

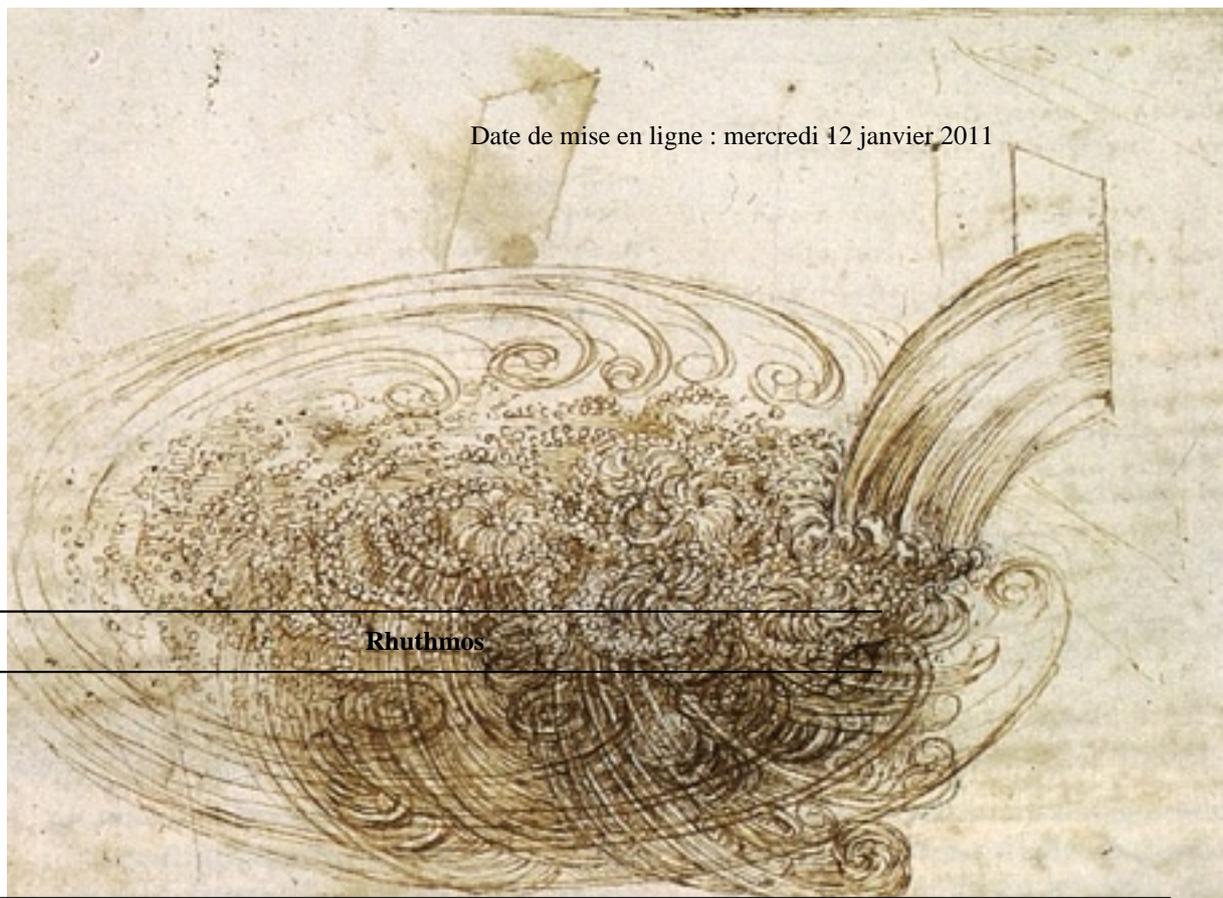
Extrait du Rhuthmos

<http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article281>

# Comme un bouquet sans vase - Pour une nouvelle anthropologie historique

- Recherches - Le rythme dans les sciences et les arts contemporains - Philosophie -

Date de mise en ligne : mercredi 12 janvier 2011



Rhuthmos

*Ce texte est l'introduction d'un ouvrage en cours de rédaction.*

L'anthropologie historique est aujourd'hui comme un bouquet sans vase : il existe des histoires du corps, de la sexualité, du genre, de la perception, du goût, de l'odorat, de la vision, de la sensibilité, de la volonté, de l'intelligence, de la mémoire, des émotions, des sentiments, de l'imaginaire. Il existe même des histoires de l'agent, de la personne et de l'individu. Mais la seule histoire qui pourrait donner sens et valeur à cette prodigieuse efflorescence - l'histoire du sujet - nous est encore quasiment inconnue.

