RYTHME, POUVOIR, MONDIALISATION

Collection Rythmologies

Dépôt légal – Juillet 2016
© Rhuthmos, 2015 – N° Siret : 81094682200014
14 A, rue Notre-Dame-de-Nazareth, 75003 Paris
ISBN : 979-10-95155-12-6
Impression : CLIP
Illustration : Denis Baudier, série « Mécanique ondulatoire »

PASCAL MICHON

RYTHME, POUVOIR, MONDIALISATION

Sur les formes anciennes et nouvelles des processus d'individuation

Rhuthmos

2016

DU MÊME AUTEUR

Rythmologie baroque. Spinoza, Leibniz, Diderot, Paris, Rhuthmos, coll. Rythmologies, 2015.

Marcel Mauss retrouvé. Origines de l'anthropologie du rythme, (1re éd. 2010), Paris, Rhuthmos, coll. Rythmologies, 2015.

Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé, (1re éd. , 2007), Paris, Rhuthmos, coll. Rythmanalyses, 2015.

Sujet et individu en Occident. Dumont, Elias, Meyerson, Vernant, Paris, Rhuthmos, coll. En ligne, 2013.

Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet, Paris, Le Cerf, 2010.

Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer, Paris, Vrin, 2000.

Éléments d'une histoire du sujet, Paris, Kimé, 1999.

Ce livre a déjà paru aux Presses Universitaires de France en 2005. Il a été entièrement revu et corrigé.

À Meili Steele

Socialement et individuellement,
l'homme est un animal rythmique.

M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*,
Paris, Payot, 1947, p. 85.

La véritable dialectique est un effort
pour voir le nouveau dans l'ancien
et non seulement l'ancien dans le nouveau.

Th. W. Adorno, *Zur Metakritik*
der Erkenntnistheorie,
Stuttgart, Koch, 1956, p. 47.

Avant-propos – Le monde et l'empire fluides

Depuis une trentaine d'années, les dispositifs stables et homogènes, qui avaient dominé les sociétés développées depuis la Seconde Guerre mondiale, ont progressivement disparu au profit de formes d'organisation à la fois plus diversifiées et plus labiles. Les processus d'individuation psychique et collective, caractérisés jusque-là par une certaine fermeté, sont devenus plus incertains. Les effets d'autorité et d'hégémonie plus diffus. Ces mutations ont rendu nos sociétés et les pouvoirs qui viennent d'y émerger relativement opaques aux approches développées par les sciences sociales et la philosophie. Face à la nature dynamique et souvent fugace des formes qui caractérisent ce nouveau monde, les approches structurales, systémiques, individualistes et différencialistes, typiques de la seconde moitié du XX^{e} siècle s'avèrent désormais inopérantes mais nous ne savons pas encore par quoi les remplacer, d'où une certaine confusion dans nos façons d'orienter notre regard et notre action. Il nous faut donc élaborer un nouveau type d'approche, mieux ajusté aux conditions sociales et historiques actuelles – une pensée adaptée au monde fluide dans lequel nous venons d'entrer.

La plupart des observateurs sont d'accord sur le diagnostic. Le monde qui vient d'apparaître est sorti d'un ensemble de mutations qui se sont appuyées les unes sur les autres. La première s'est produite à l'échelle micro-sociologique. Alors que les individus envisageaient jusque-là une vie organisée du berceau à la tombe, portée par un développement matériel continu et intérieurement intégré par les grandes orientations reçues au cours de l'enfance, ceux-ci ont commencé, à partir des années 1960, à remettre en question cette vision trop prévisible, à en contester l'utilitarisme grossier et à envisager leur construction intérieure à l'image d'une jeunesse prolongée à toute la vie. Ce que les générations antérieures avaient bâti, avec parfois tant de mal, a

semblé désormais triste, insuffisant et éprouvant. Toutes les organisations systémiques, qui avaient été mises en place au cours de la première partie du siècle, sont petit à petit apparues comme des sources de pesanteur, voire d'oppression aux yeux de certains.

Le couple et la cellule familiale ont été les secondes formes sociales à subir cette mutation. Conçus jusque-là comme des solidarités stables et définies pour la vie, l'un et l'autre se sont progressivement assouplis. D'une part, dès les années 1970, le divorce, l'avortement, la contraception ont été facilités, rendant possible une plus grande liberté sexuelle des individus. De l'autre, les normes d'éducation se sont assouplies, entraînant une régression de la discipline et de l'autorité parentale. Nous le voyons maintenant, ces transformations sont loin d'avoir supprimé le couple et la famille, mais elles les ont rendus plus ouverts, plus mouvants et souvent beaucoup plus fragiles. Elles ont également donné aux individus, mais aussi exigé d'eux – qu'ils soient partenaires, parents ou enfants – une mobilité ou une capacité à se dégager et à s'engager beaucoup plus grande qu'auparavant.

Les entreprises ont été le troisième type d'organisation sociale à évoluer dans ce sens. Brisant, à partir de la fin des années 1970, les anciens systèmes de gestion hiérarchique qui n'étaient plus acceptés, elles ont introduit en leur sein des modes de management participatif appuyés sur les notions de souplesse horaire et relationnelle, de travail en équipe et de projet rassemblant temporairement des personnes très disparates. Sur le plan de la production, elles ont « externalisé » un grand nombre des tâches qu'elles assuraient auparavant elles-mêmes, en les confiant à d'autres entreprises, et cette transformation a pris une telle ampleur qu'il est désormais parfois difficile de distinguer où se trouve le cœur d'une activité particulière. Ainsi les entreprises, interconnectées par des accords multilatéraux, ont-elles aujourd'hui tendance à former des constellations extrêmement étendues et en constante mutation.

À partir des années 1980, les États ont suivi une évolution assez proche. Remettant en question le fonctionnement des systèmes sociaux, ils ont commencé par vendre à des sociétés privées des pans entiers de leurs activités intérieures, y compris parfois celles définies jusque-là comme régaliennes : prisons, postes, caisses de retraite, services collectifs urbains, transports, système de santé, système d'édu-

cation, etc. Dès qu'ils l'ont pu, notamment à partir des années 1990, ils ont appliqué à leurs administrations les nouveaux principes de management testés dans les entreprises : déconcentration d'un certain nombre de pouvoirs de décision subalternes, introduction des notions d'équipe et de projet, mise en concurrence des individus. Simultanément, ils ont établi de nouveaux rapports avec leurs subordonnés-électeurs, en utilisant de plus en plus souvent les sondages et les médias, transformant ainsi la démocratie élective en une démocratie médiatique et communicationnelle. Sur le plan international, l'effondrement du monde soviétique a mis fin aux deux systèmes géopolitiques intégrés qui s'affrontaient jusque-là et libéré aussi bien les États-nations de l'Est que ceux de l'Ouest de leurs solidarités imposées. Par ailleurs, ces États se sont associés dans des alliances de libre-échange de plus en plus larges et de moins en moins contraignantes. La mondialisation capitaliste, faite de libre circulation des marchandises et des capitaux, et de la construction d'entreprises multinationales géantes et tentaculaires, a commencé ainsi à leur échapper et à produire une nouvelle sphère, en partie indépendante du système qu'ils constituaient.

Le dernier niveau d'intégration du monde ancien vient de disparaître sous nos yeux quelque part entre le Tigre et l'Euphrate. Le système international de sécurité collective bâti à la suite de la Seconde Guerre mondiale avait déjà pâti de l'explosion de l'URSS qui avait laissé les États-Unis sans contre-poids. Aujourd'hui il n'existe plus[1]. Au nom d'un universalisme démocratique guerrier, du fait du tropisme propre à toute puissance que rien n'arrête plus, mais aussi par hostilité idéologique envers toute organisation systémique de la société, les

1. Certains, arguant du fait que l'institution onusienne reste toujours en place et que les petites et moyennes puissances veulent continuer à la maintenir en vie pour contrer les États-Unis, contestent cette idée. L'ONU reste, il est vrai, un enjeu pour le siècle qui commence et l'on ne peut que souhaiter qu'elle remonte la pente, mais le rapide résumé des transformations sociales du dernier quart de siècle que je viens de faire montre assez clairement que sa mise à l'écart a été l'aboutissement d'un mouvement très profond et puissant de fluidification des sociétés. Par ailleurs, ce n'est pas rien que ce soient précisément les deux nations qui lui avaient donné la vie qui aient décidé de la considérer dorénavant comme quantité négligeable. Enfin, il faut distinguer l'ONU du système de sécurité collective : le maintien de la première ne signifie bien évidemment pas celui du second.

États-Unis, aidés du Royaume-Uni, ont porté un coup fatal au fragile système du droit international et ont ainsi fait sauter le dernier obstacle qui entravait encore la réorganisation du monde en cours.

Aujourd'hui, quelle que soit l'échelle considérée, du niveau micro-sociologique au niveau mondial en passant par celui des entreprises et des États-nations, il reste certes, de-ci de-là, quelques formes intégrées héritées du passé et de nombreux foyers de résistance, mais nous sommes désormais entrés dans un univers dominé par des modes d'organisation fluides en grande partie inconnus de la période précédente, mélangeant conceptions nomades de l'individuation, modes de travail réticulaires, règles économiques héritées du vieux *laissez-faire, laissez-passer* libéral et formes politiques internationales totalement inédites. Une nouvelle ère de l'histoire vient de commencer.

Ces faits sont reconnus par la plupart des observateurs, mais nous sommes encore loin de prendre toute la mesure des bouleversements qu'ils impliquent. Ces dernières années, un ensemble de travaux ont essayé de penser cette situation inédite en s'appuyant sur les notions de « paysage » (*scape*), de « flux », de « réseau »[1]. Ces analyses interprètent généralement les transformations de l'individu, des entreprises, des États et même parfois, mais c'est plus rare, de la défunte communauté internationale, comme le passage d'un monde *individualiste* et *systémique* à un monde *post-moderne réticulaire*. Selon cette représentation, le monde, tel que pouvaient par exemple le décrire le mouvement fonctionnaliste ou les différentes pensées de type systémique, serait définitivement condamné. Les systèmes emboîtés les uns dans les autres, qui existaient dans la sphère psychique, dans la sphère économique, dans la sphère étatique ou encore dans la sphère des relations internationales, auraient laissé place à un ensemble de réseaux reliés les uns aux autres de manière plus ou moins lâche. Le monde

1. Parmi de très nombreux ouvrages : M. Albrow, *The Global Age. State and Society beyond Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1996 ; A. Appadurai, *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996 ; M. Castells, *L'Ère de l'information*, 3 vol., 1996-1997, trad. fr., Paris, Fayard, 1998-1999 ; L. Boltanski et È. Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999 ; Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000 ; S. Sassen, *The Global City. New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

actuel serait ainsi organisé à partir d'assemblages de connexions en perpétuelle mutation[1]. Du fait de la domination des formes d'organisation réticulaires celui-ci n'aurait plus la même consistance que par le passé et se rapprocherait plutôt de l'état « liquide », voire de l'état « gazeux ». La particularité des réseaux serait en effet d'être en « fusion » perpétuelle, de n'avoir « plus de frontières nettes » et même de « transcender la notion de limites entre intérieur et extérieur », puisque, par le jeu des communications, tout point d'un réseau est toujours potentiellement connecté et associé à tout autre point qui lui est à l'instant extérieur. Nous aurions ainsi assisté à l'apparition, depuis le plan psychique jusqu'aux plans étatique et international, d'une sorte de « monde flottant », à une disparition des formes systémiques traditionnelles, voire de toute forme, et à leur remplacement par des « amas » ou des « nébuleuses » en constante mutation. Tous les pouvoirs, que cela soit celui des individus ou celui des organisations internationales en passant par celui des États, se seraient en grande partie dissous dans un grand tourbillon.

Bien qu'elles rassemblent souvent des quantités de données empiriques impressionnantes et permettent parfois une description assez convaincante de certains des phénomènes en cours[2], ces analyses souffrent d'un certain nombre de fragilités.

Les premières tiennent au déterminisme technologique qui les imprègne le plus souvent. Les analyses réticularistes surestiment

1. Boltanski et Chiapello résument très bien cette conception du monde : « Dans un monde réticulaire, la vie sociale est faite dorénavant d'une multiplication de rencontres et de connexions temporaires, mais réactivables à des groupes divers, opérées à des distances sociales, professionnelles, géographiques, culturelles éventuellement très grandes. Le *projet* est l'occasion et le prétexte de la connexion. Celui-ci rassemble temporairement des personnes très disparates, et se présente comme un bout de réseau fortement activé pendant une période relativement courte, mais qui permet de forger des liens plus durables qui seront ensuite mis en sommeil tout en restant disponibles », *Le Nouvel Esprit du capitalisme, op. cit.*, p. 157.

2. On ne peut, par exemple, qu'être frappé par la doctrine américaine en politique étrangère adoptée en 2003. Celle-ci a mis fin au système du droit international et l'a remplacé par des réseaux organisés, exactement comme les équipes de projet dans les entreprises autour de « coalitions *ad hoc* » montées au gré des circonstances. C'est aussi la même orientation réticulaire qui préside à la politique de « coalitions multiples » d'États, d'ONG et de multinationales, développée à l'ONU par Kofi Annan. Dans les deux cas, le modèle micro-sociologique est devenu le modèle du niveau macro.

fréquemment le rôle qu'ont joué les techniques de transport et de télécommunication dans l'apparition du nouveau monde et, du coup, elles ont du mal à évaluer celui qu'elles pourraient jouer éventuellement à l'avenir. Certaines, reconnaissables à leur ton enthousiaste et prophétique, voient dans ces techniques un aboutissement du travail de l'esprit humain et de sa capacité à se dégager des nécessités du monde pratique, de l'espace et même du temps. Elles annoncent ainsi l'imminente domination finale de la nature et l'apparition de sociétés totalement libres et démocratiques. Selon elles, les techniques réticulaires seraient synonymes d'un développement du partage des connaissances, ainsi que d'une augmentation des rencontres, des hybridations et de la diversité humaines. Ces techniques favoriseraient la tolérance, l'intercompréhension, la démocratie et le progrès des libertés. D'autres, dont le ton est généralement amer et apocalyptique, perçoivent, pour leur part, les techniques réticulaires comme des productions humaines qui se seraient déjà en grande partie retournées contre leurs auteurs. Ces interprétations dénoncent ainsi l'émergence d'un monde réticulaire totalement technicisé, déshumanisé et promis à un totalitarisme d'un nouveau genre. Issues, comme toute *technè*, d'une volonté anthropocentrique de domination du monde, les nouvelles techniques de transport et de communication provoqueraient plus d'obscurité que de lumière, plus de volonté de puissance que de tolérance, plus de similitude que de diversité.

Dans l'un et l'autre cas, ces analyses sont sujettes à caution. Qu'elles soient positives ou négatives, ces interprétations surestiment à la fois l'influence historique et les effets éthiques et politiques des techniques réticulaires. Certes, toutes ces mutations ont été accompagnées et parfois facilitées par les rapides progrès de ces techniques et il est clair que, sans des moyens toujours plus massifs, meilleurs marchés et plus rapides, de transport des marchandises, des personnes et des informations, l'apparition du monde fluide n'aurait jamais pu avoir lieu. Mais une étude historique même rapide montre que ces moyens n'ont jamais représenté que l'un des très nombreux éléments en jeu. Parallèlement sont intervenus des facteurs culturels (par exemple, dans la mutation de l'individuation des années 1960), économiques (pour les entreprises), sociaux et politiques (pour les États et le système international). Les explications de l'émergence du monde réticulaire

par les techniques, qu'elles soient de tonalité optimiste ou pessimiste, sont donc, pour la plupart, des explications simplistes, des hégélianismes repeints aux couleurs libérales ou heideggériennes, qui ne tiennent aucun compte de l'histoire et de la complexité des séries causales en question. En réalité, les techniques réticulaires sont éthiquement et politiquement ambivalentes. L'idée qu'elles guideraient l'homme vers une émancipation quasi automatique, ou celle qu'elles lui imposeraient, au contraire, un assujettissement de plus en plus incontrôlable, s'appuient l'une comme l'autre sur le présupposé qu'il existerait une sorte d'« esprit éthique et politique de la technique », univoque et déterminé une fois pour toutes. Mais, rien n'est plus contestable que cette prémisse qui attribue à la technique des valeurs qui dépendent en réalité d'autres sources. Ni le désir de liberté, ni l'appétit de domination ne sont en fait déterminés par le seul esprit technique. Les luttes sociales et les révolutions, comme les explorations et les conquêtes, ont toujours été menées au nom d'objectifs où la technique n'avait qu'un rôle mineur et où s'exprimaient en revanche très clairement des attentes religieuses, culturelles et politiques. *Si l'on veut évaluer les apports passés, et éventuellement futurs, des techniques réticulaires, c'est donc plutôt dans ces projections, dans les situations sociales et l'activité du langage qui les soutiennent, qu'il faut en chercher les critères*.

Deuxième type de difficulté : du fait des prémisses techno-déterministes sur lesquelles elles s'appuient, les analyses réticularistes ont souvent tendance à ne voir les nouvelles réalités psychiques et collectives que comme de simples inversions des formes individualistes et systémiques d'autrefois : alors que celles-ci étaient renommées pour la netteté de leurs contours et pour leur puissance morphogénétique, celles-là leur semblent désormais à la fois amorphes et hostiles à toute morphogenèse. Par elles-mêmes sans limites et dans un état de fusion permanent, les nouvelles réalités « réticulaires » empêcheraient toute possibilité de délimitation et d'individuation. Au sein de ces « nuages » en perpétuelle métamorphose, les individus, qu'ils soient psychiques ou collectifs, ne pourraient consister qu'en de fugaces regroupements

de connexions, vortex virevoltant avant de se perdre à nouveau dans le vent[1].

Or, cette représentation laisse elle aussi beaucoup à désirer. Certes, à travers les « réseaux », les individus psychiques et collectifs se dégagent des systèmes qui, jusque-là, organisaient leur monde, mais cela ne signifie pas que ces « réseaux » n'imposeraient pas, à leur tour, des formes au mouvement de leur vie, formes qui, pour être moins visibles, n'en sont pas moins impérieuses. Le monde fluide n'est pas un monde sans formes. Certains travaux ont par exemple montré que « l'espace des flux » est fortement polarisé par des nœuds urbains hégémoniques[2] et que, si cet espace est fluide pour un petit nombre, il est simultanément et indissociablement divisé pour le plus grand nombre[3]. Mais il faut aller au-delà d'une approche descriptive socio-géographique. Si nous voulons être en mesure de comprendre, d'évaluer et de transformer ce nouvel univers, les individus psychiques et collectifs, ainsi que les micro- et les macro-pouvoirs, qui malgré tout y apparaissent, il nous faut nous donner les moyens de les penser autrement que comme de simples images inversées du monde systémique et des individus stables qu'ils ont remplacés. Nous devons garder à l'esprit que ce monde et ces êtres sont en réalité loin d'être amorphes et sans cesse dissous dans les flux et les frayages qui les parcourent. Lorsque l'on observe le nouveau monde pour ce qu'il est, il apparaît bien peuplé de formes qui façonnent les individus psychiques et collectifs et organisent leur vie, seulement celles-ci ne sont pas des formes au sens où le regard, ou encore le toucher, délimitent un objet, ni des formes au sens plus abstrait d'une structure ou même d'un système.

