolutions théoriques qui ont permis sa rénovation.

Au cours des années 1950 et 1960 est apparue une nouvelle linguistique : la linguistique de l'énonciation. Alors que la linguistique structurale, qui régnait depuis les années 1930, se donnait

pour unique objet la description de la langue, la linguistique de l'énonciation s'intéressait à l'*acte* même du *parler* et, au-delà, à l'*activité* du *langage*.

Il ne s'agissait pas d'un simple déplacement d'accent de l'analyse scientifique mais bien d'un renversement radical des évidences jusque-là admises. Contrairement à une tradition remontant au moins aux premiers travaux de grammaire comparée du début du XIXe siècle, cette nouvelle linguistique affirmait que la langue n'était pas un objet existant en soi mais un simple *artefact* de la description scientifique, et que l'on n'avait affaire en réalité qu'à des êtres humains *en train de parler les uns avec les autres* : « Nous n'atteignons jamais, faisait remarquer Benveniste, l'homme séparé du langage […] C'est un homme parlant que nous trouvons dans le monde, un homme parlant à un autre homme, et le langage enseigne la définition même de l'homme. » [1]

En donnant le primat non plus à la langue mais à l'énonciation, on ne favorisait pas seulement l'historicisation empirique aux dépens de la réification rationaliste, on accordait aussi un statut radicalement nouveau aux locuteurs.

Jusque-là, ceux-ci étaient vus comme de simples jouets de la langue – et il est encore très courant, aujourd'hui, en psychanalyse, en psychologie et en philosophie, d'entendre parler de *la* langue comme d'un Super-Sujet qui imposerait ses normes aux petits sujets parlants et ceux-ci, dès lors, comme de simples effets secondaires plus ou moins conscients de leur manque d'autonomie réelle. Tirant les conclusions éthiques et politiques de cette représentation, Barthes allait ainsi jusqu'à dire que « la langue était fasciste » [2].

La linguistique de l'énonciation, quant à elle, donnait au sujet un tout autre statut. Certes, elle ne revenait pas au sujet tel qu'il était défini depuis Descartes, ce sujet qui arrivait à s'établir de lui-même par le seul exercice d'une réflexion sur soi et qui s'exprimait à travers un langage considéré comme un simple instrument pour sa pensée. Mais elle le sortait de son assujettissement à la langue. Loin de devoir s'insinuer dans le labyrinthe de schémas lexicaux et syntaxiques prédéterminés, chaque locuteur, disait Benveniste, réinvente sa langue à chaque fois qu'il parle : « Dire bonjour tous les jours de sa vie à quelqu'un, c'est chaque fois une réinvention. » [3] Autrement dit, nous ne parlons pas *en appliquant des règles préexistantes*, mais nous parlons, et de ces discours il est alors possible aux philologues, aux linguistes et aux philosophes d'*induire des régularités* : « C'est dans le discours, actualisé en phrases, que la langue se forme et se configure. Là commence le langage. On pourrait dire, calquant une formule classique : nihil est in *lingua* quod non prius fuerit in *oratione* – il n'y a rien dans la langue qui n'ait été auparavant dans le discours. » [4]

Chaque acte de parole actualise en réalité une *puissance langagière*, propre à toute l'espèce humaine, qui ne sert pas seulement à référer à des objets mais aussi – et peut-être en premier lieu – à établir des liens et interagir avec d'autres locuteurs. Or, s'il peut et même doit exister des normes lexicales et syntaxiques pour que les locuteurs d'un même groupe social puissent référer de la même façon aux mêmes objets, ce qui constitue à proprement parler la part « sémiotique » de la langue, les relations et les interactions vivantes qui s'établissent entre des interlocuteurs, ce que Benveniste propose d'appeler le « sémantique », doivent être, quant à elles, en permanence réactualisées et réinventées. Elles ne suivent aucune norme commune préétablie – au moins linguistiquement car il existe bien entendu des normes d'interactions sociales – et elles sont toujours *in the making*. Dans la mesure où la part référentielle du langage est beaucoup moins importante qu'on ne le pense en général et que la majeure partie de nos paroles a en fait un but pragmatique, il est ainsi légitime de

dire que parler est plus une *aventure* au cours de laquelle un locuteur accède au sujet dans ses interactions avec les autres sujets, que l'*application de règles* par lesquelles un sujet déjà entièrement constitué s'exprimerait et s'adresserait à d'autres sujets eux aussi préexistant à la relation. Benveniste résume cela en disant que « bien avant de savoir communiquer le langage sert à *vivre* » [5].

Il existe, du reste, dans toutes les langues humaines ce que Benveniste appelle un « appareil formel de l'énonciation », qui est mobilisé dans chaque acte de langage et qui permet aux locuteurs de référer à soi-même tout en étant compris par ses interlocuteurs. Cet appareil comprend les pronoms personnels *je/tu*, les déictiques *ici/maintenant*, les temps verbaux en particulier le présent, les modalisateurs, etc. Le centre en est constitué par la triade *je-ici-maintenant* dont chaque élément n'a d'autre référent que l'acte même de langage dans lequel il est employé. Ces signes, qui sont apparemment déterminés par la langue n'ont en fait aucun contenu conceptuel, ils sont totalement vides : il n'existe aucun objet de pensée auquel pourraient renvoyer identiquement leurs différentes instances d'emploi. En réalité, ils ne prennent de valeur qu'*à chaque fois* qu'ils sont utilisés par un locuteur pour référer à soi-même, au lieu ou à l'instant de la prise de parole. Et c'est pourquoi ils peuvent être investis par tous les locuteurs à tour de rôle pour parler d'eux-mêmes, tout en étant quand même compris de leurs partenaires.