Cette anomalie tient, semble-t-il, à deux raisons principales. D'une part, les historiens ne prennent pas toujours toute la distance nécessaire avec un schématisme sociologique, que l'on croyait mort mais dont la momie desséchée a malheureusement été tirée de l'oubli au cours des années 1970-80 par Louis Dumont. D'une manière générale, le « paradigme dualiste » reste toujours très présent dans les travaux historiques contemporains [1]. De l'autre - et ceci n'est pas sans rapports avec cela -, comme les historiens ne disposent pas d'une théorie de la subjectivation et de l'individuation qui leur soit propre, ils utilisent des concepts qu'ils empruntent, sans toujours mesurer leurs incompatibilités avec les tâches qu'ils leur assignent, à la psychologie, la sociologie, l'anthropologie et la philosophie. Le sujet reste ainsi dans leurs travaux encore massivement confondu avec l'individu, l'histoire de la subjectivation avec celle de l'individualisme, la modernité avec le monde moderne. Ces deux facteurs expliquent des descriptions finalement assez floues des réalités visées et une forte tendance à revenir vers le modèle évolutionniste de « la découverte et du développement de l'individualisme occidental ».

L'essai que l'on va lire voudrait proposer quelques solutions pour surmonter ces deux obstacles. Son premier objectif est de combattre la vision simpliste de l'évolution anthropologico-historique de l'Occident - et *de facto* du reste du monde - à laquelle Louis Dumont a réussi à redonner, au moins pour quelque temps, un semblant de vie. Le second est de montrer comment sujet et individu à la fois se distinguent et s'articulent l'un à l'autre, sur les plans théorique aussi bien qu'historique.

En ce qui concerne le premier point, à l'instar d'un nombre toujours plus important de travaux historiques, cet essai pose la question des formes d'individuation et de subjectivation dans les sociétés dites « traditionnelles » ou « pré-modernes ». Comme ces travaux, il conteste le dualisme chronologique qui voit, dans les sociétés antérieures à la trop fameuse « rupture de la Renaissance », des sociétés où les singuliers auraient été entièrement dominés par les collectifs et où la subjectivation aurait été complètement absente.

Toutefois, contrairement à un grand nombre de ces travaux, il récuse toute conception linéaire et évolutionniste de cette histoire au profit d'une conception polyphonique selon laquelle de multiples formes d'individuation et de subjectivation apparaissent, coexistent, se chevauchent, s'hybrident ou disparaissent pendant de longues périodes pour réapparaître parfois à des siècles de distance. Son originalité par rapport à la littérature la plus courante tient au moins à trois points. Il ne cherche pas à reconstituer une généalogie remontant progressivement, sur un modèle hégélien plus ou moins dénié, de l'individu moderne, considéré arbitrairement comme unitaire, à un geste de rupture initiale avec le monde dit traditionnel. Il ne considère pas toutes les autres formes d'individuation comme de simples obstacles au seul motif qui serait essentiel à l'individualisme et au subjectivisme occidentaux. Il combat l'idée impliquée par les positions précédentes que le seul antidote aux dévoiements « post-modernes » de cet individualisme et de ce subjectivisme serait le retour au holisme et au communautarisme anciens. Sur chacun de ces points, cet essai se distingue de la vision dominante. Il défend une conception fondamentalement pluraliste, proliférante et anti-dualiste de l'histoire de l'individuation et de la subjectivation.