1. Pour Boltanski et Chiapello, par exemple, dans le monde des réseaux, hormis le regroupement que permet le « projet », tout est « emporté par le courant continu des frayages qui, étant donné leur capacité à faire communiquer tout avec tout, distribuent et dissolvent sans arrêt ce qui se prend en eux », *op. cit*., p. 157. Cette description coïncide, en ce qui concerne les personnes, avec le portrait-charge de « l'individu post-moderne » brossé depuis une vingtaine d'années.

2. Par exemple, E. Castells, *L'Ère de l'information, op. cit.* et S. Sassen, *The Global City. New York, London, Tokyo*, *op. cit*.

3. Z. Bauman, *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge, Polity Press, 1998, (en particulier, le chap. « Touristes et vagabonds ») ; S. Boeri, « Flux et réseaux, les derniers avatars de la modernité classique », *Monstres et merveilles de la modernité*, Cahier Laser n°6, Paris, Éd. Descartes, 2003.

Ces formes s'imposent aux mouvements mêmes par lesquels ces individus sont produits ; elles sont des formes du mouvement *de l'individuation ; et le pouvoir, en particulier le nouveau pouvoir impérial mais aussi celui que l'on peut opposer à la fluidification absolue du monde, réside de plus en plus dans leur contrôle et leur définition*[1].

Le troisième type de difficulté est étroitement lié aux précédents : dans le monde sans formes des nuées techno-réticulaires, le pouvoir semble à la fois partout et nulle part, ce qui paraît rendre impossible ou dangereuse toute transformation substantielle. Soit une telle transformation est « out of reach »[2], soit elle risque d'imposer une rigidification régressive de ce qui doit rester fluide[3]. La seule amélioration à la fois possible et souhaitable serait de garantir aux individus la possibilité de ralentir et de diminuer le nombre de connexions dans lesquelles ils sont pris, sans perdre pour autant leur « employabilité ». Il ne s'agirait donc pas de transformer le nouveau monde, mais plutôt de le domestiquer, de le rendre moins injuste et plus habitable[4].

1. J'appelle « individuation » le *processus de production* des individus, que ceux-ci s'appuient sur des corps-langages séparés ou sur des corps-langages réunis en un groupe. Par extension, j'utiliserai également, mais plus rarement, le concept d'individuation dans le sens du *résultat* de ce processus. Je parlerai donc de « formes de l'individuation » pour désigner les formes du mouvement lui-même par lequel se fabriquent les individus et de « formes d'individuation » pour les *résultats* moyens de ces processus.

J'emprunte le syntagme « individuation psychique et collective », ainsi que la valeur totalement indissociable et interactive de ses deux aspects à Gilbert Simondon, et en particulier à son livre *L'Individuation psychique et collective* (1958), Paris, Aubier, 1989.

2. Telle est la vision pessimiste de la modernité décrite comme un « camion fou » par A. Giddens dans *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990 ou comme un « avion sans pilote » par Z. Bauman dans *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

3. C'est, par exemple, la position finalement adoptée par Boltanski et Chiapello. Voir *op. cit.*, p. 570.

4. Il est vrai qu'il existe aussi des propositions – qui ne sont pas visées ici – qui mettent en valeur la force morphogénétique des réseaux, pris cette fois non pas au seul sens d'ensembles de points interconnectés de manière informationnelle mais au sens de formes d'individuation psychique et collective. Parmi une abondante littérature, V. Lemieux, *À quoi servent les réseaux sociaux ?* Sainte-Foy, Presses de l'Université de Laval, 2000 ; J. T. Godbout, *Le Don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus*, Paris, La Découverte, 2000 ; R. Mayfield, « Social Networks Dynamics and Participatory Politics », http://extremedemocracy.com, sept. 2004.

Ce pessimisme politique s'accompagne par ailleurs d'un vide théorique remarquable. Même quand elles ne restent pas enfermées au niveau micro-sociologique, les interprétations réticularistes ont beaucoup de mal à rendre compte du rôle réel des États, ainsi que de la réorganisation impériale du monde qui est en train de se produire. Certains, surtout dans les classes dirigeantes américaines, mais aussi quelques Européens, proclament que la fluidification du monde aurait permis, grâce à la tutelle bénéfique des États-Unis, de faire reculer l'arbitraire des États-nations au profit des droits de l'homme, à la démocratie de s'imposer presque partout et à une société civile mondiale d'émerger. Critiquant les vieux schémas westphaliens, ils perçoivent la nouvelle organisation du pouvoir dans le monde fluide comme un réseau d'États-nations protégés par les États-Unis et largement adoucis par la croissance de leurs interdépendances économiques entraînées par la mondialisation du capitalisme. D'autres, en général des Européens, s'inquiètent au contraire de la nouvelle hégémonie américaine et suggèrent de rééquilibrer les États-Unis par une accélération de la construction politique de l'UE ainsi que par un renforcement des liens entre les nations de second rang. Attachés, quant à eux, aux habitudes de pensée géopolitique traditionnelles, ils voient dans les États-Unis une « hyper-puissance » qui surclasserait par sa taille économique et sa force militaire toutes les autres nations. La nouvelle hégémonie américaine serait, à leurs yeux, le simple effet d'un différentiel totalement inédit entre un État-nation et tous les autres. Les derniers, se définissant comme militants communistes post-modernes, espèrent que « l'Empire », nom par lequel ils désignent le capitalisme mondialisé, se retournera bientôt de lui-même en une révolution générale des « multitudes ». Ils affirment, de manière encore plus radicale que les premiers, le déclin des États-Nations et voient le nouveau monde comme un « Empire » réticulaire purement capitaliste, nappant toute la surface de la planète et dont les États-Unis ne seraient qu'un centre parmi d'autres. L'hégémonie serait, selon eux, totalement diffuse, répartie sur tout le plan d'immanence des interactions mondiales, et opposerait, d'une part, une classe capitaliste mondialisée et, de l'autre, une classe de prolétaires également mondialisée[1].

1. « L'Empire qui vient n'est pas américain et les États-Unis n'en sont pas le centre.

Mais, là encore, et quelles que soient leurs orientations, les analyses réticularistes sont tout à fait discutables. En effet, contrairement à ce qu'affirment les néo-libéraux mais aussi leurs vis-à-vis partisans d'une révolution des multitudes, le pouvoir qui vient d'émerger se caractérise par une unicité de puissance imposée à des peuples multiples qui fait penser aux empires du passé ; comme jadis, il organise autour de lui un monde composé de vassaux et d'obligés ; comme jadis, il utilise son hégémonie pour extraire des quantités prodigieuses de richesses du monde qu'il domine et pour assurer artificiellement à une plèbe impériale un niveau de vie supérieur à ce qu'elle produit ; comme jadis, il possède un centre névralgique, constitué aujourd'hui par les États-Unis ; comme jadis, il utilise régulièrement la force et la violence là où cela lui semble nécessaire. Mais, à l'inverse de ce que disent, pour leur part, les analystes westphaliens de « l'hyperpuissance », cet Empire possède également des traits radicalement nouveaux. Tout d'abord, son monde est le monde lui-même. Il n'a plus comme autrefois de concurrents à sa hauteur, ce qui à la fois lui retire toute extériorité par rapport à laquelle il pourrait se définir et lui donne l'apparente légitimité d'être la première forme politique dans l'histoire à rendre possible, sinon un État mondial, du moins un modèle de société commun à toute l'humanité[1]. Par ailleurs, l'extraction de richesses qu'il effectue dans le monde entier ne correspond pas seulement, tout au moins tant qu'il le voudra bien, à de la prédation. Pour une assez grande partie, il s'agit d'un endettement qui maintient, au

Le principe fondamental de l'Empire tel que nous l'avons décrit dans ce livre est que son pouvoir n'a ni terrain ni centre actuel et localisable. Le pouvoir impérial est distribué en réseaux par le biais de mécanismes de contrôle mobiles et articulés. Ce n'est pas dire que le gouvernement et le territoire américains ne soient pas différents des autres : les États-Unis occupent certainement une position privilégiée dans les segmentations et les hiérarchies mondiales de l'Empire. Mais avec le déclin des pouvoirs et des frontières des États-nations, les différences entre les territoires nationaux deviennent de plus en plus relatives : il n'y a pas de différence de nature aujourd'hui (telles qu'étaient par exemple les différences entre le territoire de la métropole et celui de la colonie), mais des différences de degré », M. Hardt et T. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 462-463 ; M. Hardt et A. Negri, *Multitudes. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004.

1. C'est, comme on sait, la thèse défendue par Francis Fukuyama dans son livre *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

moins virtuellement, une solidarité bilatérale entre le centre et ses périphéries. Enfin, *last but not least*, cet Empire ne tient pas la totalité de son pouvoir, comme ceux d'hier, de la seule emprise hiérarchique et systémique, économique et militaire, sur des populations et des territoires, mais de plus en plus de son *soft power*, de la fluidité et de l'ouverture du monde elles-mêmes – dont il a d'ailleurs été l'un des premiers et des plus opiniâtres vecteurs. *Du fait du nombre, de la dissémination et surtout de la diversité des populations concernées, de nouveaux modes de gestion et de contrôle se sont mis en place, modes qui n'ont plus grand chose à voir avec les formes classiques du gouvernement impérial. En se mondialisant, l'impérialisme des États-Unis a en partie changé de nature et pris la forme totalement inédite d'un* Empire fluide[1].

1. C'est ce que ne voient pas ceux qui, comme Emmanuel Todd ou Immanuel Wallerstein, pensent que nous assistons au début de la fin de l'Empire américain. Les arguments démographiques, financiers, militaires et idéologiques rassemblés par ces auteurs ne sont pas négligeables, mais si la « décomposition du système américain » est bien réelle, elle n'est en réalité qu'une conséquence de la disparition de tous les systèmes. Elle ne signifie en rien une baisse de leur puissance, car celle-ci se fonde désormais précisément sur la fluidité du monde. E. Todd, *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*, Paris, Gallimard, 2002 ; I. Wallerstein, *The Decline of American Power. The U.S. in a Chaotic World*, New York, The New Press, 2003.

Le concept de « quasi-État économique » proposé par Ulrich Beck pour décrire le capitalisme mondialisé est ambigu. Il souligne à juste titre l'autonomisation de la sphère économique et la rétraction de la sphère politique, mais il empêche de comprendre le nouveau type de pouvoir mondial qui vient d'émerger et le rôle central qu'y joue un État – les États-Unis – étrangement présenté comme « cosmopolitique » (p. 371). Il se limite à une conception trop simple de l'hégémonie, décrite comme conséquence de la seule liberté des grands groupes de *ne pas* investir là où les États ou les populations ne se plient pas à leur volonté (p. 119 *sq*.). U. Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* (2002), Paris, Aubier, 2003.

Le rappel par Michel Wieviorka du fait que les États-Unis ne forment pas un « ensemble cohérent et structuré » est justifié, mais cela l'amène à « n'admettre la notion d'Empire qu'en ce qui concerne le registre de l'action armée », ce qui est évidemment plus une façon d'écarter le problème que de le poser, car la réalité à laquelle nous avons affaire est précisément celle d'un Empire fondé sur la nouvelle fluidité du monde. M. Wieviorka (dir.), *L'Empire américain ?*, Paris, Balland, 2004, p. 24.

Noam Chomsky, lui, va directement à l'essentiel : « La grande stratégie impériale des États-Unis » (chap. 2). N. Chomsky, *Dominer le monde ou sauver la planète ? L'Amérique en quête d'hégémonie mondiale*, Paris, Fayard, 2003.

À cause du manque de recul, il est vrai qu'il est difficile de savoir si cette nouvelle forme politique va perdurer ou si elle ne constitue qu'un phénomène de transition. Il est possible qu'il ne s'agisse que d'une entité destinée à s'effacer rapidement au profit de nouvelles organisations plurielles resolidifiées. Les luttes qui font rage, depuis le coup de force anglo-américain contre l'Irak, au sujet de la place à donner à l'Organisation des Nations Unies au XXI[e] siècle, montrent d'ailleurs qu'une bonne partie des États, en particulier certaines puissances de second rang comme la France, l'Allemagne ou la Russie, mais aussi certains États émergents comme l'Inde, la Chine, le Brésil ou l'Afrique du Sud, ne se résignent pas facilement à abandonner l'ordre ancien qui leur était plus favorable que le nouveau. Les États-Unis eux-mêmes, si on les considère du point de vue de leur poids démographique et économique relatif par rapport au monde, semblent en perte de vitesse. Et il est probable qu'ils ne pourront pas tenir longtemps la fiction d'un endettement colossal et qu'ils devront, soit accepter une baisse du niveau de vie de leur plèbe impériale, soit, par un nouveau coup d'État monétaire auprès duquel celui de 1971 paraîtra bien bénin, suspendre le remboursement de leur dette et rentrer dans un conflit très grave avec les nations et les classes dirigeantes qu'ils auront ainsi spoliées, en particulier la Chine. Au moins depuis Pôrto Alegre, un mouvement mondialisé commence à contester l'hégémonie de l'idéologie néo-libérale. Au sein des sociétés nationales, en particulier de celles qui disposaient d'une organisation sociale développée, comme les pays scandinaves, l'Italie, l'Allemagne ou la France, on observe également des luttes acharnées pour conserver les systèmes

Avec son concept d' « Empire du chaos », Alain Joxe est probablement l'un des auteurs les plus proches de la vérité, et sa thèse, selon laquelle les États-Unis règnent désormais par le chaos et la désorganisation, a de très grands mérites. Toutefois la notion même de chaos, dans la mesure où elle s'oppose strictement à celle d'ordre, reste une notion en partie déduite de la vision du monde relativement stable du « temps des systèmes ». Elle rend assez bien compte de la géostratégie américaine depuis Bush et de ce qui se passe dans certaines parties du monde (Colombie, Palestine, Afghanistan, Irak), mais elle ne permet pas de repérer les nouvelles formes qui organisent *par ailleurs* le monde et l'Empire fluides. A. Joxe, *L'Empire du chaos. Les républiques face à la domination américaine dans l'après-guerre froide* (2002), Paris, La Découverte, 2004 ; « L'Empire du chaos est-il militaire ? » dans M. Wieviorka (dir.), *L'Empire américain ?, op. cit*.

publics fondamentaux. Dans les entreprises, il semble que l'heure de la décentralisation absolue, de la suppression des échelons hiérarchiques et du management par équipes soit passée et que l'on réintroduise une dose d'unité de gestion. Il n'est pas jusqu'à l'individu nomade postmoderne qui ne commence à connaître des remises en question. À tous les échelons, on trouve des forces qui tendent à contrecarrer la fluidification en cours.

L'Empire fluide ne serait, dès lors, qu'une apparition éphémère, un simple jalon intermédiaire vers une restabilisation du monde qui deviendrait multipolaire, à nouveau organisé en grandes zones et en vastes systèmes. On ne peut que souhaiter une telle évolution et travailler à ce qu'elle advienne. Pourtant, la plupart des forces qui s'opposent pour le moment à la fluidification totale du monde restent en grande partie réactives, elles ne dessinent pas encore d'alternatives claires et elles ne pourront, de toute façon, pas revenir en arrière ni transformer radicalement la nature du monde lui-même dans lequel elles se déploient[1]. De nombreux signes montrent que les formes fluides sont amenées à perdurer et qu'elles constituent, qu'on le veuille ou non, le cadre d'une nouvelle ère. Il ne s'agit pas simplement d'une mutation passagère, mais bien d'un phénomène *sui generis* qui change les conditions mêmes des fonctionnements socio-politiques et de leur connaissance. L'univers dans lequel nous venons d'entrer est d'une nature foncièrement différente de celui que nous avons connu dans la deuxième moitié du siècle passé et c'est cette situation sociale et politique nouvelle qu'il nous faut comprendre.

Face aux énigmes que représentent le nouveau monde, l'Empire qui vient d'y émerger et les débuts d'une recomposition multipolaire, nous nous trouvons ainsi devant une difficulté que nous avons du mal à surmonter. Les analyses en termes individualistes et systémiques sont obsolètes, mais les analyses différencialistes et réticularistes, tout en reconnaissant un certain nombre des réalités auxquelles nous avons

1. Sur ces difficultés voir – outre les livres déjà cités de M. Hardt et A. Negri – I. Ramonet, *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, 1997, rééd. aug .Gallimard, « Folio », 1999 ; *Guerres du XXI^e siècle. Peurs et menaces nouvelles*, Paris, Galilée, 2002 ; J. Holloway, *Change the World without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, London, Pluto Press, 2002 ; D. Bensaïd, *Un monde à changer. Mouvements et stratégies*, Paris, Textuel, 2003 et *Le Nouvel Internationalisme*, Paris, Textuel, 2003.

affaire, ne sont pas entièrement satisfaisantes. Il nous faut donc les remplacer par *un nouveau type d'approche qui tienne compte du rôle joué par les techniques réticulaires sans minorer l'importance du contexte social et langagier dans lequel elles interviennent ; une approche qui ne se contente pas d'inverser les paradigmes méthodologiques précédents et qui soit apte à reconnaître les formes du mouvement de l'individuation ; une approche, enfin, qui permette d'articuler les formes de micro-pouvoirs pénétrant les corps avec les formes macro-politiques étatiques, impériales et multipolaires*.