C'est cet appareil purement sémantique, ou encore purement pragmatique, qui, selon Benveniste, constitue le fondement de toutes les formes de sujet psychologique, philosophique, religieux, etc. : « C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme *sujet* ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d'"ego". […] nous tenons que cette "subjectivité", qu'on la pose en phénoménologie ou en psychologie, comme on voudra, n'est que l'émergence dans l'être d'une propriété fondamentale du langage. Est "ego" qui *dit* "ego". Nous trouvons là le fondement de la "subjectivité", qui se détermine par le statut linguistique de la "personne". » [6]

On voit en quoi cette nouvelle conception se distingue aussi bien de la conception philosophique traditionnelle du sujet que de sa conception critique structuraliste. D'un côté, le sujet est fragile et discontinu : il ne peut en effet se prévaloir que d'instances énonciatives discrètes. Puisque le pronom *je* et tous les autres signes de l'appareil énonciatif ne prennent un contenu qu'à l'instant même où ils sont proférés, toute nouvelle énonciation leur donnera un contenu lui aussi totalement nouveau. De l'autre, ce sujet n'est pas un fantôme inconsistant, il n'est pas le pur produit d'un jeu mécanique des structures. Certes, ce sujet peut souvent constituer un leurre quant à savoir si l'individu en question est véritablement un sujet-agent ou pas. Comme on sait, ce n'est pas parce que le langage donne à quelqu'un la possibilité de dire *je* que cet individu mène véritablement sa vie. Mais il n'en reste pas moins que le *je* linguistique est, selon Benveniste, la source « du sentiment que chacun éprouve d'être lui-même », que c'est lui qui garantit « l'unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues » et que c'est lui encore « qui assure la permanence de la conscience ».

Malheureusement, ces innovations théoriques sont apparues à beaucoup de spécialistes, prisonniers de leurs habitudes de pensée, comme trop radicales pour être plausibles. S'il était possible en effet de se représenter qu'un locuteur avançait dans le discours plus librement qu'on ne le pensait jusque-là, il était difficile, selon eux, d'accepter de voir la langue comme un simple artefact et la puissance langagière comme une réalité anthropologique première. À supposer que ceci fût vrai, quel pouvait bien être alors le statut de chacune des langues parlées par les différents peuples qui composent l'humanité ? Ces langues ne constituaient-elles pas des ensembles de normes, dont on pouvait

éventuellement s'écarter, mais qu'il fallait bien en dernier ressort respecter pour pouvoir être compris des autres locuteurs d'un même groupe ? C'est pourquoi la plupart des successeurs de Benveniste se sont vite empressés d'oublier le cœur de ses étranges propositions – la distinction entre les aspects sémantique et sémiotique du langage en particulier – et de revenir à la position instrumentaliste traditionnelle. À partir des années 1970, les linguistes ont intégré à leurs recherches la question de l'énonciation, mais celle-ci a été majoritairement vue comme la simple *mise en œuvre de la langue par un locuteur*, qui dès lors a récupéré son statut traditionnel de sujet précédant et instrumentalisant le langage.

Ce que Benveniste venait juste d'entr'apercevoir s'est ainsi de nouveau obscurci, sauf chez un auteur lui aussi vite marginalisé par ses pairs, qui abordait la question du langage, non plus seulement à partir d'un corpus de discours ordinaires censés représenter la langue, mais à partir du corpus des textes littéraires compris comme manifestation de la puissance du langage : Henri Meschonnic

L'apport de la poétique des discours – les rythmes de l'énonciation

En reprenant la question du sujet non plus seulement du point de vue *du* discours mais *des* discours, tout particulièrement des discours littéraires, c'est-à-dire en prolongeant l'élan donné par Benveniste à la linguistique par une rénovation de la poétique, Meschonnic montrait la nécessité de prendre en compte tous les niveaux du langage à la fois. La subjectivation apparaissait relever non seulement de l'appareil énonciatif décrit par Benveniste, mais aussi des effets propres à l'organisation des signifiants, à la prosodie, à l'accentuation et même, dans le cas de la communication orale, aux gestes et mimiques qui accompagnent le discours. Même si ce dernier avait fait faire à la linguistique un bond de géant en mettant en évidence l'aspect sémantico-pragmatique du langage, celle-ci ne pouvait pas se réduire au seul niveau syntaxique. Il fallait donc élargir la théorie de l'énonciation.