On pourrait, il est vrai, reprocher à une telle position de verser dans le culturalisme et le relativisme : elle ne ferait que passer d'une métaphysique historiciste à une autre, illustrée dès la fin du XIXe siècle par une partie de l'historisme allemand. C'est pourquoi cet essai conteste tout autant les tentatives qui ne veulent voir dans les

sociétés du passé que des monades closes sur elles-mêmes, comportant des formes de subjectivation et d'individuation sans communications entre elles. Si la modernité ne peut plus être attribuée seulement au monde qui serait né de la prétendue grande rupture de l'histoire en deux, c'est-à-dire au monde dit « moderne », elle ne constitue pas non plus une succession de jaillissements indépendants les uns des autres. La modernité est une forme à la fois vide et disponible à tout être humain et tout groupe social, et une puissance qui traverse le temps et potentialise au passage des êtres que tout apparemment sépare. Les formes d'individuation et de subjectivation qu'elle produit sont donc simultanément toujours spécifiques et universelles.

En ce qui concerne le deuxième point, il semble clair que l'histoire de l'individu en Occident ne peut se limiter à une généalogie de l'individualisme et doit au contraire être pensée comme une histoire *des formes multiples d'individuation et de subjectivation*, mais il nous faut préciser encore le sens de ces expressions et tenter d'éviter quelques malentendus persistants.

Alors qu'elle vise *l'organisation elle-même* du processus d'individuation singulière et collective, la première est souvent comprise comme désignant ce qui en serait le produit. Les spécialistes des sciences de l'homme et de la société, mais aussi les philosophes, habitués pendant plusieurs décennies à considérer le monde à partir d'un point de vue structural ou systémique, ramènent ainsi, sans même s'en apercevoir, des réalités dynamiques et mouvantes à des entités stables, posées comme des objets saisissables par l'oeil de l'esprit. Ils se représentent une forme d'individuation, qu'elle soit singulière ou collective, comme le produit d'une structure ou au mieux d'un système, alors qu'elle n'est rien d'autre qu'*une manière de fluer* des corps, du langage et du social .

D'autres, nombreux parmi les disciples actuels de Heidegger et de Nietzsche mais aussi parmi les penseurs du libéralisme, qui vont trop loin dans l'autre sens, comprennent l'expression « forme d'individuation » comme désignant la simple *trace d'un ensemble de mutations* qu'ils pensent aléatoires ou au mieux statistiques. L'absolue fluidité d'un Être traversé par la guerre remplace dans leur esprit la fixité de L'Être précédente. Ceux-là oublient que ces dynamiques ne se font pas de manière totalement incohérente et qu'elles possèdent un niveau d'organisation spécifique, pensable sous l'égide du concept de rythme et d'une ontologie remise à sa juste place par une *anthropologie historique du langage* [2] . Une telle attention au rythme et à sa spécificité ontologique pourrait d'ailleurs certainement trouver des appuis chez Deleuze lui-même [3], voire chez Heidegger [4] .

Afin de rendre plus difficiles ces deux contresens symétriques, *je définirai, comme je l'ai déjà fait dans des travaux précédents*, « l'individuation » comme la *rythmisation de la vie d'un corps-parlant singulier ou d'un ensemble de corps-parlants*. Cela permettra, comme le demandait Simondon, de rejeter à la fois l'identification de l'individu à une entité stable et parfaitement délimitée, et sa dissolution inverse dans les interactions et l'écoulement incessant du temps . Mais *j'appellerai désormais* « formes de vie » les *manières d'organiser les activités des corps, du langage et du social, qui sont responsables de cette rythmisation*. En associant, à l'exemple de Wittgenstein, deux mots impliquant des notions de sens traditionnellement opposés, cette expression permettra, du moins je l'espère, de rendre plus accessible l'idée d'une forme essentiellement mouvante, d'une forme en palingénésie permanente, d'une forme qui reste toujours inaccomplie, mais aussi d'une dynamique, d'une palingénésie et d'un inaccompli essentiellement formés - bref d'une *manière spécifique de fluer*, d'un *rhuthmos*.