La thèse que je voudrais soutenir dans ce livre est qu'une bonne partie de ces besoins pourrait être satisfaite si nous appliquions aux réalités actuelles un regard instruit au contact de réalités sociales déjà anciennes mais, paradoxalement, à nouveau très proches de nous. Tout en possédant des spécificités irréductibles, le monde fluide d'aujourd'hui rappelle en effet par bien des aspects, simplement à une échelle plus large et plus intense, un autre monde fluide né il y a un peu plus d'une centaine d'années, à la suite d'une série de phénomènes tout à fait analogues à ceux dont nous venons d'être les témoins : nouvelle révolution technologique et industrielle ; explosion des moyens de communication et de transport ; foisonnement du commerce international ; internationalisation du marché des capitaux ; fusions d'entreprises et construction de conglomérats géants qui allaient dominer les marchés du siècle suivant ; supériorité renforcée du capitalisme financier sur le capitalisme industriel ; déchaînement des moyens de reproduction des images et des sons qui déréalisent le monde ; pénétration de la technique dans les corps ; fluidification des formes d'organisation sociale et des formes d'individuation ; construction d'opinions publiques qui hésitent entre les enracinements nationaux et l'internationalisation ; et, *last but not least*, réarmement et impérialisme. À quelques différences près, tous ces phénomènes sont communs à notre époque et à celle qui s'est déroulée lors de ce que l'on a appelé la « première mondialisation »[1]. Une telle série de correspondances n'a évidemment

1. Suzanne Berger, qui prône avec justesse l'intérêt des « leçons » de l'histoire, a récemment noté un certain nombre de ces similarités, mais elle en oublie d'autres comme les formes d'organisation et celles d'individuation. De plus, elle a tendance à sous-estimer l'impérialisme au nom de raisons purement comptables. S. Berger, *Notre Première Mondialisation. Leçons d'un échec oublié*, Paris, Le Seuil, 2003.

rien d'occulte et n'implique aucune théorie circulaire de l'histoire ; bien qu'il soit possible de discuter cette hypothèse, elle renvoie probablement pour partie à ce que les économistes connaissent depuis les années 1920 sous le nom de « cycles de Kondratieff »[1], pour partie à l'histoire politique, notamment en ce qui concerne les cadres techniques et institutionnels du libre échange, pour une autre partie encore à l'histoire de la culture. Ces correspondances n'empêchent d'ailleurs pas des différences fondamentales que nous ne saurions ignorer et qui demandent des études spécifiques[2]. Il n'en reste pas moins qu'il existe des affinités profondes entre la période que nous vivons, les formes sociales et politiques qui sont en train d'y émerger et celles qui se sont développées entre la fin du XIX[e] siècle et le début du précédent.

1. Ces cycles sont aujourd'hui contestés, mais pas par tous les économistes. I. Wallerstein les met, par exemple, au centre de sa réflexion dans *The Decline of American Power, op. cit.* Sur cette question, voir la mise au point très documentée de D. Bensaïd, « Le sens des rythmes : cycles, vagues, ondes longues » dans *La Discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*, Paris, Éd. de la Passion, 1995, p. 63-84. Également, Ph. L. Bernard, « Vers un nouveau Kondratiev ? », Paris, *Le Monde*, 22 janvier 2000.

2. Parmi les différences les plus saillantes : les flux migratoires jouent un rôle moins important aujourd'hui qu'autrefois, car, à travers les délocalisations d'entreprises, c'est la production qui se déplace désormais vers la main-d'œuvre ; les nouvelles technologies de communication et les nouveaux instruments financiers permettent une rapidité et un volume d'échange qui n'ont plus grand chose à voir avec ceux de la Belle Époque ; les systèmes de production et de distribution, autrefois organisés sur un territoire national, se ramifient aujourd'hui sur toute la surface du globe en une multitude d'immenses chaînes de fournisseurs, de sous-traitants et de distributeurs ; l'économie industrielle a été en partie remplacée, au moins dans les pays développés, par une économie de services ; la mondialisation actuelle a pour conséquence une restructuration drastique et une spécialisation des économies nationales, ce qui était plutôt le cas jadis des économies régionales ; enfin, même s'il s'appuie en partie sur une puissance militaire écrasante qui ressemble à celles des nations dominantes d'autrefois, le nouvel impérialisme qui se met en place est d'une nature très différente de ceux nés à la fin du XIX[e] siècle. Pour des comparaisons entre les deux époques, voir R. E. Baldwin & P. Martin, « Two Waves of Globalization : Superficial Similarities, Fundamental Differences » dans H. Siebert (ed.), *Globalization and Labor*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999 ; M. Bordo, B. Eichengreen & D. Irwin, « Is Globalization Today Really Different than Globalization a Hundred Years Ago ? », *National Bureau of Economic Research*, 1999 ; M. D. Bordo & J. G. Williamson (ed.), *Globalization in Historical Perspective* (National Bureau of Economic Research Conference Report), Chicago, University of Chicago Press, 2004.

Cet « air de famille » explique l'immense intérêt qu'il y a, pour comprendre le monde dans lequel nous venons d'entrer, à nous retourner vers cette époque et les travaux menés alors, pour tenter d'en saisir le mouvement profond. Grâce à ces derniers, nous pouvons mettre en perspective les questions qui se posent à nous et les replacer dans le cadre d'une réflexion plus globale sur le pouvoir dans les mondes fluides. Entre 1890 et 1940, tout un ensemble d'études se sont en effet intéressées à des phénomènes de dissolution rapide des organisations psychiques et collectives et de concentration du pouvoir, qui étaient relativement similaires à ceux que nous observons actuellement. À quelques nuances près, ces études ont cherché à répondre à des questions très proches de celles qui nous préoccupent aujourd'hui : comment décrire, comprendre et critiquer des organisations sociales et des formes de vie apparemment emportées dans un flux incessant de transformations ? Comment rendre compte de leur aspect essentiellement dynamique sans oublier leur puissance morphologique ? Comment expliquer les nouvelles concentrations de force qui apparaissent dans un monde pourtant fluide ? Quel sens donner aux déchaînements de violence qui s'y produisent ou risquent de s'y produire ? Quels modes d'actions imaginer pour s'y opposer ? Quelles formes socio-politiques alternatives proposer ? Or – et nous arrivons là au cœur de la thèse que je voudrais défendre dans cet essai –, tous ces travaux ont été amenés, pour tenter de résoudre ces problèmes, à s'intéresser à une notion qui a été depuis presque totalement oubliée mais qui a manifestement constitué pour eux un objet de réflexion majeur : la notion de *rythme*.

Cette notion paraîtra certainement exotique au lecteur formé par les savoirs de la seconde moitié du XX^e^ siècle – c'est-à-dire par les savoirs d'une période pendant laquelle le monde s'est stabilisé à travers la mise en place de systèmes emboîtés les uns dans les autres. Pourtant force est de se rendre à l'évidence : elle a constitué, pendant toute la période de fluidification et de mondialisation précédente, un thème privilégié de réflexion dans des disciplines extrêmement variées. On la trouve aussi bien dans les sciences sociales (en particulier, nous le verrons, en anthropologie, en sociologie, en psychologie sociale et dans l'analyse des médias), qu'en théorie littéraire, en pédagogie de la musique, en théorie du mouvement corporel et en philosophie (que je laisserai ici de côté). Sans vouloir anticiper sur les analyses à venir, il

n'est pas difficile d'entrevoir les raisons de cette fascination et, peut-être déjà, l'immense intérêt que nous aurions à nous en soucier à nouveau. Dans un monde fluide, l'individuation psychique et collective paraît à première vue se limiter à quelques « tourbillons » fugaces qui s'évanouissent aussi vite qu'ils sont apparus dans les « flux » incessants des connexions et des déconnexions. Ainsi, dans ces ensembles de « nébuleuses », de « nuages » et d'« amas » que constitue un monde « réticulaire », le pouvoir semble à la fois omniprésent et inexistant, et, du coup, les actions possibles fort limitées. Or, en réalité, l'individuation y reste assez strictement organisée. Nous avons simplement du mal à l'identifier avec nos outils conceptuels traditionnels, peu adaptés à faire passer la dynamique avant la statique, le temps avant l'espace. Que ce soit sur le plan des groupes ou sur le plan psychique, nous avons toujours affaire à des *formes qui organisent et contrôlent les mouvements mêmes des processus d'individuation*, et ce sont ces formes, à la fois *sociales, corporelles et langagières* qui ont fait l'objet de réflexions approfondies sous l'appellation de « rythmes ». On comprend ainsi pourquoi cette notion est devenue à l'époque – et pourquoi elle pourrait redevenir aujourd'hui – l'une des notions cardinales pour s'orienter dans un monde fluide : elle permet de penser à la fois la forme et le mouvement, la liberté de l'action et les contraintes du pouvoir. Elle respecte l'aspect flottant de la nouvelle réalité tout en échappant aux conceptions anomiques et apolitiques.

Ce livre constituera donc un essai d'élaboration du concept de rythme – compris comme forme du mouvement de l'individuation, ou encore comme organisation temporelle complexe des processus par lesquels sont produits les individus psychiques et collectifs – à partir des expériences et des observations réalisées pendant et à la suite de la première mondialisation. Il visera à développer un point de vue analytique et normatif susceptible de nous aider à comprendre et à agir dans le monde et dans l'Empire fluides qui viennent de se former.

Pour atteindre ce but, plusieurs solutions s'offraient à moi. Je pouvais tenter une construction théorique systématique en puisant dans les travaux de l'époque sans me soucier de leur cohérence interne ni de leur contexte. Après réflexion, j'ai plutôt choisi de présenter cette recherche comme un parcours, une exploration d'une terre inconnue et de construire ce point de vue petit à petit au gré des découvertes que

nous aurons accomplies. Cette méthode a des défauts j'en conviens, notamment parce qu'elle exige du lecteur peut-être un peu trop de patience par rapport à ce qui semble aujourd'hui devenir la norme, mais elle a, à mes yeux, l'immense mérite de donner accès à des notions complexes à travers des exemples concrets sans lesquels ces dernières risqueraient de manquer de chair. Par ailleurs, elle permet de respecter les touts intellectuels que constituent les travaux que j'ai utilisés, c'est-à-dire à la fois de ne pas les démembrer en « idées », en « propositions », etc., ni jeter entre ces « idées », « propositions », des passerelles aussi vite construites qu'écroulées, comme il est d'usage dans nombre d'essais actuels. Comme Mauss l'exigeait pour le social, il nous faut observer les œuvres théoriques comme des « faits totaux » et cela demande du temps.

Afin de simplifier un peu la tâche du lecteur, je voudrais toutefois signaler que cet essai suit un plan qui est à la fois chronologique, thématique et historiographique.

Dans les deux premiers chapitres, j'ai tenté de montrer comment certains auteurs durkheimiens ou apparentés de l'entre-deux-guerres (Mauss, Evans-Pritchard et Granet) ont pour la première fois mis en évidence le lien qui relie l'individuation psychique et collective aux *rythmes morphologiques des sociétés archaïques et anciennes* qu'ils étudiaient. Ces deux chapitres consacrés aux alternances de la socialité (regroupement/dispersion) ouvrent la réflexion mais ne couvrent pas la totalité des aspects concernés par le rythme.

Dans les trois chapitres suivants, on verra comment certains auteurs d'orientation méthodologique individualiste de la fin du XIX^{e} siècle et du début du suivant (Tarde, Simmel et Freud) se sont, pour leur part, vivement intéressés aux phénomènes, on pourrait dire inverses, de *dérythmisation morphologique qui traversaient les sociétés de leur époque*, ainsi qu'à leurs formidables conséquences politiques.

Les deux chapitres suivants et le chapitre IX sont consacrés aux auteurs (Mandelstam, Kracauer et Benjamin) qui se sont penchés sur *la pénétration, dans ces sociétés dérythmées des années 1920 et 1930, des corps par les nouveaux rythmes techniques et politiques*.

Enfin, les chapitres VIII, X et XI portent sur les auteurs des années 1930 et 1940 (Benjamin, Tchakhotine et Klemperer) qui ont, quant à

eux, montré comment *les régimes de l'époque ont imposé leurs rythmes aux corps-langages des foules et des masses*.

Le dernier chapitre procède à une synthèse des informations récoltées de manière inductive au cours de l'analyse et à une tentative d'élaboration épistémologique, éthique et politique du concept de rythme lui-même. Il propose une première batterie d'outils, de cadres conceptuels et d'analyses destinés à nous aider à penser le nouveau monde et ses puissances, sans bien sûr nous dispenser de nouvelles études détaillées, ni nous exempter d'une réélaboration créative éventuelle de ces concepts.

Le lecteur devrait ainsi voir émerger petit à petit, à travers la diversité foisonnante que restituent ces travaux : 1e Les trois principales dimensions (morphologique, corporelle et langagière) des formes du mouvement de l'individuation psychique et collective ; 2e une ébauche d'histoire des rythmes de l'individuation depuis les sociétés archaïques et anciennes jusqu'aux sociétés modernes ; 3e une analyse de la construction et de la gestion du pouvoir dans les sociétés dérythmées de la première moitié du XXe siècle ; 4e la restitution d'un champ de réflexion oublié concernant les mondes fluides ; 5e une esquisse d'utopie du rythme à l'usage du siècle qui commence.

En guise de conclusion de cet avant-propos, je voudrais prévenir le lecteur que l'enquête qu'il s'apprête à lire lui demandera de s'affranchir d'un certain nombre des habitudes intellectuelles de notre époque.

Tout d'abord, cette enquête est une défense et illustration de la réflexion théorique. Dans l'état actuel des choses, l'empirisme, à la fois paresseux et laborieux, qui s'est répandu dans nos universités et nos instituts de recherche – au même pas, et ce n'est peut-être pas un hasard, que la mise en place de l'Empire fluide lui-même[1] –, est devenu le premier obstacle épistémologique à la compréhension du nouveau monde. Tout se passe comme si les sciences sociales, au lieu de rétablir, grâce à la réflexion, une distance critique par rapport aux informations qu'elles récoltent, se plongeaient, avec le soulagement de ne plus avoir à les penser, dans le flot toujours grossissant des données

1. À tel point que l'on pourrait définir aujourd'hui l'empirisme comme « idéologie scientifique de l'Empire ».

produites par des pouvoirs et des moyens de communication, de stockage et de tri de plus en plus puissants.

Le deuxième obstacle à franchir tient au cloisonnement de notre regard sur le monde. L'émergence de l'Empire fluide rend obsolètes non seulement les paradigmes méthodologiques anciens, mais aussi le repli frileux et souvent carriériste des chercheurs sur leurs disciplines. Face au nouveau monde, nous ne pouvons plus nous cantonner à un unique champ de recherche, qui est, du reste, lui-même le plus souvent en train de se fragmenter en d'innombrables sous-champs mal reliés les uns aux autres. La fluidité et l'ouverture qui caractérisent nos sociétés font voler en éclats les limites disciplinaires traditionnelles. Les recherches concernant le social et le politique sont aujourd'hui dans un cercle vicieux où plus elles se spécialisent moins elles deviennent à même de comprendre l'univers qu'elles sont pourtant censées rendre intelligible[1]. Ainsi cette enquête se présente-t-elle à la fois comme une élaboration théorique approfondie et comme une tentative d'intégration de données et de réflexions venant de multiples disciplines allant de la psychologie collective et individuelle, la sociologie, l'anthropologie, la science politique, l'histoire, à la médiologie, la poétique et la théorie du langage[2].

Paris, septembre 2004 – juin 2016.

1. Je ne sais s'il faut se réjouir de constater que Dewey se plaignait déjà, dans les années 1920, de ce travers des sciences sociales : « Quand la pensée ne peut pas suivre son cours normal, elle tend à se réfugier dans une spécialisation académique en partie comparable à ce qu'on appelait la scolastique […] La division de la connaissance sociale en branches d'enseignement indépendantes et isolées est une marque de son retard. L'anthropologie, l'histoire, la sociologie, la morale, l'économie et la science politique suivent leur chemin sans que personne ne veille à systématiser, enrichir et faire perdurer leurs interactions », J. Dewey, *Le Public et ses problèmes*, Tour, Léo Scheer, 2003, p. 170-172.

2. Je remercie Franco Crespi, Marc Menguy et Pierre Mialet pour leurs appréciations sur un premier état de cet essai, ainsi que Paul Garapon, Corinne Paul et Véronique Fabbri et tout particulièrement † Déborah Lévy-Garboua pour la relecture attentive qu'il et elles ont bien voulu faire de sa dernière version.

1. La découverte des rythmes de l'individuation

La question des formes du mouvement de l'individuation psychique et collective traverse, nous le verrons dans ce livre, toute la première moitié du XX^e^ siècle. Elle a été abordée par des courants de pensée multiples qui ont participé de manières très diverses à son élaboration et il n'y aurait donc aucune raison de privilégier un commencement particulier si ce n'étaient des raisons pratiques. *De jure*, il serait tout à fait légitime de faire débuter cette analyse à partir de n'importe quel autre de ses épisodes. Pourtant, il me semble que c'est dans certains travaux, proches de Durkheim, que l'on trouve la première élaboration explicite de cette question. Certes, il s'agit d'une approche partielle, limitée à l'aspect *morphologique*, mais elle est déjà suffisamment riche et nette pour qu'elle puisse servir d'introduction à cette étude[1].

Rythmes de la durée et rythmes de l'individuation

La question des formes du mouvement de l'individuation apparaît au début du XX^e^ siècle chez les sociologues durkheimiens au milieu de questions très proches qui, malheureusement, l'ont petit à petit recouverte et à cause desquelles elle est aujourd'hui devenue presque inaudible. Il faut donc commencer par la dégager de celles qui lui ressemblent et qui nous empêchent de la poser correctement.

1. Les travaux de Durkheim sur ce sujet ont été publiés après ceux de Hubert et de Mauss, mais il avait déjà exposé ses idées bien auparavant. Mon objectif ici n'est pas de faire une histoire des idées et de déterminer ce qui revient à chacun (vu le fonctionnement très intégré du groupe durkheimien, on a bien du mal à faire le partage et cela a de toute façon peu d'intérêt), mais simplement de distinguer ces idées afin de reconnaître un problème qui n'est pas clairement apparu jusqu'ici.

En 1904, Hubert publie une étude sur « la représentation du temps dans la religion et la magie »[1]. Il s'agit pour lui de montrer comment à travers le calendrier des fêtes, des cérémonies et des rituels, les sociétés construisent chacune d'une manière particulière la catégorie du temps. Le temps n'est pas un cadre qui naît simplement de la succession des états de conscience. C'est une forme impersonnelle qui enveloppe notre existence intime et qui est empruntée à la vie sociale : « Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc., correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques. Un calendrier exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité. »[2]

En 1906, Mauss publie pour sa part sa célèbre étude sur « les variations saisonnières de la morphologie des sociétés eskimo »[3]. Or, bien que celle-ci semble apparemment très proche de celle de Hubert, son objet en est, en réalité, sensiblement différent. Mauss, nous le verrons plus bas en détail, ne s'intéresse pas en premier lieu au *calendrier* rituel ou religieux des Eskimo, mais à la *variation des formes* de leurs sociétés au cours de l'année. Il étudie leur morphologie, à savoir, comme il l'indique en introduction de son étude, « le substrat matériel des sociétés, c'est-à-dire la forme qu'elles affectent en s'établissant sur le sol, le volume et la densité de la population, la manière dont elle est distribuée ainsi que l'ensemble des choses qui servent de siège à la vie collective » (p. 389). Son objectif déclaré est de comprendre, à travers l'exemple fourni par les variations d'amplitude exceptionnelle des sociétés Eskimo, « dans des conditions particulièrement favorables, la manière dont la forme matérielle des groupements humains, c'est-à-dire la nature et la composition de leur substrat, affectent les différents modes de l'activité collective » (p. 390). Ainsi le cycle de la vie rituelle

1. H. Hubert, « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie », (1904), rééd. dans H. Hubert et M. Mauss, *Mélange d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1909. La table des matières de cette étude se trouve dans M. Mauss, *Œuvres,* t. I, p. 49.

2. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 1985, p. 15. Durkheim cite et résume ici Hubert.

3. M. Mauss, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale » (1906) in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

apparaît-il comme un simple élément (à côté des alternances concernant la vie juridique et même technologique) du cycle plus global des formes de la société. Et c'est pourquoi les alternances de la vie sociale des Eskimo ne sont pas seulement pour Mauss l'occasion d'une construction collective de la catégorie de temps, mais surtout l'occasion de la (re)production même du groupe et des personnes qui le composent. Le rythme social, qui pour Hubert donnait à la durée sa forme et son organisation, prend chez Mauss avant tout une fonction socio- et psychogénétique.

En 1912, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim intègre, synthétise, mais aussi arbitre les travaux de ses disciples. D'un côté, il souligne, à l'instar de Mauss, que la sociogenèse est organisée de manière rythmique. Il décrit ainsi, dans des termes très proches de ceux employés par Mauss à propos des Eskimo, les variations morphologiques des sociétés aborigènes : « La vie des sociétés australiennes passe alternativement par deux phases différentes. Tantôt la population est dispersée par petits groupes qui vaquent, indépendamment les uns des autres, à leurs occupations ; chaque famille vit alors de son côté, chassant, pêchant, cherchant, en un mot, à se procurer la nourriture indispensable par tous les moyens dont elle dispose. Tantôt, au contraire, la population se concentre et se condense, pour un temps qui varie de plusieurs jours à plusieurs mois, sur des points déterminés. Cette concentration a eu [sic] lieu quand un clan ou une portion de tribu est convoquée dans ses assises et que, à cette occasion, on célèbre une cérémonie religieuse ou qu'on tient ce qu'on appelle, dans le langage usuel de l'ethnographie, un corrobbori. »[1]

D'un autre côté, l'interprétation qu'il tire de ces faits morphologiques s'éloigne rapidement de celle de Mauss. Après avoir montré très succinctement que les individus jouissaient alternativement d'une vie assez « indépendante » et d'une vie plus « collective », Durkheim insiste sur l'ambiance psychologique très différente des phases en question : asthénie, monotonie, d'un côté ; enthousiasme, effervescence, de l'autre. On voit que ce qui l'intéresse, c'est *l'état psychique* particulier dans lequel entrent les participants pendant les moments de

1. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit*., p. 307.

concentration. La description s'appuie alors presque explicitement sur les notions d'imitation et d'influence, propres à la psychologie des foules de Le Bon et du premier Tarde – qu'il critiquait par ailleurs vertement –, et elle en adopte également le dualisme anthropologique. Dans le groupe, le primitif est sous l'emprise des passions, des émotions et de la suggestion collective. Il se comporte comme un fou[1] et c'est de cette folie que naît la religion : « Dans la première [période], l'activité économique est prépondérante, et elle est généralement d'une très médiocre intensité. La collecte des graines ou des herbes nécessaires à l'alimentation, la chasse ou la pêche ne sont pas des occupations qui peuvent éveiller de bien vives passions. L'état de dispersion où se trouve alors la société achève de rendre la vie uniforme, languissante et terne. Mais qu'un corrobbori ait lieu et tout change. Parce que les facultés émotives et passionnelles du primitif ne sont qu'imparfaitement soumises au contrôle de sa raison et de sa volonté, il perd aisément la maîtrise de soi. Un événement de quelque importance le met tout de suite hors de lui. Reçoit-il une heureuse nouvelle ? Ce sont des transports d'enthousiasme. Dans le cas contraire, on le voit courir ça et là comme un fou, se livrer à toutes sortes de mouvements désordonnés, crier, hurler, ramasser de la poussière, la jeter dans toutes les directions, se mordre, brandir ses armes d'un air furieux, etc. Or, le seul fait de l'agglomération agit comme un excitant exceptionnellement puissant. Une fois les individus assemblés, il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation. Chaque sentiment exprimé vient retentir, sans résistance, dans toutes ces consciences largement ouvertes aux impressions extérieures : chacune d'elles fait écho aux autres et réci-

1. Le Bon, qui allait jusqu'au bout du raisonnement, ajoutait : comme un enfant et comme une femme.

proquement. L'impulsion initiale va ainsi s'amplifiant à mesure qu'elle se répercute, comme une avalanche grossit à mesure qu'elle avance. »[1]

Tel est le raisonnement par lequel Durkheim en arrive à sa célèbre thèse sur les origines de la religion. Les moments de concentration sociale sont des moments d'« effervescence » qui, par influence réciproque, transforment le psychisme des individus et leur font prendre conscience collectivement que quelque chose les dépasse : « Et comme au même moment, tous ses compagnons se sentent transfigurés de la même manière et traduisent leur sentiment par leurs cris, leurs gestes, leur attitude, tout se passe comme s'il était réellement transporté dans un monde spécial, entièrement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses, qui l'envahissent et le métamorphosent. Comment des expériences comme celles-là, surtout quand elles se répètent chaque jour pendant des semaines, ne lui laisseraient-elles pas la conviction qu'il existe effectivement deux mondes hétérogènes et incomparables entre eux ? L'un est celui où il traîne languissamment sa vie quotidienne ; au contraire, il ne peut pénétrer dans l'autre sans entrer aussitôt en rapports avec des puissances extraordinaires qui le galvanisent jusqu'à la frénésie. Le premier est le monde profane, le second, celui des choses sacrées.

1. É. Durkheim, *op. cit*., p. 308. Je voudrais souligner ici au passage que, bien que ces lignes auraient pu être signées par Le Bon, le travail de Durkheim est tout de même plus précis que celui de son contemporain. Il note en particulier un phénomène important dont je reparlerai : la présence intense des rythmes corporels et langagiers durant ces moments d'effervescence sociale : « Sans doute parce qu'un sentiment collectif ne peut s'exprimer collectivement qu'à condition d'observer un certain ordre qui permette le concert et les mouvements d'ensemble, ces gestes et ces cris tendent d'eux-mêmes à se rythmer et à se régulariser ; de là les chants et les danses. Mais, en prenant une forme plus régulière, ils ne perdent rien de leur violence naturelle ; le tumulte réglé reste du tumulte. » (*op. cit*., p. 309) Durkheim, toujours attentif aux détails qu'enregistre la littérature ethnographique, insiste également sur l'usage des masques et des peintures corporelles qui deviendront plus tard l'une des bases de la réflexion de Mauss sur la notion de personne : « On conçoit sans peine que, parvenu à cet état d'exaltation, l'homme ne se connaisse plus. Se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même. Il lui semble être devenu un être nouveau : les décorations dont il s'affuble, les sortes de masques dont il se recouvre le visage figurent matériellement cette transformation intérieure, plus encore qu'ils ne contribuent à la déterminer. » (*op. cit*., p. 312)

C'est donc dans ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse. » (p. 313) Ce quelque chose qui s'impose à eux n'est que la société en tant que totalité englobante, mais les individus l'interprètent comme un principe sacré, séparé du profane et du quotidien par un ensemble d'interdits, principe qu'ils vont figurer de multiples manières et dont ils vont s'appliquer à vénérer toutes les manifestations : « Si la vie collective, quand elle a atteint un certain degré d'intensité, donne l'éveil à la pensée religieuse, c'est parce qu'elle détermine un état d'effervescence qui change les conditions de l'activité psychique. Les énergies vitales sont surexcitées, les passions plus vives, les sensations plus fortes ; il en est même qui ne se produisent qu'à ce moment. » (p. 603)

Dans des conférences présentées vers la fin de sa vie, Evans-Pritchard a donné de nombreux contre-exemples tirés des observations ethnographiques qui contredisent les principales affirmations durkheimiennes[1]. Mais il note également la difficulté méthodologique que je viens d'évoquer. Durkheim construit en fait toute sa théorie de la religion et d'une manière plus large sa théorie du sacré, c'est-à-dire *de facto* l'ensemble de sa théorie de la société, sur un raisonnement puisé directement dans la psychologie des foules : « Il avait le plus profond mépris pour ceux qui expliquent l'origine de la religion par le mécanisme de l'hallucination, mais je prétends que c'est ce qu'il fait lui-même. Il a beau jongler avec les mots "intensité", "effervescence", "excitation", il n'arrive pas à dissimuler qu'il fait découler la religion totémique des *Blackfellows* de l'excitation émotionnelle d'individus rassemblés et qui éprouvent une sorte d'hystérie collective. » (p. 116) Partant des descriptions avérées des rythmes morphologiques – celles

1. La religion des populations archaïques d'Australie n'est ni plus simple ni plus originaire que les autres. L'observation ne montre pas de séparation rigide du sacré et du profane, et ceux-ci sont au contraire constamment entremêlés. Le sacré ne l'est pas toujours continûment dans le temps. Il n'est pas délimité par des interdits chez tous les peuples. Si la fonction de la religion est de maintenir la solidarité des groupes, ce devraient être la horde ou la tribu et non les clans extrêmement dispersés qui devraient accomplir les rites. Il y a des populations de clans sans totems et des populations qui ont des totems et pas de clans. Les sociétés australiennes n'étaient du reste pas organisées en clans, ce qui à soi seul remet en question toute sa théorie. La plupart des totems ne sont pas figurés. Pour une discussion complète, voir E. E. Evans-Pritchard, *Des théories sur la religion des primitifs* (1965), Paris, Payot, 2001, p. 105-115.

de Mauss sur les Eskimo ou celles des anthropologues anglo-saxons qui ont étudié les Aborigènes australiens –, Durkheim leur superpose une interprétation marquée par les cercles vicieux de la psychologie collective : « Quelle preuve a-t-on pour affirmer que les *Blackfellows* sont dans un état d'émotion particulière pendant que s'accomplissent les cérémonies ? Et s'ils sont dans cet état, alors il est évident que cette émotion est causée, comme le dit lui-même Durkheim, par les rites et les croyances qui suscitent ces cérémonies, – ces rites et ces croyances ne peuvent donc pas être considérés comme une conséquence des émotions […] Ce raisonnement, comme tant de raisonnements sociologiques, tourne en rond – la poule et l'œuf. Les rites créent l'excitation, l'"effervescence", qui crée les croyances qui entraînent l'accomplissement des rites. Ou bien est-ce simplement le fait de se rassembler qui les suscite ? D'un phénomène de psychologie des foules, Durkheim conclut à un fait social. » (p. 116-117)

Ce petit détour par la théorie durkheimienne du sacré explique, à mon avis, pourquoi l'intérêt pour le rythme, comme forme du mouvement de l'individuation psychique et collective, est finalement recouvert chez Dukheim par la conception, déjà exprimée chez Hubert, qui définit le rythme comme simple organisation de la durée. Elle allie une description psychologique à un objectif de style néo-kantien. Sa préoccupation première est de déterminer les « formes élémentaires de la religion », c'est-à-dire de fournir une description des origines aussi bien historiques que systémiques du sacré, qui est pour lui l'image et le fondement de toute société. Ainsi, dans la conclusion des *Formes élémentaires…*, le rythme garde-t-il une certaine dimension sociogénique qui permet la « réfection collective », mais il fonde surtout la construction sociale de la catégorie de temps grâce à laquelle le groupe coordonne ses actions et les individus organisent leur « durée » intime : « C'est le rythme de la vie sociale qui est à la base de la catégorie de temps. » (p. 628) Plus loin : « Le rythme de la vie collective domine et embrasse les rythmes variés de toutes les vies élémentaires dont il résulte ; par suite, le temps qui l'exprime domine et embrasse toutes les durées particulières. […] Ce qui mesure cette durée impersonnelle et globale, ce qui fixe les points de repère par rapport auxquels elle est divisée et organisée, ce sont les mouvements de concentration ou de dispersion de la société ; plus généralement, ce sont les nécessités

périodiques de la réfection collective. Si ces instants critiques se rattachent le plus souvent à quelque phénomène matériel, comme la récurrence régulière de tel astre ou l'alternance des saisons, c'est parce que des signes objectifs sont nécessaires pour rendre sensible à tous cette organisation essentiellement sociale. » (p. 631)

J'ai montré dans un ouvrage précédent comment Mauss a, par la suite, rompu avec ce néo-kantisme sociologique et tenté de penser à partir de la notion de rythme une « physiologie » du social, qui, en rendant compte de la société dans son mouvement historique permanent, aurait complété voire remplacé « l'anatomie », bien insatisfaisante à ses yeux, pratiquée jusque-là[1]. Mais, hormis Granet dont je parlerai plus bas, la plupart des durkheimiens se sont pour leur part attachés à continuer ce qui était le véritable programme de recherche de Durkheim lui-même[2]. Les études consacrées aux rythmes se sont intégrées aux multiples travaux de l'école visant à montrer que les catégories de la perception (l'espace, le temps) ou de la pensée (le tout, le genre, la cause, la substance, l'âme, la personne) ne sont pas innées mais d'origine sociale. Le rythme a alors été défini comme la plus ou moins grande rapidité de circulation des effectifs et des objets matériels à l'intérieur d'un groupe et dans ses rapports avec les groupes exté-

1. P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999.

2. Dans l'introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, intitulée : « Objet de la recherche », Durkheim explique qu'il se propose « d'étudier dans ce livre la religion la plus primitive et la plus simple qui nous soit actuellement connue » parce qu'elle « nous a paru plus apte que tout autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité » (*op. cit.*, p. 1-2). Mais plus loin, il ajoute : « Notre recherche n'intéresse pas seulement la science des religions […] Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions essentielles qui dominent notre vie intellectuelle ; ce sont celles que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement […] Or, quand on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre naturellement sur son chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion ; elles sont un produit de la pensée religieuse » (*ibid.*, p. 12-13). Les dernières pages de la conclusion sont consacrées de nouveau à réaffirmer l'origine sociale des catégories, *ibid.*, p. 627 *sq*.

Programme néo-kantien auquel Mauss ne dédaignera pas d'ailleurs d'apporter lui-même encore quelques contributions. Voir par exemple M. Mauss, « Catégories collectives et catégories pures » (1934) in *Œuvres*, t. II, Paris, Minuit, 1969 et « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi » (1938) in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

rieurs – comme un tempo. Halbwachs a ainsi montré qu'il y a « autant de temps collectifs que de groupes séparés » et que la profondeur de la « mémoire collective » varie en fonction de ces « rythmes »[1]. Gurvitch, reprenant explicitement Halbwachs, a insisté sur le fait que certains groupements ont des « cadences lentes », tandis que d'autres possèdent des « cadences moyennes ou précipitées » et que cela explique la diversité de « leurs temps vécus »[2]. Et Leroi-Gourhan, chez qui a culminé cette tradition, a affirmé que « les rythmes sont créateurs de l'espace et du temps, du moins pour le sujet ; espace et temps n'existent comme vécus que dans la mesure où ils sont matérialisés dans une enveloppe rythmique »[3]. Dans tous ces cas, le rythme constitue le cadre de l'activité sociale et forme un ensemble de repères permettant de donner consistance à un temps individuel autrement informe. Le rythme est à la fois un moyen de coordonner les interactions sociales et d'organiser la durée psychique[4].

Je voudrais donc, pour ma part, reprendre la question du rythme là où Mauss nous l'a laissée. C'est pourquoi je mettrai de côté la question

1. M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925. Ici : *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1950, nouv. éd. Albin Michel, 1997, p. 148.

2. G. Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, t. I, Paris, PUF, 1950, p. 317. Voir également, « La multiplicité des temps sociaux », *op. cit*., t. II, Paris, PUF, 1950. Cette affirmation reprend, sans le dire, les observations de terrain des anthropologues. Evans-Pritchard montrait en effet dès 1938 que chez les Nuer « le temps n'a pas la même valeur tout au long de l'année […] Le temps prend le sens de rapport entre activités […] Selon l'époque, le temps passe à toute allure ou va son petit train », E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, The Clarendon Press, 1937, trad. fr. Louis Évrard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, © Éditions Gallimard, 1994, p. 127.

3. A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et La Parole II. La mémoire et les rythmes*, Paris, 1965, p. 135.

4. Toutes les descriptions qui mettent aujourd'hui en avant la contraction de l'espace impliquée par l'accélération des transmissions et des déplacements permise par les réseaux, en particulier par l'Internet, et la domination du temps instantané de la diffusion des messages, s'inscrivent plus ou moins consciemment dans cette descendance. Sur la « compression du temps et de l'espace », la « fin de la géographie », l' « accélération », etc., voir D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989 ; R. O'Brien, *Global Financial Integration : The End of Geography*, London, Chatham House-Pinter, 1992 ; P. Virilio, *La Vitesse de libération*, Paris, Galilée, 1995 ; L. Baier, *Pas le temps ! Essai sur l'accélération* (2000), Arles, Actes Sud, 2002.

des multiples *façons d'organiser la durée intérieure et les interactions extérieures* au profit de celle, aujourd'hui oubliée, des *formes des processus de production du social et de l'individu*.

Les rythmes de l'individuation archaïque selon Mauss

Pour entrer dans le travail gigantesque de Marcel Mauss[1], on peut partir des quelques lignes qu'Evans-Pritchard lui consacre. Selon ce dernier, Mauss, dans son étude sur les Eskimo, aurait visé à démontrer, à partir d'un exemple étudié à fond, la véracité des thèses de Durkheim sur le caractère déterminant des rythmes rituels pour la religion : « Le thème général de cet article est une démonstration de la thèse de Durkheim selon laquelle la religion résulte d'une concentration sociale et se maintient par des rassemblements périodiques, de sorte que le temps, comme les choses, a des dimensions sacrées et séculaires »[2]. Or, cette critique me semble beaucoup moins justifiée que celle qu'il développe à l'égard de Durkheim. Il est vrai qu'Evans-Pritchard ne s'intéresse dans ses conférences qu'aux théories de la religion. Mais cet angle d'attaque l'amène à être assez injuste à l'égard de Mauss – ou du moins, à simplifier son approche des Eskimo et à négliger toutes les études ultérieures qui lui ont donné rétrospectivement un sens bien différent d'une simple application des théories de Durkheim sur la religion. Dans son étude sur les variations saisonnières de la morphologie des sociétés eskimo, Mauss reprend, cela va de soi, un certain nombre d'idées durkheimiennes, en particulier celles concernant le lien étroit entre la morphologie sociale et les formes du droit, énoncé dans

1. Ayant déjà fait ailleurs une étude approfondie de son œuvre, je ne m'attacherai ici qu'aux textes suivants de Mauss: « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale » (1906) ; « Essai sur le don ; forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1924) dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950 ; « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » (1932) dans *Œuvres*, Paris, Minuit, 1969, t. III ; « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque (phénomènes spécifiques de la vie intérieure de la société) » (1934) dans *Œuvres*, Paris, Minuit, 1969, t. III.