Au début des années 1960, Jakobson avait déjà fait remarquer qu'« en poésie, toute similarité apparente dans le son est évaluée en termes de similarité et/ou de dissimilarité dans le sens » [7]. L'écriture poétique a pour effet, suggérait-il, de remplacer le système syntaxique de production du sens par un autre système, où les éléments de la chaîne linguistique entretiennent entre eux non plus simplement des relations logiques mais des relations d'équivalence, de similarité ou d'opposition, fondées sur une sorte de parallélisme entre niveaux sémantiques et sonores.

Meschonnic, qui commençait au début de la décennie suivante à traduire la Bible, a, quant à lui, souligné le fait que dans ce texte l'écriture ne s'opposait pas à l'oralité, le sens au son. Le texte biblique mobilise, comme tout discours, une syntaxe et un lexique, mais il fonctionne prioritairement autour d'un système d'accents, de contre-accents, de reprises en écho consonantiques et vocaliques, qui sont autant de marques d'une oralité inscrite dans l'écriture même. Si bien que le sens n'y apparaît pas comme un produit de l'articulation syntaxique des seuls signifiés, mais comme la « signifiance » produite par le jeu de l'ensemble des signifiés-signifiants.

Jakobson et Meschonnic montraient que le discours, tout particulièrement quand il est littéraire, ne produit pas un sens qui serait la simple articulation logique des signifiés véhiculés par des signifiants distincts d'eux ; il génère une signifiance globale disséminée dans tous les niveaux du

langage, l'intonation, la phonologie, la syntaxe, l'ordre du discours : « Il n'y a plus alors, disait Meschonnic, un signifiant opposé à un signifié, mais un seul signifiant multiple, structurel, qui fait sens de partout, une signifiance (signification produite par le signifiant) constamment en train de se faire et de se défaire. » [8]

Une telle conception de la poésie et plus généralement de la littérature n'avait pas qu'un intérêt purement littéraire. Elle rétroagissait sur la linguistique en y introduisant des considérations qui lui étaient restées jusque-là étrangères. Elle aboutissait, en particulier, à mettre le corps au centre des échanges langagiers. C'est en effet le corps qui s'exprime dans toutes les marques d'oralité dont est tissée l'écriture – c'est le corps qui est responsable de ce que l'on peut appeler sa « voix » énonciative. Et c'est encore le corps qui perçoit cette voix et ces marques lorsque l'on prend le processus langagier du côté du récepteur.

Restait à baptiser ce phénomène global de production sémantique. Comme il s'agissait d'un processus à la fois dynamique et organisé, temporel et systémique, Meschonnic lui a donné le nom de *rythme* : « Je définis le rythme dans le langage 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 que j'appelle la signifiance : 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. » [9]

Une telle définition exigeait, on le voit, de rompre avec la conception traditionnelle du rythme qui le définissait, et la définit toujours, comme une organisation temporelle fondée sur l'alternance de temps forts et de temps faibles répartis de manière arithmétique. On ne peut nier que cette conception traditionnelle corresponde à un certain nombre de phénomènes : tous les phénomènes de type répétitif, cyclique ou périodique. Mais tout praticien qui a affaire au langage, qu'il soit chanteur, poète ou orthophoniste, sait bien que le flux du langage n'est pas réglé comme un métronome et que son organisation est beaucoup trop complexe pour être réduite à ce que l'on appelle couramment le rythme. C'est pourquoi, Meschonnic a proposé de substituer au schématisme métrique hérité de Platon, la définition du rythme qui existait en Grèce ancienne avant celui-ci et que Benveniste a mis en évidence dans un article célèbre de 1951 [10].

Selon ce dernier, dans la philosophie et la prose ionienne, chez les poètes lyriques, chez les tragiques, et même dans la prose attique du Ve siècle, le mot *rhuthmos* était utilisé parallèlement aux mots *schema*, *morphe* et *eidos* pour signifier une valeur particulière de la notion de forme.

Alors que ses synonymes désignaient « une forme fixe, réalisée, posée en quelque sorte comme un objet » (p. 333), le mot rythme était, pour sa part, employé pour parler de la forme des atomes, des lettres de l'alphabet ou des institutions, ou encore pour définir la forme individuelle et distinctive du caractère humain, l'humeur d'une personne. *Rhuthmos* désignait « la forme dans l'instant qu'elle est assumée par ce qui est mouvant, mobile, fluide, la forme de ce qui n'a pas consistance organique : il convient au pattern d'un élément fluide, à une lettre arbitrairement modelée, à un péplos qu'on arrange à son gré, à la disposition particulière du caractère ou de l'humeur » (p. 333). La morphologie, faisait-il remarquer, confirme et élargit encore cette conclusion tirée de la seule série de ses emplois. *Rhuthmos*, en effet, est un abstrait formé sur le verbe *rhein*. Or, les formations en –*(th)mos* n'indiquent pas l'accomplissement de la notion exprimée par le verbe dont elles sont tirées, mais *la modalité particulière de son accomplissement*, telle qu'elle se présente aux yeux (p. 332).