Du côté du sujet, l'effort à produire prolonge celui qui concerne l'individu. Là aussi, l'expression *forme de subjectivation* est trop souvent comprise comme désignant une matrice subjective, qui constituerait finalement la face interne, psychologique, de ce dont l'individuation serait, elle, la face externe, sociologique. C'est pourquoi, il convient également de souligner qu'il ne peut s'agir, d'un point de vue anthropologico-historique, que de *l'organisation du devenir-sujet des individus singuliers et collectifs* et non pas de leur *produit*. De même qu'il nous faut nous débarrasser de l'identification de l'individu à l'individu individualiste, de même il s'agit de lutter contre une définition déshistoricisante, qui identifie le sujet au *cogito* cartésien ou au *Self* lockien, en proposant une reconceptualisation historiquement opératoire des formes de subjectivation - au sens processuel du mot.

Toute la question, il est vrai, est de savoir comment atteindre cet objectif. Vincent Descombes est l'un des derniers à s'être affronté à cette difficulté. Il a proposé de rejeter l'identification du sujet à l'intériorité et de lui donner uniquement le sens de « suppôt d'action et de changement ("passion") », c'est-à-dire d'un individu « en tant qu'il peut jouer un rôle actantiel dans une histoire, de sorte qu'on peut se demander s'il est le sujet de ce qui arrive, ou s'il en est l'objet, ou s'il en est l'attributaire » [5]. La subjectivation serait ainsi définie comme l'accession d'un individu singulier ou collectif à la position d'agent ou de patient d'un processus et dépendrait donc du rapport entre le degré de puissance de cet individu et le degré de résistance des obstacles qu'il rencontre dans le champ dans lequel il agit.

Mais, si une telle déflation métaphysique est évidemment bienvenue, elle reste insuffisante pour saisir historiquement les phénomènes de subjectivation et risque de nous faire tomber dans certains travers du pragmatisme, en particulier un relativisme et un morcellement abusif du sujet. D'une part, s'il n'y a que des rapports de puissances et si seules comptent finalement les entreprises qui réussissent, on ne voit pas ce qui pourrait distinguer entre elles, éthiquement et politiquement, les différentes formes de subjectivation. De l'autre, une telle déconstruction ne peut se traduire en termes historiques qu'en une chronique infinie des moments de subjectivation et d'assujettissement, qui, si on les considère d'un point de vue purement pratique, sont toujours discrets, instables et fugaces. De même que l'individu se dissolvait dans les fluences de l'être, de même le sujet se disperse alors en une poussière d'actes et de pâtirs.

C'est pourquoi, il me semble nécessaire de rééquilibrer ce dégonflage grammatical de la métaphysique du sujet par une réaffirmation des puissances constructives du langage lui-même. À la déflation wittgensteinienne de l'anthropologie des Lumières libérales, il nous faut associer l'élaboration par Humboldt et quelques-uns de ses successeurs, en particulier Saussure et Benveniste, d'une anthropologie radicalement historique. Pendant longtemps, on a considéré cette anthropologie comme l'une des dernières expressions du libéralisme du XVIIIe siècle, mais on commence à comprendre ses affinités avec un certain nombre d'auteurs appartenant à ce que Jonathan Israel a appelé les Lumières radicales, en particulier Vico, Diderot et Spinoza [6].

Comme leur théorie du langage en reste à la version austinienne de l'énonciation et leur poétique à la rhétorique ou à la théorie de la narrativité, les déconstructeurs pragmatistes du sujet - mais c'est la même chose dans la tentative de synthèse pragmatico-herméneutique proposée par Ricoeur - ignorent l'aspect sémantique et rythmique des puissances du langage. C'est pourquoi ils sont obligés en dernière analyse, rompant avec le primat langagier qu'ils ont pourtant fait leur au départ, d'attribuer la consistance de la subjectivation à des principes qui lui sont extérieurs : soit aux Lois sociales chez Descombes, soit à une Loi intérieure chez Ricoeur. Or, de même que les processus d'individuation possèdent une organisation propre, de même les processus de subjectivation ne se font pas de manière totalement aléatoire et discrète. Ils possèdent un niveau d'organisation spécifique, pensable lui aussi, comme on commence à le voir chez Benveniste et surtout chez Meschonnic, sous l'égide d'une *anthropologie historique du langage*. Des études récentes font d'ailleurs penser qu'une telle anthropologie historique fondée sur les puissances du langage n'est pas sans rapports avec certains aspects de l'oeuvre de Wittgenstein lui-même [7].