2. E. E. Evans-Pritchard, *Des théories sur la religion des primitifs* (1965), Paris, Payot, 2001, p. 118.

De la division du travail social. Toutefois, l'ensemble me paraît aller dans une direction bien différente de celle empruntée par Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Sans être effacées, les questions du sacré, du calendrier rituel et de la catégorie de temps restent chez lui secondaires ; c'est la question de l'individuation psychique et sociale qui passe au premier plan. Alors que, guidé par le postulat que la cohésion sociale était de nature religieuse, Durkheim en arrivait à inverser son point de vue de départ et faisait du calendrier rituel la véritable cause de l'alternance sociale, Mauss pose quant à lui le primat de l'alternance morphologique et fait des cycles de la vie religieuse l'une des expressions de cette alternance parmi d'autres (par exemple ceux de la vie juridique ou de la vie technologique). On trouvera peut-être cette opposition forcée, et il s'agit, il est vrai, d'une différence d'accentuation dans des interactions, mais cette différence existe et je me permets de demander au lecteur sceptique de relire à nouveau les textes. Pour Durkheim « la vie pieuse de l'Australien passe par des phases successives de complète atonie et, au contraire, d'hyper-excitation, *et la vie sociale oscille suivant le même rythme* »[1]. Pour Mauss le raisonnement est exactement inverse : « La religion des Eskimo passe par *le même rythme que leur organisation* »[2].

Je m'excuse de rappeler ici, de nouveau, le contenu de l'essai sur les Eskimo, mais celui-ci est tellement souvent cité de seconde main et abusivement simplifié, que ce petit effort de patience exigé du lecteur ne devrait pas être inutile. Il permettra de mieux apprécier ce qui distingue ou rapproche Mauss de Durkheim avant lui, ou bien d'Evans-Pritchard ou de Granet après lui.

Les Eskimo vivent[3] dans des régions caractérisées par une opposition climatique très nette entre été et hiver. L'été, l'ensoleillement quotidien est de très longue durée, la température passe au-dessus de zéro, les mers ne sont plus prises par les glaces, les animaux marins (les phoques et les morses en particulier) mais aussi les animaux

1. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires…, op. cit*., p. 313. C'est moi qui souligne.

2. M. Mauss, « Essai sur les variations saisonnières… », *op. cit.*, p. 443. C'est moi qui souligne.

3. J'emploie le présent par convention car le mode de vie que je m'apprête à décrire a évidemment aujourd'hui disparu.

terrestres (les rennes sauvages, les ours polaires, les bœufs musqués, etc.) s'égaillent. L'hiver, l'ensoleillement quotidien est de très courte durée, la température tombe en dessous de zéro, les glaces se reforment, les animaux deviennent inaccessibles sauf ceux qui se concentrent sur certains points du littoral. Or, à la faveur de ces variations climatiques et biotopiques, les petites sociétés eskimo installées le long des côtes en séries d'« établissements » indépendants et parfois rivaux, prennent successivement des formes sociales totalement opposées. À la belle saison, les Eskimo vivent dispersés, par petits groupes familiaux[1] très indépendants les uns des autres. Ils habitent sous des tentes isolées et nomadisent sur d'énormes étendues de côtes à la poursuite du gibier et des poissons. Pendant l'hiver, en revanche, toutes les familles se regroupent dans une seule station. Elles habitent dans des maisons en pierre, en peau ou en neige (*igloo*) resserrées les unes près des autres et qui abritent toujours plusieurs familles apparentées (c'est-à-dire sous la forme d'une famille étendue à tous les collatéraux). Le nombre de ces familles peut parfois s'élever jusqu'à dix. Dans certains cas, tous les membres d'un établissement habitent dans une seule grande maison. Au centre de la station, on trouve par ailleurs une maison commune, le *kashim*, qui sert de lieu de réunion et de cérémonie pour la communauté tout entière.

Mauss montre que cette opposition morphologique a des « effets » sur la vie rituelle, sur les représentations et sur la vie juridique (personnelle et réelle) – il indique également des conséquences sur la technologie, sans toutefois les développer[2]. En été, la vie religieuse est minimale : « Le seul culte qui soit alors pratiqué, c'est le culte privé, domestique : tout se réduit aux rites de la naissance et de la mort et à l'observation de quelques interdictions. Tous les mythes qui, comme nous allons le voir, remplissent, pendant l'hiver, la conscience de

1. « D'un bout à l'autre de l'aire eskimo, c'est la famille, au sens le plus étroit du mot, c'est-à-dire un homme avec sa femme ou, s'il y a lieu, ses femmes, leurs enfants non mariés (naturels ou adoptés) ; exceptionnellement on y trouve aussi un ascendant, ou une veuve qui n'est pas encore remariée, ses enfants ou enfin un hôte, ou des hôtes. » (p. 416)

2. « Nous ne nous sommes pas donnés la peine de donner un tableau des deux technologies d'hiver et d'été dont l'opposition n'est pas moins grande que celle des deux droits ou des deux religions. » (p. 443, n. 2)

l'Eskimo, semblent oubliés pendant l'été. La vie est comme laïcisée. Même la magie, qui pourtant est le plus souvent, une chose purement privée, n'apparaît plus guère que comme une assez simple science médicale. » (p. 444) La vie juridique est, elle aussi, orientée dans un sens beaucoup plus individualiste. Les armes, les outils, les vêtements, les amulettes, les kayaks sont clairement identifiés comme des propriétés individuelles. De même, chaque femme possède en propre la lampe de famille, les marmites et tous les instruments du ménage : « Tous ces objets de ménage sont attachés d'une façon magico-religieuse à la personne. On répugne tout à fait à les prêter, à les donner ou à les échanger, dès qu'ils ont été usagés. On les enterre avec le mort. » (p. 463) Le droit personnel est marqué par un pouvoir patriarcal, qui donne toute autorité au chef de famille, mais les femmes sont si importantes dans l'économie domestique qu'elles jouissent dans les faits d'une assez grande liberté. Les individus pères de famille disposent d'une indépendance quasi absolue. Excepté pour la baleine, ils chassent seuls ou avec leurs enfants : « Chaque hardi pêcheur ou aventureux chasseur ramène son butin à sa tente, ou l'enfouit dans sa cache sans avoir de comptes à rendre à personne. L'individu se distingue donc fortement ainsi que la petite famille. » (p. 463)

En hiver, tout change. La vie religieuse s'anime : « L'établissement d'hiver vit, pour ainsi dire, dans un état d'exaltation religieuse continue. C'est le moment où les mythes, les contes se transmettent d'une génération à l'autre. Le moindre événement nécessite l'intervention plus ou moins solennelle de magiciens, d'*angekoks*. Le moindre tabou ne se lève que par des cérémonies publiques, des visites à toute la communauté. Ce sont à chaque instant des séances imposantes de shamanisme public pour conjurer les famines qui menacent. » (p. 444) Toutes ces cérémonies et tous ces rituels ont lieu le plus souvent dans le *kashim*, mais ils peuvent aussi avoir lieu en plein air comme la fête « des vessies » pendant laquelle on jette à la mer les vessies de tous les animaux marins tués par le groupe pendant l'année en espérant que les âmes animales qu'elles sont censées contenir vont aller se réincarner dans les femelles des phoques et des morses. Les danses et les masques y sont apparemment très présents. Ces cérémonies donnent lieu dans certains cas à des échanges de femmes. Dans le Cumberland Sound, un masque représentant une divinité accouple les hommes et les femmes

sans tenir compte de leur parenté, mais d'après leur *nom*, c'est-à-dire comme autrefois les ancêtres mythiques dont les sujets actuels portent les noms et sont les représentants vivants. La fête des morts est l'une des plus importantes, avec celle qui lie le groupe aux animaux, car elle permet d'assurer une continuité du groupe dans le temps et d'y insérer ses morts : « On commence par prier les âmes des morts de bien vouloir se réincarner momentanément dans les homonymes que chaque mort a dans chaque station ; car c'est un usage que le dernier-né porte le nom du dernier mort. Ensuite on charge de présents ces homonymes vivants qui représentent les morts ; on échange des cadeaux dans toute l'assemblée et on congédie les âmes qui quittent leurs habitats humains pour retourner au pays des morts. Ainsi, à ce moment, non seulement le groupe retrouve son unité, mais voit se reformer dans un même rite le groupe idéal composé de toutes les générations qui se sont succédées depuis les temps les plus reculés. Les ancêtres mythiques et historiques aussi bien que récents viennent se mêler aux vivants et tous communient ensemble par des échanges de cadeaux. » (p. 447)

La vie juridique change également et prend un aspect beaucoup plus collectif, voire communisant : « La petite famille, si nettement individualisée, de l'été, vient alors se perdre, en partie, dans un groupe beaucoup plus étendu […] le groupe qui occupe en commun l'iglou ou la longue maison » (p. 453). La propriété n'a plus le caractère individuel ou domestique qu'elle a l'été : « À cet égoïsme individuel ou étroitement familial s'oppose un large collectivisme. […] La longue maison n'est la propriété d'aucune des familles qui l'habitent, elle est la propriété des *housemates* réunis. Elle est construite, réparée à frais communs. Il semble même qu'il y ait appropriation collective du terrain. Pour ce qui est des objets de consommation, le collectivisme, au lieu de se restreindre à la petite famille comme en été, s'étend à toute la maison. Le gibier se partage également entre tous les habitants. » (p. 465) Les objets mobiliers peuvent être empruntés sans obligation de retour précise. Le pouvoir, enfin, n'a plus de caractère patriarcal et s'exprime par la personne d'un chef dont les pouvoirs sont très limités et qui sert uniquement à bien faire fonctionner le groupe : « Le chef n'est pas désigné par la naissance, mais par des caractères personnels. C'est généralement un vieillard, bon chasseur ou père de

bon chasseur ; un homme riche, possesseur d'oumiak le plus souvent, un *angekok*, un magicien. Ses pouvoirs ne sont pas très étendus : ses fonctions sont de recevoir les étrangers, de distribuer les places et les parts. C'est à lui qu'on s'adresse pour régler les différends intérieurs. Mais ses droits sur ses compagnons sont, en définitive, assez limités. » (p. 456)[1] Quand ils existent, ces chefs sont très contrôlés par la communauté et doivent redistribuer leur richesse : « À ces échanges, à cette redistribution est attribuée une efficacité mystique : ils sont nécessaires pour que la chasse soit fructueuse ; sans générosité pas de chance » (p. 467). Et Mauss conclut : « Ce communisme économique de l'hiver est remarquablement parallèle au communisme sexuel de la même saison et montre, une fois de plus, à quel degré d'unité morale parvient, à ce moment, la communauté eskimo. » (p. 467)

Cette description montre que le reproche d'Evans-Pritchard selon lequel Mauss aurait simplement voulu confirmer par un exemple la théorie durkheimienne de la religion est en grande partie injuste. Certes, la question de la vie rituelle est traitée par Mauss, mais il ne s'y limite pas et s'intéresse tout autant, voire plus, à celle des croyances ou encore à celle du droit, à laquelle il consacre trois fois plus de pages. Dans son *Essai sur les variations…*, Mauss réalise en fait la première étude monographique et descriptive *totale* des effets produits par les changements de forme de la socialité sur l'individuation psychique et collective. Elle est pour cette raison séminale et doit être prise comme telle pour la réflexion sur les rythmes sociaux.

Bien sûr, cette étude reste encore fragile sur bien des points. On sent Mauss fasciné par le « communisme » qui règne dans la station. Tout en indiquant une légère distance son texte prend parfois l'aspect d'une utopie primitiviste : « La plupart des observateurs, depuis les plus anciens jusqu'à M. Nansen qui a transformé ses observations en dithyrambe, ont été frappés de la douceur, de l'intimité, de la gaieté générale qui règnent dans une station eskimo. Une sorte de bonté affectueuse semble répandue sur tous. Les crimes paraissent y être relativement rares. Le vol est presque inexistant ; d'ailleurs, il y a peu d'occasions, étant donné le droit de propriété, où il puisse se com-

1. Ces sortes de « chefs » et l'absence de tout pouvoir politique central qu'ils incarnent correspondent assez bien aux chefs à peaux de léopard décrits par Evans-Pritchard chez les Nuer : *Les Nuer…, op. cit.*, p. 201-207.

mettre. L'adultère est presque inconnu. Un des traits caractéristiques du clan, c'est l'extrême indulgence qu'il témoigne aux fautes ou aux crimes que commettent ses membres : les sanctions sont principalement morales. Or cette même indulgence se retrouve dans la station eskimo. » (p. 457) Par ailleurs, Mauss sacrifie lui aussi, tout au moins en certains endroits de sa monographie, à une psychologie un peu sommaire tirée de la psychologie des foules. Quand ils sont rassemblés, les Eskimo lui semblent perdre toute individualité et se fondre dans une « masse » indifférenciée : « À l'intérieur du *kashim*, l'individualité des familles et des maisons particulières disparaît ; elles viennent se perdre indistinctes les unes des autres dans la masse totale de la société. » (p. 446) L'échange des femmes, tout particulièrement, le fait discrètement rêver. Ce qui est prescrit par la culture comme réactualisation de l'alliance avec les ancêtres mythiques lui apparaît comme une licence : « Ces différentes fêtes s'accompagnent toujours et partout de très importants phénomènes de licence sexuelle […] Or le communisme sexuel est une forme de communion, et peut-être la plus intime qui soit. Quand il règne, il se produit une sorte de fusion des personnalités individuelles les unes dans les autres. » (p. 447) Comme pour Le Bon et Durkheim, tout regroupement lui paraît entraîner une « effervescence » contagieuse : « L'hiver est une saison où la société, fortement concentrée est dans un état chronique d'effervescence et de suractivité. Parce que les individus sont plus étroitement rapprochés les uns des autres, les actions et les réactions sociales sont plus nombreuses, plus suivies, plus continues ; les idées s'échangent, les sentiments se renforcent et s'avivent mutuellement ; le groupe, toujours en acte, toujours présent aux yeux de tous, a davantage le sentiment de lui-même et tient aussi une plus grande place dans la conscience des individus. » (p. 471)

Pourtant, bien que de manière très rapide, son récit suggère la présence de tensions internes au groupe, tensions qui viennent contredire cette vision unanimiste. À l'intérieur de la communauté, les conflits se règlent, selon Mauss, à travers des duels poétiques rituels : « La seule sanction qui soit employée à l'intérieur de la station, au Grönland du moins, est d'une véritable bonhomie : c'est le fameux "duel au chant", la danse au tambour où, alternativement en vers rimés et à refrains, les deux adversaires, plaignant et défenseur, se couvrent d'injures, jusqu'à

ce que la fertilité d'inventions de l'un assure la victoire sur l'autre. » (p. 458) Mais, il nous dit également qu'on connaît des cas « de chefs qui ont été assassinés parce qu'ils étaient trop riches » (p. 467), ce qui indique que toute violence n'est pas absente des « établissements » eskimo. Par ailleurs, à l'extérieur du groupe, les conflits ont l'air très présent et assez violent. Les membres du groupe partagent le devoir de venger leurs morts quand l'agresseur appartient à une autre localité. Ainsi les vendettas entre établissements sont-elles permanentes et constituent-elles probablement, comme chez les Nuer étudiés par Evans-Pritchard, l'une des sources de l'unité sociale : « Les contes, tout au moins, nous parlent avec abondance de longues vendettas exercées, au Grönland, d'une station à l'autre. On nous rapporte également qu'autrefois, dans presque toute l'étendue de la Terre de Baffin et au nord-ouest de la baie d'Hudson, il y eut de véritables guerres. Au Grönland oriental, il y aurait même une espèce d'hostilité et de mépris constants entre les stations des différents fiords. » (p. 459) Il voit cependant des exagérations dans le récit de Boas qui rapportait l'un de ces conflits : « On prétend même non sans exagération sans doute, que quand un groupe venait rendre visite à une station voisine le duel réglé ou le jeu violent qui avait lieu entre deux champions choisis se terminait par la mort d'un des combattants. » (p. 459) Ainsi, dès l'*Essai…* sur les Eskimo, le thème de la conflictualité interne et externe à la communauté apparaît dans la réflexion maussienne. Certes, il y est encore très peu développé, mais est déjà présent, ce qui suffit à distinguer celle-ci de l'unanimisme de ses contemporains.

Par ailleurs, le thème de la conflictualité s'y trouve déjà lié à celui de l'échange. Le don, en particulier, apparaît comme une prestation obligatoire qui prévient le développement éventuel de conflits : « C'est une règle générale qu'une famille ne doit pas posséder plus d'une quantité limitée de richesses. Dans tout le Grönland, quand les ressources d'une maison dépassent le niveau qui est considéré comme normal, les riches doivent obligatoirement prêter [en fait donner] aux pauvres. Rink nous dit que les gens d'une station veillent jalousement à ce que nul ne possède plus que les autres ; quand le cas se produit, le surplus, fixé arbitrairement, retourne à ceux qui ont moins. » (p. 467) Comme il le montrera plus tard en étudiant le *potlatch*, le don n'est en rien gratuit ni affectueux, il a avant tout une signification religieuse et

est adressé aux ancêtres et à tous ceux, enfants, porteurs actuels de leurs noms, qui les représentent : « Cette horreur de la *pléonexie* est aussi très développée dans les régions centrales. Elle se marque plus spécialement par des échanges rituels de présents, lors des fêtes de Sedna ; présents aux homonymes des ancêtres morts, distribution aux enfants, aux visiteurs, etc. » (p. 467) Enfin, le don apparaît comme le moyen de briser les hiérarchies en formation et de conserver une certaine égalité entre les membres du groupe : « La combinaison de ce rite avec les coutumes indiennes du nord-ouest aboutit, dans les tribus alaskanes, à une institution, non pas identique sans doute, mais analogue au *potlatch* des tribus indiennes. La plupart des villages de cette région possèdent des sortes de chefs, dont l'autorité est d'ailleurs mal définie, et, en tout cas, un certain nombre d'hommes riches et influents. Mais la communauté reste jalouse de leur pouvoir ; et le chef ne reste chef, ou plutôt le riche ne reste riche et influent qu'à condition de distribuer périodiquement ses biens. La bienveillance seule de son groupe lui permet cette accumulation et c'est par la dissipation qu'il la conquiert. » (p. 467) Aussi, est-il très intéressant de noter que Mauss, lorsqu'il pense à ces courants d'échanges et de conflits, n'utilise plus pour parler des rythmes sociaux le vocabulaire psychologique de l'« effervescence psychique » mais les termes proprement sociologiques d'« intensité de la socialité » : « Il y a, en somme, entre ces deux moments de l'année toute la différence qu'il peut y avoir entre une période de socialité intense, et une phase de socialité languissante et déprimée […] La vie sociale, chez les Eskimo, passe donc par une sorte de rythme régulier. Elle n'est pas, aux différentes saisons de l'année égale à elle-même. Elle a un moment d'apogée et un moment d'hypogée. » (p. 471)

En 1905, Mauss est encore sous l'influence de Durkheim, mais il s'en éloigne déjà sensiblement sur au moins trois points : d'une part, il reconnaît la nécessité, pour saisir le social, de faire des études monographiques qui tendent à envisager *tous* les aspects d'une société et non pas seulement la religion qui serait censée donner au groupe la conscience de son unité ; d'autre part, il perçoit déjà la présence au cœur du social d'un complexe don-conflictualité qui ruine par avance toute rêverie unanimiste ou, comme on dit aujourd'hui en habillant de nouveaux noms de vieilles idées, consensualiste ; enfin, il commence à

sortir du vocabulaire de la psychologie collective pour avancer l'idée d'une variation de « la socialité ». Certains jalons sont donc posés qui lui permettront bientôt, à travers une étude intensive du *potlatch* des Indiens du Nord-Ouest, d'envisager les rythmes de l'individuation psychique et collective sur de tout autres bases que celles fournies par la psychologie des foules, et d'anticiper ainsi sur les travaux qu'Evans-Pritchard publiera au cours des années 1930.