Le mot *rhuthmos* et tout le paradigme lexical (adjectifs, verbes) qui l'accompagnait se référaient donc à une catégorie fondamentale de la représentation grecque du monde, catégorie qui avait été théorisée par les premiers philosophes. En effet, « *rhein* est le prédicat essentiel de la nature et des choses dans la philosophie ionienne depuis Héraclite » (p. 333). Démocrite pensait que « tout en étant produit par les atomes, seul leur arrangement différent produit la différence des formes et des objets » (p. 333). Puisqu'il signifiait littéralement « manière particulière de fluer », *rhuthmos* était le terme le plus propre à décrire « des "dispositions" ou des "configurations" sans fixité ni nécessité naturelle et résultant d'un arrangement toujours sujet à changer » (p. 333). Et Benveniste concluait : « Le choix d'un dérivé de *rhein* pour exprimer cette modalité spécifique de la "forme" des choses est caractéristique de la philosophie qui l'inspire ; c'est une représentation de l'univers où les configurations particulières du mouvant se définissent comme des "fluements". » (p. 333)

En nommant « rythme », au sens de *rhuthmos*, l'organisation de toutes les marques par lesquelles un discours produit sa signifiance, Meschonnic voulait ainsi souligner que l'organisation du flux discursif ne relève ni du concept traditionnel de rythme, beaucoup trop simpliste et binaire, ni du concept de structure, beaucoup trop rigide et fixe, ni même de celui de système, qui n'inclut pas la notion d'évolution dans le temps, mais plutôt de celui d'« arrangement caractéristique des parties dans un tout », ou, mieux encore de « manière de fluer » du discours.

Refermons cette parenthèse à la fois terminologique et méthodologique pour revenir à la question du sujet. En passant de la linguistique à la poétique, on accédait à une dimension du langage qui n'apparaissait pas dans la première. Lorsqu'ils parlent, les locuteurs accèdent non seulement à l'ensemble des formes subjectives que leur garantit universellement l'appareil de l'énonciation, mais ils participent également à des effets de subjectivation produits par les discours, pris cette fois comme ensembles rythmiques signifiants historiquement spécifiques.

Le rythme signifiant joue, au niveau d'un texte complet, le même rôle que les marques de l'énonciation au niveau d'une simple phrase. À l'instar du *je* phrastique, le rythme textuel qui est au fondement de la signifiance littéraire ne réfère, pour parler comme Benveniste, ni à une idée toujours identique dans la représentation qu'elle éveille et à laquelle pourraient renvoyer identiquement toutes ses réactualisations (comme le serait un sens vrai de l'œuvre dont chercheraient à s'approcher ses différentes lectures), ni à un individu concret dont elle serait l'expression (comme le serait la personne de l'auteur, qu'il ne faut d'ailleurs pas confondre avec l'auteur lui-même). Comme le *je* phrastique, l'œuvre peut être considérée comme « sui-référentielle », c'est-à-dire comme instituant dans son énonciation (que ce soit celle de son auteur ou celle de ses lecteurs postérieurs) un *sujet*. C'est pourquoi on peut dire qu'il n'y a pas de sens d'une œuvre mais une œuvre du sens. De même, l'œuvre ne porte pas le nom de son auteur, mais c'est bien plutôt son auteur qui a le nom de son œuvre.

On voit peut-être déjà ce que cette nouvelle approche ajoutait à notre compréhension de la subjectivation dans le langage. Alors que l'observation de l'énonciation mettait en évidence une forme de subjectivation discontinue (liée aux instances discrètes des prises de parole), mais permettant de poser l'unité des expériences et la permanence de la conscience, l'analyse de ces rythmes langagiers montrait une forme de subjectivation continue (liée à l'ensemble du système des marques signifiantes d'un discours) et débordant constamment l'instant de l'expérience et de la conscience de soi. Fondée sur des marques signifiantes dispersées le long de la chaîne parlée mais qui restent à travers le temps, notamment par les échos prosodiques, en interaction les unes avec les autres, cette subjectivation déborde et engage les locuteurs sans qu'ils le sachent.

Autrement dit, en réactualisant un texte littéraire – un poème, par exemple, mais pas seulement car un roman de qualité peut avoir les mêmes effets –, un locuteur peut voir ses rythmes propres se transformer.

L'appareil formel de l'énonciation permet à tout individu d'accéder à la fonction-sujet, il s'agit donc d'un fait universel, mais cette fonction est vide et il faut que l'individu en question lui donne lui-même un contenu à chaque fois qu'il se l'approprie. Le sujet poétique fonctionne, quant à lui, pour ainsi dire de manière inverse. Il offre à l'individu une forme fluide unique, spécifique, déjà pleine de signifiance. Mais, loin de s'imposer à lui comme le ferait un discours de propagande, cette forme a le pouvoir de magnifier son plaisir, son imagination, sa sensibilité, sa pensée, bref sa puissance de vivre. Comme un rayon de lumière traversant un prisme, celui-ci subit, lorsqu'il s'engage dans un texte, une diffraction qui réorganise son propre flux et y fait parfois apparaître des colorations inattendues. Toute œuvre littéraire, dit Meschonnic, possède « la capacité de transformer les conditions du voir, du sentir, du comprendre » [11] et, plus largement encore, les cadres fondamentaux du vivre, comme notre manière « d'être dans le temps et dans l'histoire, nos manières d'être avec les autres » (p. 384).

