

Extrait du Rhuthmos

<http://rhuthmos.eu/spip.php?article205>

Le pouvoir est un médium rythmique

- Recherches - Rythme et pouvoir au XXIe siècle - Comment penser le pouvoir dans le monde contemporain ? - Nouvel article -



Date de mise en ligne : mardi 9 novembre 2010

Rhuthmos

Ce texte est extrait de P. Michon, *Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, p. 101-110.*

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

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

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

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

Pour toutes ces théories, le pouvoir ne peut être accroché à un aspect unique de la réalité, que celle-ci soit pensée comme individu, système, classe ou interaction. Les « systèmes » ne sont pas des ensembles de règles ou de normes s'imposant à des acteurs impotents, ni non plus de simples produits de l'interaction d'agents préexistants, mais des formes à la fois systématissantes et systématissées au cours de ces interactions. De même, les « individus » ne sont pas les purs résultats de processus d'assujettissement, ni des sujets assurés de leur identité et précédant toute action, mais des entités toujours en cours de construction et de déconstruction à travers des processus

d'apprentissage et d'interaction. Dans la mesure où une dialectique ou un cercle relie les systèmes sociaux aux individus singuliers, le pouvoir est donc partie prenante de cette dialectique ou de ce cercle. Les individus reçoivent des systèmes qui leur préexistent non seulement des contraintes, mais aussi des ressources pour mener leurs actions. De même, ces systèmes de règles ou de normes imposent des obligations aux individus, mais ils ne continuent d'exister en tant que systèmes que dans la mesure où des actions sont menées jour après jour par des individus qui les respectent. Si ce n'est plus le cas, un système donné peut être rapidement amené à disparaître.

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

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

Certains auteurs, il est vrai, ont poussé beaucoup plus loin la réflexion sur la *subjectivation* qui se joue dans les luttes croisées entre individus et systèmes. Ces auteurs ont ouvert un espace théorique qui prolonge et enrichit la réflexion sur la seule individuation en ajoutant à la question de la singularité celle du devenir-acteur historique dans un champ pratique donné. Mais leurs points de vue souffrent d'un défaut en quelque sorte inverse du précédent. Certes, la subjectivation (qu'elle soit individuelle ou collective) n'y est plus réduite à un assujettissement, ni d'ailleurs à une identification avec le moi ou le « pouvoir de » propre à l'individu néo-libéral, elle y est définie comme *devenir-sujet*, c'est-à-dire devenir-acteur, agent autonome de sa propre vie, à travers la réflexivité et la pratique au sein du médium du pouvoir.

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

À ces limites internes, il faut ajouter des difficultés externes. Qu'elles soient plutôt sur le versant de l'assujettissement (comme Elias ou le premier Bourdieu) ou plutôt sur celui de la subjectivation (comme Touraine et le dernier Bourdieu), les conceptions intermédiaires du politique convergent au moins sur un point avec les théories réticulaires et moléculaires du monde fluide, héritées des théories interactionnistes des années 1970 : quoi qu'elles en aient, le monde qu'elles décrivent reste en grande partie chaotique et inintelligible. Les spirales par lesquelles se produisent les individus singuliers et collectifs gardent en effet l'aspect de dialectiques ouvertes ou de cercles herméneutiques perpétuels, continus et relativement indéterminés dans leurs formes, si bien que rien ne leur permet de rendre compte *in fine* de l'existence, ni surtout de la qualité, des individus singuliers et collectifs que nous observons.

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

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

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

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

Les processus d'individuation ont en effet un agencement interne beaucoup plus riche qu'il y paraît au premier regard. Tout d'abord, il est nécessaire d'y inclure au moins trois aspects : la « corporéité », c'est-à-dire les techniques qui organisent le fluement des corps ; la « discursivité », c'est-à-dire les techniques qui organisent les fluements du langage ; enfin, la « socialité », c'est-à-dire les techniques qui déterminent les modulations de l'intensité des interactions entre ces corps-langages. L'individuation est loin de se réduire à une interaction entre les normes et les valeurs existantes, d'une part, et l'esprit d'individus déjà constitués, de l'autre. C'est l'entrecroisement de la corporéité, de la discursivité et de la socialité qui produit les « âmes ». Ensuite, ces trois aspects sont indissociablement liés les uns aux autres. Les manières de fluer du social, des corps et du langage s'y déploient en s'appuyant les unes sur les autres ou, au contraire, en s'opposant les unes aux autres. Les techniques qui organisent le fluement du social ne peuvent donc être dissociées, comme le fait Archer, de celles qui organisent le fluement des corps et du langage. À chaque époque, dans chaque groupe considéré, ces techniques forment un dispositif complexe, un rythme de rythmes.

Cet agencement des processus d'individuation interdit de réduire leurs rythmes à une simple succession de *stops and goes*, de moments de dynamisme interactif et de moments de stabilisation systémique. Un tel binarisme privilégie abusivement les rythmes d'alternance morphologique les plus simples (cultes, cérémonies, périodes de travail, rassemblements sportifs, meetings, élections, etc.), sans tenir compte ni de leurs transformations récentes, ni de leurs interactions avec les rythmes corporels et langagiers qui sont tout aussi déterminants pour la production des individus. D'une manière générale, il ne permet pas de saisir la spécificité historique des différentes configurations prises par les rythmes de l'individuation et donc de juger des formes de pouvoir qui y sont en jeu. Et la raison en est simple. Contrairement à ce que Margaret Archer affirme, le social ne se reproduit pas différemment du langage, car il lui est consubstantiellement lié dans l'organisation des corps-langages : il est, comme lui, dans un processus de production-reproduction permanent. Certes, ce processus est organisé, mais cette organisation varie dans le temps en prenant des formes qui ne sont en rien réductibles à de simples successions binaires de temps forts et de temps faibles. Il manque à la proposition d'Archer une théorie capable d'identifier et de distinguer l'infini éthique et politique des manières de fluer des corps-langages-groupes.

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

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