À ces suggestions totalement neuves s'ajoute une dernière qualité qui n'est pas, à mes yeux, l'une des moins importantes de l'*Essai sur les variations…* . Mauss y éclaircit, en précisant une idée durkheimienne exposée dans *Le Suicide*, le statut théorique des rythmes sociaux. Il y montre que ces phénomènes d'alternances morphologiques mais aussi religieuses et juridiques, ne sont pas de simples adaptations aux alternances climatiques et biotopiques induites par la pauvreté des techniques disponibles, mais des phénomènes *sui generis* qui ne trouvent leurs explications ultimes qu'au niveau social. Les rythmes sociaux ne sont pas entièrement déterminés ni explicables par les seules conditions géographiques et techniques. Pour ce qui concerne les sociétés archaïques, Mauss concède bien sûr au milieu et à l'état des techniques des rôles sur leurs variations morphologiques, mais à ses yeux il ne s'agit que de rôles secondaires. D'une part, il montre dès l'introduction de son essai la fausseté de toute idée de déterminisme géographique absolu, car celui-ci est toujours médiatisé par l'état de la société[1]. De l'autre, il souligne que la médiatisation technique de la nature n'est pas la seule ni la plus importante. La pauvreté des techniques auxquelles sont attachés les Eskimo[2] les rend

1. « Bien loin que la situation proprement géographique soit le fait essentiel sur lequel il faille avoir les yeux presque exclusivement fixés, elle ne constitue qu'une des conditions dont dépend la forme matérielle des groupements humains ; et le plus souvent même elle ne produit ses effets que par l'intermédiaire de multiples états sociaux qu'elle commence par affecter et qui seuls expliquent la résultante finale. » (p. 393)

2. Pauvreté technique qui est, en revanche, souvent alléguée par Evans-Pritchard pour expliquer les migrations saisonnières nuer.

certes très dépendants de leur gibier[1], mais cette explication est insuffisante pour rendre compte de ce qui se passe, car en réalité les hommes s'inscrivent dans la nature à travers tous les éléments de leurs sociétés et non à travers la seule technique.

Les phénomènes rythmiques sont donc d'un ordre spécifique et séparé de l'ordre cosmique. Ce sont des phénomènes *historiques* qui ont une logique propre, liée aux phénomènes naturels mais qui n'est pas déterminée par eux : « Toutefois, quelque certaine que soit cette influence des facteurs biologiques et techniques, nous n'entendons pas dire qu'elle suffise à rendre compte de tout le phénomène. Elle permet de comprendre comment il se fait que les Eskimo se rassemblent en hiver et se séparent en été. Mais tout d'abord, elle n'explique pas pourquoi cette concentration atteint le degré d'intimité que nous avons déjà eu l'occasion de signaler […] ; elle n'explique pas le pourquoi du *kashim* ni du lien étroit qui, dans certains cas, paraît l'unir aux autres maisons. Les habitations des Eskimo pourraient se rapprocher les unes des autres sans se concentrer à ce point et sans donner naissance à cette vie collective intense […] Elles pourraient aussi n'être pas de longues maisons […] Ce que l'état de la technique peut seul expliquer, c'est le moment de l'année où ces deux mouvements de concentration et dispersion ont lieu, c'est le temps pendant lequel ils durent, la façon dont ils se succèdent et la manière tranchée dont ils s'opposent l'un à l'autre. » (p. 442-443) Les rythmes bio-climatiques ne représentent en fait que des « occasions » qui permettent aux rythmes sociaux de s'exprimer : « On en vient même à se demander si les influences proprement saisonnières ne seraient pas surtout les causes occasionnelles qui marquent le mouvement de l'année où chacune de ces deux phases peut se situer de la manière la plus opportune, plutôt que des

1. « Il y a par la suite de cette technique, phénomène social, un véritable phénomène de symbiose qui oblige le groupe à vivre à la façon de son gibier. Celui-ci se concentre ou se disperse, suivant les saisons […] Tandis que l'été étend d'une manière presque illimitée le champ ouvert à la chasse et à la pêche, l'hiver, au contraire, le restreint de la manière la plus étroite. Et c'est cette alternance qui exprime le rythme de concentration et de dispersion par lequel passe cette organisation morphologique. La population se condense ou se dissémine comme le gibier. Le mouvement dont est animée la société est synchronique à ceux de la vie ambiante. » (p. 442)

causes déterminantes et nécessitantes du mécanisme tout entier. » (p. 473)[1]

Mauss indique, pour appuyer sa thèse, de nombreux autres faits de variations morphologiques qui ne sont pas tous liés à des variations climatiques ou même à un état déficient de la technique. Il commence par un grand nombre des populations amérindiennes de l'Ouest américain. Je cite longuement car, outre qu'elles nous donnent certaines informations dont nous auront besoin plus bas, on voit dans ces lignes se préparer tous les travaux ultérieurs sur le *potlatch* qui mèneront à l'*Essai sur le don* et aux grands textes théoriques des années 1930 : « Si cette curieuse alternance apparaît de la manière la plus manifeste chez les Eskimo, elle ne lui est pas particulière. Le fait que nous venons d'observer a une généralité que l'on ne soupçonne pas au premier abord. Tout d'abord, il y a, dans l'Amérique Indienne, un groupe important de sociétés, elles-mêmes considérables, qui vivent de la même façon. Ce sont, en premier, les tribus où règne la civilisation dite du Nord-Ouest : Tlingit, Haïda, Kwakiutl, Aht, Nootka, et même un grand nombre de tribus californiennes, Hupa, Wintu, etc. Chez tous ces peuples, on rencontre également et une extrême concentration en hiver et une extrême dispersion en été, bien qu'il n'y ait pas à cette double organisation de conditions techniques ou biologiques vraiment nécessitantes ; et à cette double morphologie correspond très souvent deux régimes sociaux. C'est notamment le cas chez les Kwakiutl ; en hiver le clan disparaît et fait place à des groupements d'un tout autre genre, les sociétés secrètes ou plus exactement, les confréries religieuses où tous les nobles et les gens libres sont hiérarchisés ; la vie religieuse est localisée en hiver, la vie profane en été tout comme chez les Eskimo. […] Beaucoup de sociétés du groupe Athapascan ont le même carac-

1. Granet, une trentaine d'années plus tard, résumera parfaitement ce point de vue à propos des variations morphologiques des sociétés de la Chine ancienne : « Ce rythme [la variation morphologique saisonnière] n'est pas calqué *directement* sur le rythme saisonnier. S'il paraît dépendre de l'ensemble des conditions naturelles qui commandent l'exercice d'une société vivant surtout d'agriculture, c'est que la saison pendant laquelle la Terre n'accepte plus le travail humain s'offre comme le temps où les hommes peuvent le plus commodément s'occuper d'intérêts qui ne sont pas profanes. La Nature offre le signal et procure l'occasion. Mais le besoin qui pousse à saisir l'occasion et à percevoir le signal a sa source dans la vie sociale elle-même. » M. Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934, rééd. Paris, © Albin Michel, 1968, p. 110.

tère qu'on retrouve, en somme, depuis les tribus de l'extrême nord, Ingalik et Chilcotin, jusqu'aux Navahos du plateau mexicain. » (p. 472)

Mais ces exemples qui sont pris dans des populations plus ou moins « archaïques » pourraient sembler encore trop proches des Eskimo, c'est pourquoi il en ajoute d'autres pris dans des sociétés plus complexes européennes et asiatiques : « Mais les sociétés américaines ne sont pas les seules qui rentrent dans ce type. Dans les climats tempérés ou extrêmes, où l'influence des saisons est vraiment sensible, les phénomènes qui pourraient se rattacher à ceux que nous avons étudiés sont innombrables. Nous en citerons deux qui sont particulièrement frappants. Ce sont, d'abord, les migrations d'été des populations pastorales dans les montagnes d'Europe (migrations qui arrivent presque à priver les villages de leur population mâle). C'est ensuite le phénomène quasi inverse qui réglait la vie du moine bouddhique dans l'Inde, et qui y règle encore celle de l'ascète errant, maintenant que le *sâmgha* bouddhique ne compte plus d'adeptes dans ce pays : à la saison des pluies, le moine mendiant arrête sa course vagabonde et rentre au monastère. » (p. 472) Enfin, il cite des exemples pris dans la société de son époque : « Il n'y a d'ailleurs qu'à regarder autour de nous, dans nos sociétés occidentales, pour retrouver les mêmes oscillations. À partir du mois de juillet environ, par suite de la dispersion estivale, la vie urbaine entre dans une période d'alanguissement continu de *vacances*, qui atteint son point terminus à la fin de l'automne. À ce moment, elle tend à se relever, va en croissant régulièrement jusqu'en juin pour retomber de nouveau. La vie rurale suit la marche inverse. En hiver, la campagne est plongée dans une sorte de torpeur ; sur certains points des migrations saisonnières raréfient à ce moment la population ; en tout cas, chaque petit groupe, familial ou territorial, vit replié sur soi ; les occasions et les moyens de rassemblement font défaut ; c'est l'époque de la dispersion. En été, au contraire, tout se ranime ; les travailleurs reviennent aux champs ; on vit dehors, en contact constant les uns avec les autres. C'est le moment des fêtes, des grands travaux et des grandes débauches. Les chiffres de la statistique ne sont pas sans traduire ces variations régulières de la vie sociale. Les suicides, produits urbains, croissent de la fin de l'automne jusqu'en juin ; les homicides, produits ruraux, augmentent au contraire du

commencement du printemps jusqu'à la fin de l'été pour diminuer ensuite. » (p. 473)[1] Bien des années après, Mauss soulignera encore la présence des rythmes sociaux dans les sociétés modernes : « Je crois avoir donné de ce principe de la "double morphologie" un exemple de choix à propos des Esquimaux. Mais c'est à peu près partout la même chose. Nous vivons alternativement dans une vie collective et d'une vie familiale et individuelle. »[2]

Ces exemples montrent que Mauss n'a pas du tout une vision schématique ou mécanique des rythmes sociaux. Ceux-ci ne sont pas totalement réguliers ou cycliques et l'on voit qu'ils peuvent parfois se croiser dans une même société, comme dans l'exemple cité ci-dessus des populations rurales et urbaines de son époque. Mauss envisage ainsi l'existence d'une pluralité de rythmes sociaux. Sans la développer, il ébauche une conception de la société, très nouvelle et jamais vraiment reprise depuis, comme ensemble de rythmes de fréquences et de niveaux différents : « Chez ce peuple [les Eskimo], le phénomène est plus facilement observable ; il saute aux yeux, pour ainsi dire ; mais il est bien probable qu'il se retrouve ailleurs. Du reste, si ce grand rythme saisonnier est le plus apparent, on peut soupçonner qu'il n'est pas le seul, qu'il en est d'autres, dont les oscillations ont une moins grande amplitude à l'intérieur de chaque saison, de chaque mois, de chaque semaine, de chaque jour. Chaque fonction sociale a vraisemblablement son rythme propre »[3]. Ainsi la société n'apparaît-elle déjà plus dans ces lignes comme la grande marmite où le bouillon social rentrerait périodiquement en ébullition, mais comme un ensemble de « fonctions » variant selon des rythmes différenciés, en bref comme un *système de fonctions ondulatoires*.

1. Mauss est ici redevable à Durkheim qui écrivait en 1897 : « L'hiver est pour la campagne une époque de repos qui va jusqu'à la stagnation. Toute la vie est comme arrêtée ; les relations sont rares et à cause de l'état de l'atmosphère et parce que le ralentissement des affaires leur enlève leur raison d'être. Les habitants sont plongés dans un véritable sommeil. Mais, dès le printemps, tout commence à se réveiller : les occupations reprennent, les rapports se nouent, les échanges se multiplient, il se produit de véritables mouvements de population pour satisfaire aux besoins du travail agricole. » É. Durkheim, *Le Suicide* (1897), Paris, PUF, 1930, p. 103.

2. M. Mauss, « La cohésion sociale… », *op. cit.*, p. 14.

3. M. Mauss, « Essai sur les variations saisonnières… », *op. cit.*, p. 474.

L'*Essai sur le don*[1], que l'on isole souvent du reste de l'œuvre de Mauss, se trouve en réalité dans la droite ligne de l'*Essai sur les variations saisonnières*…. J'ai noté plus haut les prémisses qui l'annonçaient déjà dans le texte de 1905. Le relais est pris dès les premières pages, qui commencent par définir le concept de « *système des prestations totales* » à travers le *potlatch* des Indiens du Nord-Ouest. C'est pourquoi il semble nécessaire et utile de relire l'*Essai sur le don* comme un essai sur les rythmes sociaux.

Comme Mauss l'indiquait déjà dans l'*Essai*… sur les Eskimo, de très nombreuses tribus indiennes du Nord-Ouest, les Tlingit, les Haïda, les Tsimshian et les Kwakiutl qui vont fournir une bonne partie du matériel étudié, connaissent une double morphologie saisonnière. Dispersées pendant l'été, ces populations se regroupent pendant l'hiver : « Les tribus ont une double morphologie : dispersées dès la fin du printemps, à la chasse, à la cueillette des racines et des baies succulentes des montagnes, à la pêche fluviale du saumon, dès l'hiver, elles se concentrent dans ce qu'on appelle les "villes". » (p. 196) C'est donc l'hiver, à la suite d'une ou de plusieurs saisons passées à accumuler des biens qu'ont lieu les *potlatchs* : « Et c'est alors, pendant tout le temps de cette concentration, qu'elles se mettent dans un état de perpétuelle effervescence. La vie sociale y devient extrêmement intense, même plus intense que dans les congrégations de tribus qui peuvent se faire l'été. Elle consiste en une sorte d'agitation perpétuelle. Ce sont des visites constantes de tribus à tribus entières, de clans à clans et de familles à familles. Ce sont des fêtes répétées, continues, souvent même chacune elle-même très longue. À l'occasion de mariage, de rituels variés, de promotions, on dépense sans compter tout ce qui a été amassé pendant l'été et l'automne avec grande industrie sur une des côtes les plus riches du monde. » (p. 196) Le *potlatch*, on l'oublie souvent pour ne penser qu'à la question du don-contre-don, est donc un « fait social total » qui s'insère dans une alternance morphologique annuelle et qui marque le pic de la période du regroupement social. Il est avant tout un phénomène rythmique.

1. M. Mauss, « Essai sur le don ; forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1924) dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950

Après une période estivale de dispersion et de rapports sociaux relativement déprimés, la socialité de ces tribus connaît une intensification spectaculaire durant l'hiver : « Ces tribus, fort riches, qui vivent dans les îles ou sur la côte ou entre les Rocheuses et la côte, passent leur hiver dans une perpétuelle fête : banquets, foires et marchés, qui sont en même temps l'assemblée solennelle de la tribu. Celle-ci est rangée suivant ses confréries hiérarchiques, ses sociétés secrètes, souvent confondues avec les premières et avec les clans ; et tout, clans, mariages, initiations, séances de shamanisme et du culte des grands dieux, des totems ou des ancêtres collectifs ou individuels du clan, tout se mêle en un inextricable lacis de rites, de prestations juridiques et économiques, de fixations de rangs politiques dans la société des hommes, dans la tribu et dans les confédérations de tribus et même internationalement. » (p. 152) Ces échanges sont toujours, même quand ce sont des individus qui semblent s'affronter, des échanges entre groupes. Mauss en distingue quatre grands types : « 1° un *potlatch* où les phratries et les familles des chefs sont seules ou presque seules en cause (Tlingit) ; 2° un *potlatch* où phratries, clans, chefs et familles jouent à peu près un égal rôle ; 3° un *potlatch* entre chefs affrontés par clans (Tsimshian) ; 4° un *potlatch* de chefs et de confréries (Kwakiutl). » (p. 205)

Or, le phénomène qui frappe Mauss, c'est que, dans de nombreuses sociétés archaïques où elles sont présentes, les prestations totales qui ont lieu lors de ces pics rythmiques de la vie sociale se doublent toujours d'une très forte conflictualité. Les échanges sont aussi des combats ; ils constituent des « prestations agonistiques » : « Mais ce qui est remarquable dans ces tribus, c'est le principe de la rivalité et de l'antagonisme qui domine toutes ces pratiques. On y va jusqu'à la bataille, jusqu'à la mise à mort des chefs et nobles qui s'affrontent ainsi. On y va d'autre part jusqu'à la destruction purement somptuaire des richesses accumulées pour éclipser le chef rival en même temps qu'associé (d'ordinaire grand-père, beau-père ou gendre). » (p. 152) Et, de même qu'il avait noté l'extension quasiment universelle des variations rythmiques de la socialité, Mauss souligne la très large diffusion de ces phénomènes de prestations agonistiques, et cela jusque dans nos propres sociétés : « Jusqu'ici nous n'avions guère trouvé d'exemples de cette institution que dans les tribus du nord-ouest

américain et dans celles d'une partie du nord américain [il cite en note les Eskimo de l'Alaska], en Mélanésie et en Papouasie […] Cependant, des recherches plus approfondies font apparaître maintenant un nombre assez considérable de formes intermédiaires entre ces échanges à rivalité exaspérée, à destruction de richesses comme ceux du nord-ouest américain et de Mélanésie, et d'autres, à émulation plus modérée où les contractants rivalisent de cadeaux : ainsi nous rivalisons dans nos étrennes, nos festins, nos noces, dans nos simples invitations et nous nous sentons encore obligés à nous *revanchieren*, comme disent les Allemands. Nous avons constaté de ces formes intermédiaires dans le monde indo-européen antique, en particulier chez les Thraces. » (p. 153) Tout au long de l'essai, on sent que Mauss veut mettre en évidence, dans les sociétés archaïques qu'il étudie, des constantes valables encore aujourd'hui : « Et comme nous constaterons que cette morale et cette économie fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente, comme nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés, nous pourrons en déduire quelques conclusions morales sur quelques problèmes que posent la crise de notre droit et la crise de notre économie. » (p. 148)

Je ne peux m'étendre ici sur l'analyse proposée par Mauss des causes de ces phénomènes. Il y voit des effets de croyances en grande partie magico-religieuses : force magique attachée aux objets donnés (*hau*), sacrifice aux esprits de la nature et des ancêtres. Ces interprétations, qui à première vue ne semblent pas absurdes, ont fait l'objet d'une critique approfondie de la part de Lévi-Strauss qui y voyait un reste de pensée substantialiste[1]. Je me limiterai à relever leurs conséquences, car elles semblent suffire à assurer l'intérêt de l'*Essai sur le don…* pour ce qui nous concerne ici. De ce point de vue, alors que Mauss restait encore, dans son étude sur les Eskimo, très imprégné par les concepts psychologiques un peu simplistes tirés de Durkheim et de la psychologie des foules (effervescence, influence, disparition de la

1. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » dans M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

conscience de soi et invasion de celle-ci par la conscience collective)[1], l'étude du *potlatch* lui permet d'établir une interprétation plus précise des phénomènes psychiques et collectifs liés aux périodes de concentration sociale. Les prestations agonistiques caractéristiques de ces périodes ont des conséquences à la fois sur l'individuation des groupes et sur l'individuation (il parle de personnalisation) hiérarchisée des nobles et des chefs qui les dirigent.