Cette idée d'une transformation des manières de vivre par la participation à des sujets d'énonciation poétiques me semble l'un des apports les plus précieux de Meschonnic, mais il ne l'a malheureusement pas développée plus avant. Il s'est arrêté au seuil du processus et, faute de vouloir articuler la poétique aux autres sciences humaines et sociales, il n'a jamais pu donner de description de ce qui se produit concrètement lors de la réactualisation d'un texte. Il nous faut donc forger d'autres outils pour comprendre ce qui se passe. De même que la mise en place d'une poétique des discours était nécessaire pour dépasser les limites de la linguistique du discours, de même il nous revient aujourd'hui d'élaborer une nouvelle anthropologie à la fois théorique et pratique, afin de surmonter l'enfermement de la poétique dans la seule sphère du langage.

L'apport des sciences de l'homme et de la société – les rythmes de l'individuation

De très nombreux travaux de sciences humaines et sociales ont montré que les phénomènes de rythmisation identifiés par Meschonnic au niveau du langage existent aussi au niveau des corps et du social, et que les premiers ne sont pas compréhensibles si l'on fait abstraction des seconds [12].

La linguistique et la poétique du discours montrent très clairement que, contrairement ce qu'affirment 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 antimodernes, réductible à une tradition qui se déploierait dans l'histoire comme une production anonyme et collective des peuples au sein de leurs langues. Il ressemble plutôt à un assemblage d'appareils techniques discursifs et signifiants qui, d'une part, permettent aux locuteurs d'accéder à la forme vide du sujet et, de l'autre, leur donnent ou leur redonnent des contenus existentiels. 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, par l'antinature d'une histoire de la langue et de la tradition, mais à travers l'élaboration technique de rythmes langagiers ou de manières de fluer du langage à chaque fois spécifiques.

Mais c'est exactement la même chose au niveau du corps et du social. 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 Marcel Mauss, un assemblage de « techniques du corps », 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 de l'activité corporelle. L'individuation ne se produit donc pas à partir de corps qui seraient simplement donnés par la nature, ni même de corps qui seraient entièrement déterminés de manière sociale, mais à travers l'élaboration technique de rythmes corporels à chaque fois spécifiques.

De même, contrairement à des préjugés tenaces, un groupe social n'est ni une simple association d'individus singuliers qui lui préexisteraient, une *société*, ni une réalité *sui generis* qui se présenterait comme une chose et imposerait ses contraintes à ses membres, une *communauté*. Il faut concevoir le social, 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 d'un ensemble d'êtres humains, c'est-à-dire dans ce cas les variations d'intensité des interactions qui s'y produisent. Et là encore, l'individuation, cette fois collective, ne se produit 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 des manières d'avancer dans le discours ou des manières de marcher, de nager, de se reposer, les manières de fluer du social constituent ce que l'on pourrait appeler des « idiosyncrasies historiques ».

Cela dit, il nous faut éviter deux erreurs souvent commises. La première concerne le primat des techniques dans les processus d'individuation. Ce primat ne signifie pas que celle-ci se produirait comme le déploiement ou même la mise en forme d'un principe psychique, disons d'une « âme » – je prends ici le terme de manière générique pour tout ce qu'on appelle la personne, la psyché, le moi, etc. –, qui préexisterait dans chaque acte de langage, dans chaque corps humain et dans chaque interaction.

Ce que l'on appelle la psyché, le moi ou l'âme n'apparaît qu'au gré des techniques qui sont appliquées à ces discours, ces corps et ces interactions – on pourrait dire, très précisément *pendant* cette application. Si le « je » et tout l'appareil énonciatif qui lui est lié existent dans toutes les langues, si, à quelques différences superficielles près, le corps humain est partout le même, et si universellement les êtres humains s'engagent dans des interactions sociales, ceux-ci restent les uns et les autres des places vides qui peuvent être occupées de multiples manières et ce sont ces manières qui définissent à chaque fois la forme de l'individuation.

Seconde erreur, concernant cette fois le primat de l'activité sur la puissance. Contrairement à un modèle qui reste encore très courant, cette production de l'âme ne doit pas être ramenée à une simple répression sociale d'énergies corporelles, langagières ou sociales naturelles. En effet, les manières langagières corporelles et sociales de fluer ne sont pas seulement des formes de contrainte, qui restreindraient l'expression d'une nature dynamique, jaillissante et rebelle. Victor Klemperer et Walter Benjamin pour le langage, Marcel Mauss et Michel Foucault, pour le corps, mais aussi Mauss de nouveau et Edward Evans-Pritchard pour le social, montrent les uns et les autres qu'elles constituent tout autant des manières d'*intensifier* ou de *diminuer* la puissance des discours, des corps et des interactions. La production de l'âme relève donc moins de la *répression* de forces naturelles nécessairement sauvages et déchaînées que de la *modulation* d'activités. L'âme apparaît au gré du *jeu des rythmes* langagiers, biologiques et sociologiques les uns avec les autres et

c’est pourquoi elle possède une autonomie et une puissance d’agir et d’exister fondamentalement variables.