Le langage assure universellement aux êtres humains la possibilité d'accéder au sujet, grâce à la fois à un appareil énonciatif toujours vide et à des puissances sémantiques mobiles circulant sous la forme de systèmes rythmiques signifiants. Le premier leur offre une forme qui reste à remplir mais qui est toujours disponible, sauf cas pathologiques. Les seconds sémantisent les forces et les conflits qui opposent les corps et les groupes sociaux, donnent une forme et une certaine puissance supplémentaire aux actes des individus, tout en leur permettant de mesurer les valeurs éthiques et politiques de ces actes : un système signifiant dont l'effet s'épuisera rapidement témoignera d'une valeur moindre que celle dont sera doté un système signifiant capable de générer des chaînes de réénonciations infinies, comme c'est le cas des grandes oeuvres littéraires mais aussi des meilleures oeuvres éthiques et politiques.

Afin d'éviter à la fois l'emphase métaphysique propre aux théories classiques du sujet et les effets éthiques et politiques indésirables des entreprises les plus radicales de déflation critique, j'appellerai donc « *subjectivation* »

*l'association interactive du devenir-agent d'un individu singulier ou collectif et de sa participation à des rythmes signifiants qui lui permettent de donner sens et valeur à la poussière des actes par lesquels il devient cet agent. Par ailleurs, j'appellerai désormais « formes de sujet », au deux sens du génitif, ces rythmes signifiants. Comme précédemment, en associant ces deux notions antagonistes, j'espère rendre plus accessible l'idée selon laquelle ces formes qui assurent une certaine unité à la poussière des actes sont également par elles-mêmes des puissances sémantiques mobiles qui peuvent bouleverser les individus en devenir et parfois aussi leur donner des forces supplémentaires, étant entendu que ces formes-puissances reçoivent elles-mêmes en retour la poussée du devenir-agent en question.*

Afin de donner un support au bouquet bigarré qu'ils ont patiemment rassemblé depuis des décennies, les praticiens de l'anthropologie historique doivent donc désormais s'engager dans une tâche à double face : d'une part, explorer l'histoire de l'individuation, c'est-à-dire l'histoire des rythmes, des manières de fluer et des *formes de vie* responsables de la production, la perpétuation et la disparition des individus singuliers et collectifs ; de l'autre, montrer quelles ont été les *formes de sujet*, c'est-à-dire les formes-puissances langagières, qui ont permis à ces individus singuliers et collectifs de donner sens et valeur aux actes par lesquels ils sont devenus les agents d'un processus particulier. C'est en creusant simultanément ces deux chantiers que les historiens pourront sortir à la fois de l'oscillation dans laquelle ils restent pris entre une histoire linéaire et une histoire monadique, et de la réduction de l'histoire du sujet à celle de l'individu.

On trouvera un exemple d'analyse de formes de sujet [ici](#) et un exemple d'analyse de formes de vie [là](#).

---

[1] Sur le « paradigme dualiste » de l'histoire du sujet et de l'individu, P. Michon, *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.

[2] J'ai essayé de le montrer dans P. Michon, *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010

[3] En particulier dans *Mille plateaux* (avec F. Guattari), Paris, Minuit, 1980 et dans ses travaux sur Bergson et sur le cinéma, *L'Image-mouvement. Cinéma 1*, Minuit, Paris, 1983 et *L'Image-temps. Cinéma 2*, Minuit, Paris, 1985.

[4] C. Nielsen, « *Rhythmus. Zum Wesen der Sprache bei Heidegger* », *Rhuthmos*, 23 juillet 2010.

[5] V. Descombes, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, p. 13-15.

[6] Sur l'autre face des Lumières, J. Israel, *Les Lumières radicales. La Philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, (1re éd. 2001), Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

[7] Sur ces aspects chez Wittgenstein, voir S. Laugier, *Wittgenstein. Les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009.