Du point de vue collectif, les *potlatchs* sont des moments de redéfinition du statut et de l'identité du groupe dans le système tribal. Ils constituent le lieu où les sous-groupes de ces sociétés segmentées, de type archaïque, s'imbriquent les uns dans les autres, par tout un jeu de prestations et de contre-prestations, dans des configurations et des hiérarchies en permanente mutation : « Il y a bien prestation totale en ce sens que c'est bien tout le clan qui contracte pour tous, pour tout ce qu'il possède et pour tout ce qu'il fait, par l'intermédiaire de son chef. Mais cette prestation revêt de la part du chef une allure agonistique très marquée. Elle est essentiellement usuraire et somptuaire et l'on assiste avant tout à une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite leur clan. »[2] Par ailleurs, les *potlatchs*, et au-delà tous les moments d'intensification de la socialité, sont des périodes de régénération des groupes et de leur ordre ou de leurs institutions internes : « Que ce soit dans les moments de vie en collectivité que les nouvelles institutions naissent, que ce soit dans les états de crise que plus particulièrement elles se forment, et que ce soit dans la tradition, la routine, les rassemblements réguliers qu'elles fonctionnent, voilà qui est désormais incontestable. »[3] Les phénomènes totaux « assemblent, en effet, tous les hommes d'une société et même les choses de la société à tous points de vue et pour toujours [...]. À ces moments, sociétés, groupes et sous-groupes, ensemble et séparément, reprennent vie, forme, force ; c'est à ce moment qu'ils repartent sur de nouveaux frais ; c'est alors qu'on rajeunit telles institutions, qu'on en

1. Qui eux-mêmes devaient apparemment beaucoup au modèle thermo-dynamique. Les phénomènes de concentration sociale étaient comparés à la compression d'un volume de gaz, et leurs conséquences à l'augmentation de l'entropie des molécules qui le composent et à l'échauffement qui en résulte.

2. M. Mauss, « Essai sur le don… », *op. cit.*, p. 152-153.

3. M. Mauss, « La cohésion sociale … », *op. cit.,* p. 14.

épure d'autres, qu'on les remplace ou les oublie ; c'est pendant ce temps que s'établissent et se créent et se transmettent toutes les traditions, même les littéraires, même celles qui seront aussi passagères que le sont les modes chez nous. »[1]

Du point de vue des « personnes »[2] le *potlatch* a des conséquences analogues et simultanées. Il est un moment de redéfinition de leur répartition entre les individus dominants du groupe tribal ou clanique : « Nulle part le prestige individuel d'un chef et le prestige de son clan ne sont plus liés à la dépense, et à l'exactitude à rendre usurairement les dons acceptés, de façon à transformer en obligés ceux qui vous ont obligés […] Le statut politique des individus, dans les confréries et les clans, les rangs de toutes sortes s'obtiennent par la "guerre de propriété", comme par la guerre, ou par la chance, ou par l'héritage, par l'alliance et le mariage […] les sièges dans les confréries ne s'obtiennent qu'au cours de *potlatchs* échangés et rendus. On les perd au *potlatch* comme on les perd à la guerre, au jeu, à la course, à la lutte […] Non seulement on se fait progresser soi-même, mais encore on fait progresser sa famille sur l'échelle sociale […] Un chef doit donner des *potlatchs*, pour lui-même, pour son fils, son gendre ou sa fille, pour ses morts. Il ne conserve son autorité sur sa tribu et sur son village, voire sur sa famille, il ne maintient son rang entre chefs – nationalement et internationalement – que s'il prouve qu'il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune, qu'il est possédé par elle et qu'il la possède […] au Nord-Ouest américain, perdre le prestige, c'est bien perdre l'âme : c'est vraiment la "face", le masque de danse, le droit d'incarner un esprit, de porter un blason, un totem, c'est vraiment la *persona*, qui sont ainsi mis en jeu, qu'on perd au *potlatch*, au jeu des dons comme on peut les perdre à la guerre ou par une faute rituelle […] Le *potlatch*, la distribution des biens est l'acte fondamental de la "reconnaissance"

1. M. Mauss, « Fragment d'un plan … », *op. cit.*, p. 337.

2. Je prends le terme de « personne » ici au sens de statut juridique (statut dans le clan, les confréries, les classes d'âge et les sexes) et religieux (comme réincarnation de la personne d'un ancêtre). Sur cette conception, voir M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain ; la notion de personne, celle de "moi" » (1938), dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950 et ma reconstitution des conceptions maussiennes successives de la personne dans P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999.

militaire, juridique, économique, religieuse, dans tous les sens du mot. On "reconnaît" le chef ou son fils et on lui devient "reconnaissant". »[1] Ce double aspect est présent à peu près partout[2], et même si Mauss ne le précise pas on comprend qu'il agit également dans les sociétés qui fonctionnent sur des bases égalitaires. On arrive ainsi à la conclusion suivante : *l'individuation psychique et collective dépend des échanges et des conflits qui ont lieu durant les périodes d'intensification de la socialité*.

Les processus qui marquent les périodes de forte socialité ne sont donc plus réduits à une excitation psychique ni à une dissolution du moi au sein d'un moi collectif et englobant. Il s'agit de phénomènes d'individuation indissociablement psychiques et collectifs qui fonctionnent à travers deux mouvements étroitement imbriqués. Les échanges agonistiques de dons et de contre-dons ont le même double effet sur le groupe social et sur les individus. D'une part, ils y font *augmenter l'entropie* : des richesses accumulées disparaissent et la structure de pouvoir, ainsi que l'organisation des personnes, est mise à mal. Certains chefs, qui n'ont pu rendre les dons reçus, perdent définitivement la face et sont mis à la retraite. Certains guerriers perdent leur « personne » qui devient ainsi disponible pour d'autres. Certains groupes régressent dans la hiérarchie sociale et doivent se soumettre à d'autres. Comme l'a souligné Alain Testart, le *potlatch* brise périodiquement les hiérarchies et les rôles[3]. Mais, simultanément, la *tension interne* au groupe et aux individus s'accroît fortement sous l'action de ces luttes de générosité. On assiste à un déchaînement de violence symbolique qui peut aller jusqu'au meurtre réel : « La consommation et la destruction y sont réellement sans bornes. Dans certains *potlatchs* on doit dépenser tout ce que l'on a et ne rien garder. C'est à qui sera le

1. M. Mauss, « Essai sur le don… », *op. cit.*, p. 200-202, 206 et 209.

2. Chez les Eskimo (p. 166), mais aussi aux Samoa (p. 155) et aux Trobriand (p. 176, 185, 188, 189).

3. Ce qui est une interprétation proche mais plus exacte probablement que celle de Bataille qui insiste lui uniquement sur la question de la dépense. G. Bataille, *La Part maudite*, Paris, Minuit, 1967. A. Testart, *Les Chasseurs-cueilleurs et l'origine des inégalités*, Thèse, Paris, Institut d'ethnologie de l'Université de Paris X, 1981. C'est d'ailleurs aussi ce que souligne Mauss chez les Eskimo, « Essai sur les variations saisonnières… », *op. cit.*, p. 467.

plus riche et aussi le plus follement dépensier. Le principe de l'antagonisme et de la rivalité fonde tout […] tout est conçu comme si c'était une "lutte de richesses" […] Dans un certain nombre de cas, il ne s'agit même pas de donner et de rendre, mais de détruire, afin de ne pas vouloir même avoir l'air de désirer qu'on vous rende. On brûle des boîtes entières d'huile d'olachen (*candle-fish*, poisson chandelle) ou d'huile de baleine, on brûle les maisons et des milliers de couvertures ; on brise les cuivres les plus chers, on les jette à l'eau, pour écraser, pour "aplatir" son rival […] il ne peut prouver cette fortune qu'en la dépensant, en la distribuant, en humiliant les autres, en les mettant "à l'ombre de son nom". »[1]

La *dédifférenciation* du groupe social et du psychisme individuel s'accompagne ainsi de leur *repotentialisation*. La concomitance de ces deux phénomènes est indiquée par Mauss à travers une série de figures oxymoriques qui anticipent la logique qui sera mise en valeur quelques années plus tard par Evans-Pritchard chez les Nuer : « Le *potlatch* est aussi un phénomène de morphologie sociale : la réunion des tribus, des clans et des familles, même celle des nations y produit une nervosité, une excitation remarquables : on fraternise et cependant on reste étranger ; on communique et on s'oppose dans un gigantesque commerce et un constant tournoi »[2]. Et ce n'est donc que lorsque le groupe social et les individus ont atteint, à travers un exercice contrôlé de la violence, cet état très particulier de dédifférenciation et de tension simultanées, que se produit une réindividuation psychique et collective, qui se traduit soit par la confirmation ou l'augmentation des positions déjà acquises, soit éventuellement par l'apparition d'autres chefs, d'autres guerriers et d'autres groupes dominants. Une fois les identités individuelles aussi bien que collectives ravaudées, une nouvelle période plus détendue, moins conflictuelle et où ces identités ne sont plus en danger, peut commencer[3].

1. M. Mauss, « Essai sur le don… », *op. cit.*, p. 200-202

2. *ibid.*, p. 205.

3. Ces faits me semblent confirmer le modèle proposé par Gilbert Simondon dans son extraordinaire livre, *L'Individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.

Il me faut donc maintenant conclure ce que nous pouvons retenir de cette première étude des rythmes sociaux[1]. Mauss donne dans l'*Essai sur les variations saisonnières…* la première définition du concept de *rythme social* utilisable et sur laquelle nous pouvons encore aujourd'hui nous appuyer pour observer une partie de ce qui se passe dans nos sociétés. Dans la mesure où elle est essentiellement tirée de l'observation, les défauts dont j'ai parlé plus haut ne la grèvent pas complètement. Ces défauts concernent l'interprétation qu'il en donne et qu'il abandonnera du reste rapidement. Les faits demeurent pour leur part établis. S'il est possible de constater dans de nombreuses sociétés, vivant dans des milieux différents et possédant des niveaux de développement technique variés, la présence de variations morphologiques, nous sommes en mesure d'affirmer que ces variations sont non seulement *sui generis*, c'est-à-dire relativement indépendantes du milieu naturel et soumises à une logique sociale propre, mais qu'elles constituent aussi, sinon une *loi*, du moins une quasi *constante* sociologique : « Tout fait donc supposer que nous sommes ici en présence d'une loi qui est, probablement, d'une très grande généralité. La vie sociale ne se maintient pas au même niveau aux différents moments de l'année ; mais elle passe par des phases successives et régulières d'intensité croissante et décroissante, de repos et d'activité, de dépense et de réparation [...]. De là ce rythme de dispersion et de concentration, de vie individuelle et de vie collective, dont nous venons d'observer des exemples. »[2]

1. J'ai laissé volontairement de côté tous les faits concernant le *kula* trobriandais étudié par Malinowski et repris par Mauss. Ils introduisent des variations non négligeables dans la problématique, notamment parce que l'*agôn* y est en quelque sorte dilué dans le temps dans l'attente du moment où l'on rendra les dons reçus avec usure, mais ils n'ajoutent pas grand chose de déterminant au modèle *kwakiutl*. Il s'agit, là aussi d'une affaire de rangs des chefs et des groupes les uns par rapport aux autres. Il faut toutefois noter que les cadeaux sont sexués et voyagent dans des sens géographiques inverses, si bien que les bracelets masculins et les colliers féminins – et du coup les deux sexes des groupes qui échangent – se rencontrent du fait du *kula* « comme des chiens qui viennent se renifler » ou encore « tendent l'un vers l'autre, comme le mâle vers la femelle », M. Mauss, « Essai sur le don… », *op. cit.*, p. 183. Ici apparaît une thématique sexuelle qui est absente du *potlatch kwakiutl* et qui fait plutôt penser aux organisations dualistes archaïques comme celles des aborigènes australiens ou des Chinois anciens décrits par Granet.

2. M. Mauss, « Essai sur les variations saisonnières… », *op. cit.*, p. 473.

Ce terme de « loi » connaît aujourd'hui il est vrai dans les sciences sociales une connotation très négative. C'est pourquoi il est nécessaire d'ouvrir ici une rapide parenthèse. Ce terme sent son positivisme et donne l'impression que le sociologue voudrait imiter, sans en avoir les moyens, les sciences de la nature, voire la philosophie. Ainsi fait-on souvent des lectures caricaturales de l'*Essai sur les variations saisonnières*… Pour les uns, à l'instar d'Evans-Pritchard, celui-ci serait une simple application des « spéculations » durkheimiennes opposant le profane et le sacré. Pour les autres, Mauss se serait égaré par scientisme dans une théorie des rythmes sociaux qui l'aurait amené à plaquer du mécanique sur du vivant, et, pour ce qui concerne nos sociétés, du traditionnel sur du moderne. La société connaîtrait des mouvements métronomiques qui la mettrait du coup en continuité avec le cosmos. Elle serait considérée comme une mer agitée par le flux et le reflux ou comme un ciel constellé tournant cycliquement autour de l'étoile polaire. Dans ces lectures, les alternances morphologiques, au lieu d'être retenues comme des évidences sensibles communes à de très nombreuses sociétés mais dont il s'agit de décrire et expliquer les particularités, les différences et peut-être même l'effacement ou les mutations contemporains, sont hypostasiées sous une définition universaliste et anhistorique du rythme, transformé en loi naturelle. J'espère avoir montré en quoi la démarche de Mauss s'éloigne précisément d'un tel modèle. Dans la mesure où il sépare très nettement le concept d'alternance morphologique de celui de cycle bio-climatique, Mauss dégage le terrain pour une étude *historique* du et des rythmes sociaux, définis comme des formes *sui generis* du mouvement de l'individuation psychique et sociale.

C'est la succession de ces temps qualitativement différents qui permet aux groupes sociaux de ravauder régulièrement leur organisation, d'inventer si nécessaire les formes qui assurent leur cohésion interne, et de (re)dessiner leur identité externe en s'imbriquant les uns dans les autres par tout un système de prestations et de contre-prestations. Mais c'est également la succession de ces temps hétérogènes qui permet à l'individuation psychique à la fois de s'établir et de s'exercer. D'une part, les agents connaissent une refonte périodique de leur individualité au cours des moments d'intensification de la socialité. D'autre part, une fois établies les personnes, les agents vivent de la

manière la plus libre et la plus individuelle lors des périodes de déliaison : « Ce qui est également incontestable, c'est que dans toutes les sociétés les plus anciennement connues comme dans les nôtres, il y a une espèce de rétractation de l'individu et de la famille par rapport à ces états de vie collective plus ou moins intenses. »[1] Les rythmes sont donc des formes du mouvement de l'individuation, et celle-ci est indissociablement psychique et collective : « Les Kwakiutl ont installé chez eux tout un système social et religieux, où, dans un immense échange de droits, de prestations, de biens, de danses, de cérémonies, de privilèges, de rangs, *se satisfont les personnes en même temps que les groupes sociaux*. On y voit très nettement comment, à partir des classes et des clans, s'agencent les "personnes humaines", et à partir de ceux-ci comme[nt] s'agencent les gestes des acteurs dans un drame. »[2]

Les rythmes de l'individuation archaïque selon Evans-Pritchard

Dans son grand livre *Les Nuer* (1937), Evans-Pritchard apporte tout un ensemble de matériaux qui permettent de porter encore un peu plus loin notre réflexion sur les rythmes de l'individuation[3]. Grâce à lui, nous disposons du portrait psycho-sociologique d'une population archaïque établi par une observation de terrain. Or, le résultat est saisissant. Mauss avait déjà montré que l'idée traditionnelle au XIX^e^ siècle – encore partagée par Durkheim – de l'absence de toute individualité dans les populations archaïques était fausse et qu'il fallait plutôt voir celle-ci comme une variation rythmée du niveau d'indépendance des membres de la société. Evans-Pritchard présente, quant à lui, une population extrêmement « archaïque », et par bien des points comparable à celles étudiées par Mauss, où le sentiment que les individus ont de leur valeur et l'importance qu'ils attachent à leur autonomie sont extrêmement forts.

1. M. Mauss, « La Cohésion sociale… », *op. cit.*, p. 14.

2. M. Mauss, « Essai sur le don… », *op. cit.*, p. 341. C'est moi qui souligne.

3. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, The Clarendon Press, 1937, trad. fr. Louis Évrard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, © Éditions Gallimard, 1994.