Les rythmes de l’individuation possèdent ainsi des formes qui sortent 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 discursivités les plus pauvres, comme celles des chants de stade ou des slogans dans les manifestations, même dans celui des gestuelles imposées aux soldats qui défilent ou aux ouvriers sur les chaînes de montage, même encore dans les alternances sociales réglées directement sur les cycles cosmiques, les rythmes de la discursivité, de la corporéité et de la socialité engagent toujours des formes de parole ou de silence entremêlées, des formes de geste ou de repos multiples, des procès simultanés. Ils relèvent ainsi d’une logique de l’interaction de tous les éléments de la chaîne parlée, d’une organisation qui fait varier de manière continue et interdépendante à la fois la vitesse et la direction des gestes, ou encore d’un chevauchement des formes d’interactions et de leur périodicité. Bien que les actes langagiers, les corps et les interactions sociales puissent être soumis à des schémas mécaniques et binaires, la forme la plus générale des rythmes de la discursivité, de la corporéité et de la socialité doit donc être pensée comme *manière de fluer*, c’est-à-dire comme *rhuthmos*.

Vers une éthique et une politique du rythme

Venons-en maintenant aux principaux débats en cours concernant l’éthique et la politique par lesquelles il est possible de prolonger cette anthropologie théorique et pratique des rythmes. Une fois que l’on accepte le point de vue rythmique, il reste en effet à définir ce que pourraient être de bons rythmes du langage, du corps et du social, ce que j’ai proposé d’appeler une *eurythmie*.

Pour le moment, la discussion a plutôt porté sur le tempo de la vie quotidienne, sur la pression temporelle au travail, sur la rapidité des changements techniques et sur l’accélération historique des transformations sociales. La plupart des chercheurs qui réfléchissent à ces questions pointent ainsi du doigt des phénomènes qui ne sont pas sans effets sur nos vies. Dès 1998, Richard Sennett a montré, par exemple, les effets dramatiques de l’accélération et de la flexibilité accrue du monde du travail – ce qu’il appelait « la corrosion du caractère » [13]. En 2000, François Hartog a mis en évidence le développement d’une attitude centrée sur le présent et qui se coupe à la fois du passé et d’une projection vers le futur [14]. En 2005, Hartmut Rosa a systématisé ces critiques en soutenant que les individus singuliers mais aussi collectifs seraient désormais dotés d’une « identité opportuniste » *(situative Identität)* [15]. Ni les uns, ni les autres ne s’engageraient plus dans des projets dont la probabilité qu’ils se réalisent serait suffisamment assurée par une évolution lente des conditions structurelles de la vie. À cause de la vitesse désormais intra-générationnelle des transformations techniques et sociales, ils se recentreraient sur le présent et le court terme, de manière à maintenir ouvert le plus d’options possibles en jouant sur plusieurs terrains simultanément.

Tout cela, bien entendu, n’est pas faux mais – et c’est un premier problème – ces recherches aboutissent à des conclusions extrêmement pessimistes qu’un nombre suffisant de bonnes raisons empêche de soutenir [16]. Nous serions entrés, selon Hartmut Rosa, dans une période qui se caractériserait par la conjugaison d’une *accélération permanente* des changements techniques, sociaux et individuels, et d’une *pétrification des systèmes*, qui se seraient autonomisés et échapperaient à tout contrôle. Tout irait toujours plus vite superficiellement, alors que les structures

du monde seraient de plus en plus figées et difficiles à transformer. Nous serions dans « un camion fou » selon Anthony Giddens, dans « un avion sans pilote », selon Zygmunt Bauman, c'est-à-dire, d'après Hartmut Rosa, dans une « posthistoire » qui se déroulerait sans que nous puissions l'orienter ou même l'infléchir d'une quelconque manière.

D'où le côté désespéré et souvent très limité des propositions avancées par ces critiques : tout ce que nous pourrions faire serait de garantir légalement la possibilité aux individus de « débrancher quelque temps » sans être rejetés à l'extérieur des systèmes [17], de leur ménager des « bulles de décélération » où ils pourraient venir se ressourcer périodiquement [18], ou bien encore de « ralentir le tempo de nos vies » [19] par tout un ensemble de pratiques : *slow food, slow gardening, slow money, slow parenting, slow travel, slow art, slow media, slow fashion, slow science*, etc.

Une deuxième ligne de critique s'est développée ces dernières années parallèlement aux critiques de l'accélération. Au lieu de se focaliser uniquement sur le tempo toujours plus rapide de la vie, ces critiques ont souligné les effets délétères de la mondialisation néolibérale sur leurs rythmes et donc sur l'individuation.

Selon Yves Citton, qui est l'un des principaux partisans de cette orientation [20], celle-ci tendrait, tout d'abord, à déstructurer les rythmes locaux traditionnels et à les remplacer par de nouvelles périodicités alignées sur celles des pays dominants. Un exemple de cette évolution, parmi d'autres, nous est donné par ces employés indiens qui doivent travailler de nuit dans des *call centers* pour se caler sur les horaires des consommateurs newyorkais ou californiens.

La mondialisation néolibérale tendrait, ensuite, par le jeu de l'invasion croissante du temps privé par les demandes de l'activité professionnelle, par la flexibilisation des modes de production, mais aussi par le développement d'un marché de consommation ouvert en permanence, à dissoudre les rythmes collectifs au profit de mouvements individuels de type brownien. Cette individualisation extrême des mouvements, en sapant toute rythmisation collective, inhiberait du même coup les processus d'individuation : « Poussée à sa limite, conclut Yves Citton, la molécularisation en arriverait à dissoudre la possibilité même de la subjectivation. »

Enfin, la mondialisation néolibérale tendrait à faire prévaloir sur tous les rythmes complexes des formes de répétition machinique minimales : « En hyper-réaction contre la dissolution des structures et des périodicités en des mouvements moléculaires de type brownien, les individus tendraient à privilégier les formes rythmiques les plus frustres. » On pourrait ainsi analyser les pulsations purement machiniques dont se nourrissent certains rassemblements sportifs ou les *rave parties* comme une autre mutilation de la rythmicité humaine : « À l'opposé exact et symétrique de la dissolution des structures périodiques dans le mouvement brownien, ces rituels écraseraient tout mouvement individuel dans un *beat* assourdissant qui assènerait la métricité la plus régulière et la structure la plus brutalement binaire. »

Pour combattre ces évolutions, Yves Citton propose non pas simplement de créer des « bulles de décélérations » ou de « ralentir le tempo de nos vies » mais de développer, partout où cela est possible, « des procédures de résistances et d'inventions idiorrythmiques », c'est-à-dire des pratiques qui assureraient des rythmes propres à chacun. Pour faire mieux comprendre ce qu'il vise, il prend pour exemple ce qui se passe dans un orchestre de jazz. Comme on sait, le jazz est une

pratique musicale au sein de laquelle le jeu collectif et le jeu individuel des solistes successifs se renforcent l'un l'autre sans jamais coïncider complètement. Yves Citton renouvelle cette analyse traditionnelle par une étude très fine du jeu de différents batteurs célèbres et de leurs multiples manières d'accompagner, de se décaler, d'interrompre, de dérouter les structures rythmiques, de bloquer le flux du swing ou de le suspendre dans une recherche du ralentissement et de l'errance. Dans la société, il s'agirait ainsi, comme dans le jazz, de développer de nouveaux rythmes qui permettraient de mettre en crise, de dérouter, de bloquer ou de suspendre les rythmes browniens ou mécaniques imposés par le néo-libéralisme. La solution contre l'unification et l'appauvrissement rythmiques actuels se trouverait donc non pas dans des procédures de ralentissement du tempo de nos vies mais dans une prolifération d'idiorrythmes qui suivraient chacun leur cours tout en se renforçant les uns les autres.

Cette orientation vise plus clairement que la précédente le problème auquel nous avons affaire : non pas simplement celui de l'accélération, qui n'est qu'un épiphénomène mais celui, plus central, de l'affaiblissement de la qualité des rythmes de l'individuation singulière et collective du fait de l'émergence d'une nouvelle forme de capitalisme.

Mais le principe d'« idiorrythmie » qu'elle place en son centre soulève un certain nombre de difficultés. S'il est clair que l'idée d'une prolifération auto-entretenue de rythmes propres qui s'opposeraient aux rythmes asthéniques qui se répandent aujourd'hui est très attractive, notamment parce qu'elle renvoie à des expériences que nous avons tous eues un jour ou l'autre, une telle conception est toujours indexée sur le soi. Comme la plupart des pratiques de décélération, elle présuppose que des transformations locales fondées sur la seule bonne volonté des individus pourraient à elles-seules, en se diffusant et en s'intensifiant les unes les autres, entraîner un changement significatif des rythmes browniens et mécaniques du néo-libéralisme.

Par ailleurs, l'idiorrythmie constitue un idéal de liberté singulière qui ne s'embarrasse guère de la question du collectif, ni *a fortiori* de celle des institutions qui organisent la vie des collectifs, de l'État et des multiples formes de pouvoir inter et supra-étatiques (FMI, ONU, UE, etc.). Elle est grevée par une limite commune à toutes les utopies construites par extension d'expériences micro-politiques : ces utopies ont tendance à passer sous silence les éléments macro-politiques de la réalité qui ne rentrent pas dans leur schéma. Le projet d'Yves Citton n'échappe pas à cette difficulté. Lui aussi, ressemble plus à un projet de vie en petit groupe, dans la veine de celui de Barthes dans son premier cours au Collège de France, qu'à un projet extensible à l'ensemble d'une société, voire à de nombreuses sociétés.

Enfin, elle se limite principalement aux seuls rythmes de la socialité, c'est-à-dire à l'organisation temporelle des interactions entre les individus. Bien que largement supérieure à celle fondée sur la seule considération du tempo, la revendication de l'idiorrythmie ne dit presque rien des rythmes du corps, qui sont observés uniquement à l'aune des rythmes sociaux, et rien surtout des rythmes du langage.

C'est pourquoi, il semble nécessaire d'étendre cette réflexion à tous les aspects de l'individuation et de rechercher une définition de l'eurythmie à la fois plus large et plus précise que celles proposées jusqu'à présent.

D’abord, il faut tenir compte non seulement des techniques qui organisent temporellement les interactions, mais aussi de celles qui organisent la corporéité et la discursivité. Nous ne sommes pas définis seulement par les manières dont nous faisons s’entremêler les moments d’interaction et les moments de retirement. Les manières dont nous avançons dans le discours et dont nous utilisons notre corps sont tout aussi déterminantes pour notre individuation.

Ensuite, toutes les techniques du langage, du corps et du social sont loin de produire des individuations de qualités égales. Certaines, celles que j’appellerai de *faible rythmicité*, ont tendance à produire des individus singuliers et collectifs très labiles, indépendants certes mais peu autonomes. Des individus à faible capacité d’expérience et de vivre. C’est le cas des corporéités de synthèse branchées sur le marché à travers la musculation, la chirurgie esthétique, la prise sauvage de produits pharmaceutiques et de drogues ; c’est le cas, également, des discursivités réduites à l’information et coupées de l’expérience vécue qui dominent nos écrans jour après jour, ou de celles qui croient, sur le modèle intégriste, que le langage ne doit servir qu’à la répétition d’une parole déjà dite ; c’est le cas, enfin, des socialités qui noient le conflit dans l’échange économique ou la bipolarisation partisane, ou de celles qui, à l’inverse, font du conflit l’unique critère de l’éthique et du politique.

D’autres, au contraire, celles que j’appellerai à *forte rythmicité*, permettent de produire et d’entretenir des individus singuliers et collectifs dotés d’une forte puissance d’agir et d’exister. Ce sont toutes les manières qui accentuent les capacités pragmatiques et poétiques du langage, sa puissance à prendre en charge les conflits et les désirs, et finalement à faire accéder les individus singuliers ou collectifs à la subjectivation. Toutes les manières corporelles qui augmentent leurs capacités d’action et d’expérience. Enfin, toutes les manières sociales qui organisent une alternance suffisamment régulière, voire la possibilité d’une simultanéité, du conflit et de l’alliance.

En nous appuyant sur ces prémisses, il nous est ainsi possible de mieux délimiter le concept d’*eurythmie*. Pour nous aujourd’hui, il ne s’agit pas seulement de *ralentir le tempo de nos vies*, ni même simplement de *multiplier les rythmes d’interaction*, il faut adopter une vision à la fois plus large et plus précise : il convient avant tout d’*augmenter la qualité propre des rythmes qui font notre individuation* – et cela sans oublier que *les rythmes sociaux sont en interaction constante avec ceux du corps et du langage*.

*

Les quelques éléments qui viennent d’être rappelés esquissent les contours de ce que je proposerai de nommer une *rythmologie générale*. Certes, des pans entiers en sont encore à élaborer et un gros travail reste à cet égard devant nous. Mais il est d’ores et déjà certain que l’on ne pourra sortir des visions partielles et des propositions contestables, qui se répandent aujourd’hui, qu’en tenant ensemble tous les maillons de la chaîne qui relie la théorie du langage, la poétique des discours, l’anthropologie historique de l’individuation, et, *last but not least*, l’éthique et la politique du rythme.

Notes

[1] É. Benveniste, « De la subjectivité dans le langage » (1958), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 259.

[2] En 1977, lors de sa leçon inaugurale au Collège de France : « La langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire ni progressiste ; elle est tout simplement fasciste ; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire. »

[3] É. Benveniste, « Structuralisme et linguistique » (1968), *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974, p. 19.

[4] É. Benveniste, « Les niveaux de l'analyse linguistiques » (1962) *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 131.

[5] É. Benveniste, « La forme et le sens dans le langage » (1966), *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974, p. 217.

[6] É. Benveniste, « De la subjectivité dans le langage » (1958), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 260.

[7] R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963, p. 240.

[8] H. Meschonnic, *Le Signe et le Poème*, Paris, Gallimard, 1975, p. 512.

[9] H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982, p. 216-217.

[10] É. Benveniste : « La notion de "rythme" dans son expression linguistique » (1951), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

[11] H. Meschonnic, *Politique du rythme, politique du sujet*, Lagrasse, Verdier, 1995, p. 142.

[12] Pour les éléments factuels qui soutiennent cette thèse voir, P. Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris, PUF, 2005 ; P. Michon, *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, Paris, Les Prairies ordinaires, Paris, 2007.

[13] R. Sennett, *Le Travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, (1re éd. 1998), Paris, Albin Michel, 2000.

[14] F. Hartog, *Régime d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

[15] H. Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, (1re éd. 2005), trad. Didier Renault, Paris, La découverte, 2010.

[16] P. Michon, « Hartmut Rosa, Accélération. Une critique sociale du temps », *Rhuthmos*, 9 février 2011 [en ligne]. http://rhuthmos.eu/spip.php?article272.

[17] L. Boltanski & E. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

[18] H. Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps, op. cit.*

[19] « Slowing down life's pace », http://en.wikipedia.org/wiki/Slow_Movement [consulté le 2 nov. 2012].

[20] Y. Citton, « Improvisation, rythmes et mondialisation. Quatorze thèses sur la fluidification sociale et les résistances idiorrythmiques », *Rhuthmos*, 2 juillet 2010 [en ligne]. http://rhuthmos.eu/spip.php?article22.