Les Nuer, tels qu'ils nous apparaissent à travers le très beau portrait que nous en brosse Evans-Pritchard, sont tout d'abord indépendants et très jaloux de leurs droits individuels : « Le Nuer est brave, il fait face à l'agression et fait valoir ses droits par la massue et la lance […] Il possède un sens aigu de sa dignité personnelle et de ses droits. Très vigoureuse est la notion de son bon droit, de *cuong*. » (p. 201) Certes, il est relié potentiellement à tout un ensemble d'autres personnes, mais cela ne l'empêche pas de développer son « quant à soi ». C'est même plutôt le contraire. Plus les Nuer sont soumis à la contrainte sociale, plus ils s'y opposent : « Ils se fient les uns aux autres ; ils sont loyaux et généreux pour leurs parents. Peut-être même, dans une certaine mesure, pourrait-on attribuer leur individualisme prononcé aux prétentions perpétuelles de parents et de voisins, auxquelles ils ne sauraient opposer qu'un réfractaire entêtement. Les qualités que nous avons citées, le courage, la générosité, la patience, la fierté, la loyauté, l'entêtement, et l'indépendance, sont justement les vertus que les Nuer exaltent. » (p. 112) Cette indépendance et cette opposition aux exigences des proches sont apprises très tôt et elles constituent, avec l'égalité, l'un des principes fondamentaux de l'éducation : « De bonne heure l'enfant apprend qu'il doit, pour demeurer sur le même pied que ses égaux, interdire de lui-même tout empiètement sur sa personne et ses biens. Autant dire qu'il doit être prêt à se battre à tout moment ; de la force et de la volonté qu'il y met dépendent l'intégrité, la liberté, l'indépendance de sa personne, face à l'avidité et la brutalité des siens. Car les siens le protègent de l'étranger, mais il doit tenir tête aux prétentions qu'ils élèvent sur lui. Au nom de la parenté, on exige inlassablement, impérieusement, et le tout-petit résiste avec la dernière énergie. » (p. 214) Une fois passé l'initiation, le Nuer devient adulte et commence une vie traversée par l'alliance et le conflit – avec les membres des sections tribales voisines mais aussi avec le peuple voisin : « Les garçons attendent le jour où ils seront en état d'accompagner leurs aînés, et dès que l'initiation a fait d'eux des hommes, ils font un projet d'attaque chez les Dinka afin de s'enrichir et d'établir leur réputation de guerriers. » (p. 151) Et comme le système politique ne repose sur aucune autorité, pas même au niveau le plus humble du village, les Nuer se dirigent alors entièrement eux-mêmes, en toute liberté et en toute égalité avec leurs voisins. Selon

Evans-Pritchard, les sociétés archaïques, en tout cas les Nuer, ne sont donc pas organisées, comme on le pensait au XIX^e^ siècle et comme le répétait encore Mauss à propos des Eskimo, suivant le modèle du « communisme primitif », mais au contraire selon « une anarchie ordonnée » : « L'anarchie ordonnée où ils vivent s'ajuste à merveille à leur caractère : à qui vit au milieu d'eux, l'idée de les voir menés par des chefs est inconcevable. Le Nuer, c'est le produit d'une éducation rigoureuse autant qu'égalitaire ; profondément démocrate, il se monte pour peu et jusqu'à la violence. Son insubordination foncière s'impatiente de la moindre contrainte, et il ne connaît aucun supérieur. La richesse le laisse froid. Il peut envier le possesseur d'un nombreux bétail, mais il ne le traitera pas autrement qu'un pauvre diable. La naissance lui est égale. » (p.211) Les Nuer constituent une société d'égaux : « On n'est pas toujours membre d'un clan dominant, on peut même descendre des Dinka [population ennemie méprisée], mais si quelqu'un s'avisait d'y faire allusion, il s'exposerait dangereusement à la massue. Chaque geste enseigne que tout Nuer s'estime autant que son prochain. On voit ces hommes se rengorger comme s'ils étaient les seigneurs de la terre, et ils le sont en effet dans leur idée. Ni maître ni serviteur dans leur société, mais des égaux qui se considèrent comme la plus noble création de Dieu. » (p. 211)

Ce portrait socio-psychologique des Nuer mérite qu'on s'y arrête. Il porte un coup fatal aux conceptions de Le Bon, Durkheim et même du jeune Mauss, idées qui sont, du reste, encore si répandues aujourd'hui dans les sciences sociales, et selon lesquelles les membres des sociétés archaïques auraient été privés d'individualité, de liberté et absorbés par le corps social auquel ils appartenaient. Le postulat du « communisme primitif » vole en éclat. Plus généralement, ce portrait s'inscrit en faux contre le postulat évolutionniste qui résume l'histoire de l'individuation au passage (progressif pour les uns, catastrophique pour les autres) d'un monde holiste à un monde individualiste, de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*, de la tradition à la modernité[1]. De tout ce simplisme historique, après *Les Nuer*, il ne reste rien. Mais alors,

1. Sur cette représentation dualiste de l'histoire de l'individuation, voir P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999, et également « La sociologie peut-elle sortir seule de son dualisme ? Le cas de Norbert Elias », *Cahiers internationaux de sociologie*, CX, 2001, Paris, PUF, p. 143-169.

qu'est-ce qui explique cette « anarchie ordonnée », cet « individualisme archaïque » ? Comment rendre compte de l'existence d'une forte individuation au sein d'un système polysegmentaire réputé absorber et dissoudre tout désir d'autonomie ? Pour le comprendre, il nous faut voir précisément comment fonctionne la société Nuer.

Comme les Eskimo, cette société connaît une variation morphologique saisonnière en partie liée aux cycles climatiques. Durant la saison des pluies (de mai à octobre), les Nuer se dispersent dans des villages situés sur des croupes ou des tertres sablonneux émergeant des eaux qui inondent la contrée. Les villages, pareils alors à des îles séparées les unes des autres, comprennent d'une cinquantaine à quelques centaines d'habitants. Ils sont souvent composés d'un certain nombre de fermes établies en grappes le long des tertres sablonneux, et cela parfois sur deux ou trois kilomètres[1]. Mais dès que le terrain le permet, les Nuer éparpillent leurs habitations au maximum : « Le Nuer tient à la tranquillité de son particulier et ne recherche guère la vie avoisinante des villages. » (p. 83) L'activité dominante durant la saison des pluies reste l'élevage, toutefois comme les animaux sont souvent enfermés à cause des moustiques et autres insectes dans des étables enfumées, les Nuer pratiquent alors également, en couples ou en petits groupes domestiques, une horticulture sur de toutes petites parcelles de jardin rassemblées autour des fermes ou bien dispersées en pleine prairie (p. 98). Durant la saison sèche (de novembre à avril), on observe le mouvement inverse. Les Nuer se regroupent progressivement dans des campements établis le long des rivières et des points d'eau. Dans ces camps se produit une concentration progressive des sections tribales qui peuvent regrouper jusqu'à un millier de personnes (p. 136)[2]. Les Nuer y installent des huttes ou de simples pare-vent « souvent plantés à quelques pas de l'eau, disposés en demi-cercle ou en ligne droite » (p. 85). La solidarité est alors maximale pour l'élevage comme pour la défense des biens qui sont considérés comme communs (p. 34-35). L'activité de la journée est entièrement collec-

1. E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer…*, *op. cit.*, p. 135-136.

2. Voir p. 78-81 les cartes dressées par l'auteur qui montrent très bien ces mouvements de concentration.

tive[1]. La pêche, toujours pratiquée à plusieurs, remplace l'horticulture de la saison humide.

Tous ces phénomènes sont donc tout à fait comparables à ceux que décrit Mauss chez les Eskimo et – cela mérite d'être souligné – ont quasiment les mêmes effets sur les rythmes alternés de l'individuation : « Dans un camp, non seulement les gens sont plus serrés les uns contre les autres, mais aussi ils nouent des contacts plus fréquents et ils coordonnent beaucoup plus leurs activités. On attroupe ensemble le bétail, on le trait à la même heure, et ainsi de suite. Dans un village en revanche, chaque maisonnée garde son propre bétail, quand elle songe à le garder, et vaque à ses tâches domestiques et pastorales à ses heures et en toute indépendance. » (p. 140) D'une manière très durkheimienne, Evans-Pritchard note ainsi une concordance entre la « densité sociale » et la « densité morale » : « Les communautés villageoises non seulement présentent une plus grande densité spatiale, et nous dirons même morale, pendant la sécheresse. » (p. 143) Toutefois, il est très intéressant de remarquer que ces cycles saisonniers de l'activité et de la morphologie sociale se divisent eux-mêmes en deux[2] et que, de ce fait, ils ne correspondent pas de la même manière avec les cycles de l'individuation psychique et collective. En effet, alors que chez les Eskimo les processus d'individuation sont nettement liés aux périodes de concentration et les moments de jouissance de l'individualité aux périodes d'éparpillement, ces processus apparaissent nettement plus différenciés chez les Nuer.

Durant la saison humide, les personnes âgées rentrent les premières dans les villages et ne sont rejointes par le reste de la population qu'un peu plus tard. Commence alors une première période de trois à quatre mois caractérisée par un éparpillement assez strict de la population dans les fermes. Cette période est marquée par des difficultés d'alimentation et un isolement des noyaux domestiques. Puis la production alimentaire se rétablit au moment de la première récolte du

1. « On est surtout frappé, à la saison sèche, quand le bétail d'un certain nombre de familles se trouve à l'attache dans un *kraal* commun, quand ils ne forment qu'un seul troupeau que l'on mène au pâturage, et quand les activités de chaque jour se coordonnent en un seul et même rythme de vie. » E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 111.

2. Le vocabulaire nuer comprenait deux saisons majeures de six mois et quatre saisons mineures de trois mois. E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 122.

maïs et du millet. Alors – et cela différencie les rythmes nuer des rythmes eskimo – ,débute une période assez courte de cérémonies religieuses, de noces, de rites d'initiation, de sacrifices et de festins, qui ont tendance à s'accumuler vers la fin de la saison humide au moment où les communications sont de nouveau rétablies (p. 101-103). Les jeunes peuvent se rassembler dans une ferme pour abattre un bœuf et se gorger de viande (p. 45). Ils passent le plus de temps possible à festoyer, marchant parfois des kilomètres pour assister à des mariages où ils dansent du soir au petit matin (p. 103). Les querelles de personnes ou entre sections tribales qui, nous allons le voir, sont déterminantes pour l'individuation psychique nuer, augmentent considérablement (p. 103). Le temps vécu semble aller plus vite (p. 127). La saison sèche est, elle aussi, divisée en deux. Au cours de ses premiers mois, seuls les éléments les plus jeunes partent s'établir vers les points d'eau et établissent des petits camps temporaires. Ce n'est que dans la deuxième moitié de la saison que toutes les personnes du village rejoignent les camps et que s'établissent de grandes concentrations dans des sites où l'on revient chaque année (p. 116). La vie aux camps, qui est pourtant plus collective, semble, d'une manière générale, avoir une coloration beaucoup moins festive et religieuse. Les fêtes en sont absentes et la danse y est peu pratiquée (p. 103). Les mésententes et les rivalités locales, sans disparaître, y perdent beaucoup de leur ardeur (p. 103)[1]. Dans la mesure où les activités s'enchaînent chaque jour de manière répétitive et ne sont pas interrompues par quelque événement notable, le temps semble plus lent (p. 126).

Ces premières descriptions montrent le caractère un peu trop général de l'idée durkheimienne d'une association directe et mécanique – suivant une métaphorique thermo-dynamique – de la densité sociale, de la religiosité et du processus d'individuation. Mais elles confirment en revanche, tout en la précisant, la thèse, développée par Mauss à partir d'une autre idée durkheimienne, selon laquelle l'individuation n'est pas continue mais suit des rythmes alternés, de fréquences et de

1. Evans-Pritchard donne à ce phénomène une explication tirée de ses informateurs : « La faim et la guerre ne font pas bon ménage, assurent les Nuer, et l'on a l'estomac trop creux pour se battre au fort de la saison sèche », mais on voit que la concentration saisonnière et les normes de solidarité qui y dominent sont probablement les causes dominantes de cette baisse.

niveaux différents. *Chez les Nuer, l'individuation psychique et collective dépend clairement d'une superposition de rythmes hiérarchisés, interdépendants mais non synchrones.* Les « contractions saisonnières » (p. 144) des sections tribales qui ont lieu pendant la saison sèche leur permettent, d'une part, de forger leur unité par la simple épreuve de leur activité collective quotidienne[1] et, d'autre part, de stimuler leur sentiment de solidarité et d'appartenance par opposition à des sections tribales ou à des peuples voisins. C'est en effet en saison sèche qu'on s'attaque à des sections ou à des tribus nuer concurrentes ou encore aux Dinka pour aller les razzier. En dessous et à l'intérieur de ces rythmes tribaux s'insèrent les rythmes de la socialité villageoise et domestique, indépendants ou tout au moins décalés par rapport aux premiers, et qui connaissent leurs temps forts dans la deuxième partie de la saison des pluies, au moment où sont de nouveau possible les rassemblements. Enfin, encore en dessous et à l'intérieur de ces rythmes s'inscrivent, à leur tour, des rythmes différenciés selon les classes d'âge, puisque les jeunes et les éléments plus âgés de la société ne se déplacent pas vers les camps ou les villages en même temps.

Ces descriptions ouvrent un nouveau champ de réflexion. En effet, le fait déterminant ici, celui qui explique l'individualisme foncier des Nuer, leur autonomie pratique et leurs valeurs égalitaires, c'est la présence d'une autre forme d'alternance, inscrite en partie dans les variations saisonnières, mais d'un ordre propre : l'alternance de l'alliance et du conflit entre les différents segments du groupe social ainsi que du groupe lui-même avec ses voisins. L'individualisme des Nuer est lié aux rythmes du fonctionnement *politique* de leur société, à la forme du mouvement de leur « anarchie ordonnée ». Avec *Les Nuer*, Evans-Pritchard ajoute ainsi un élément capital à notre connaissance des formes du mouvement de l'individuation psychique et collective : *ces rythmes ne sont pas seulement liés aux alternances de la concentration et de la dispersion sociale, ils le sont aussi à celles du conflit et de l'alliance à l'intérieur et à l'extérieur de la société.*

1. « On comprend alors pourquoi les communautés locales, tout isolées qu'elles sont par les pluies, entrent en contact à la saison sèche : relations forcées qui rendent nécessaires un certain sens de la communauté et la reconnaissance de certains intérêts et devoirs communs, soit l'appartenance à une structure tribale commune. » E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 143.

Les rythmes de l'individuation en Chine ancienne selon Granet

Les travaux de Mauss et d'Evans-Pritchard ouvrent donc des perspectives radicalement nouvelles. Contrairement aux théories ultérieures de la société, que celles-ci soient « structurales » ou « systémiques » (dans un sens qui n'a évidemment plus rien à voir avec le concept de système mobilisé par ceux-ci), leur approche se développe autour de la notion de rythme. Chacun d'eux dégage le chemin pour une nouvelle théorie de l'individuation psychique et collective qui semble très prometteuse, en particulier pour comprendre, décrire et critiquer les phénomènes de fluidification auxquels nous sommes confrontés aujourd'hui. Toutefois, il faut aussi reconnaître leurs limites respectives. Mis à part quelques allusions passagères à des sociétés plus complexes, ces travaux ne nous renseignent de manière suffisamment précise que sur les rythmes des sociétés polysegmentaires, c'est-à-dire de groupes sociaux où la division du travail est faible et où les chaînes d'interaction sont relativement courtes. Et l'on pourrait se demander si l'avancée théorique que nous commençons à entrevoir peut être légitimement étendue à des groupes sociaux plus différenciés.

C'est pourquoi les travaux de Marcel Granet sur la Chine ancienne, accomplis au cours des mêmes années que ceux de Mauss et d'Evans-Pritchard, me semblent très importants. Ces études restituent le passage d'un type de société relativement archaïque, encore en partie polysegmentaire, à une société unifiée, beaucoup plus différenciée et où se sont déjà installés des pouvoirs plus ou moins centralisés[1]. Or ils montrent que le rythme a joué un rôle tout aussi grand dans cette société, l'une des plus sophistiquées et des plus développées de l'Antiquité, que dans les sociétés plus simples qu'elle a remplacées[2].

Comme ceux de Mauss et d'Evans-Pritchard, le travail de Granet a fait l'objet de lectures qui constituent aujourd'hui de véritables « obstacles épistémologiques » au sens de Bachelard et qu'il nous faut

1. M. Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934, rééd. Paris, © Albin Michel, 1968.

2. Il est vrai qu'une bonne partie des faits les plus anciens rapportés par Granet est reconstituée au gré d'une démarche comparative très inspirée par les travaux de Durkheim et de Mauss. Il nous faudra donc faire la différence entre ce que Granet pense probable (les structures sociales antérieures à l'époque de la royauté et de la féodalité) et les faits mieux établis qui touchent essentiellement à l'époque suivante.

d'abord lever. On a ainsi regardé comme une préfiguration des conceptions lévi-straussiennes son insistance à critiquer celles qui faisaient du Yin, du Yang et du Tao des principes abstraits, des substances ou bien encore des forces, et leur remplacement par des catégories déterminées par un système d'oppositions symboliques[1]. Selon Bruno Karsenti, Granet serait l'un des premiers à avoir substantivé l'adjectif « symbolique » et à l'utiliser, à l'instar de Mauss, comme concept d'« un *système de signes*, organisé comme un langage, et en tant que tel producteur de sa propre cohérence et de ses propres significations »[2]. Et il est vrai que, dès l'introduction de *La Pensée chinoise*, Granet déclare, à propos du langage, être parti « des *symboliques* […] pour signaler certaines dispositions de l'esprit chinois »[3]. Il parle du « système national de symboles » (p. 27) et conclut : « On le reconnaîtra sans doute : si un esprit systématique apparaît dans ces conclusions provisoires, c'est que j'avais à définir l'esprit d'un système. » (p. 30) Il est vrai, également, que tout au long de son étude, Granet insiste sur le caractère « emblématique » des grandes « catégories » chinoises : « L'antithèse du Yin et du Yang paraît résumer tous les contrastes. Cette antithèse n'est en rien celle de deux Substances, de deux Forces, de deux Principes. C'est tout simplement celle de deux Emblèmes, plus riches que tous les autres en puissance suggestive. À eux deux, ils savent évoquer, groupés par couples, tous les autres emblèmes. » (p. 124 et 126) Il est exact, enfin, que Granet fait apparaître le caractère substituable des emblèmes : « Les Chinois multiplient les systèmes de classification, puis ils multiplient les imbrications de ces systèmes. Ils évitent tout ce qui rendrait comparable et ne s'attachent qu'à ce qui paraît *substituable* » (p. 331). Tout cela, à première vue, a l'air de converger et semble donner une orientation structurale à la pensée de Granet.

1. Lévi-Strauss, comme pour Mauss, est le premier à faire le rapprochement. Voir *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Paris-La Haye, Mouton, (nouv. éd. revue) 1968, p. 358 *sq.* ; pour une étude plus récente voir Y. Goudineau, *Introduction à la sociologie de Granet*, Thèse en ethnologie, Université de Paris X, 1982.

2. B. Karsenti, *L'Homme total*, Paris, PUF, 1997, p. 188. Dans une note Karsenti ajoute : « Cet usage des notions de "symbolique", ou de "système de symbolisation", traverse continûment l'œuvre de Granet. »

3. M. Granet, *La Pensée chinoise*, *op. cit*., p. 21. Souligné par l'auteur.

Mais, de même que pour ses deux contemporains, ce vocabulaire est trompeur, car il ne prend son sens qu'au sein d'une pensée qui est entièrement dominée par la question du rythme. Comme Mauss et Evans-Pritchard, Granet n'a rien de structuraliste, ni même de pré-structuraliste. Il n'apparaît en ces termes qu'au prix d'une distorsion et d'un singulier appauvrissement de sa pensée, dont l'origine remonte à la lecture lévi-straussienne. Il serait temps, plus d'un demi-siècle après la mort de Granet, de dégager son œuvre des surinterprétations qui la recouvrent et de l'interroger de nouveau sur ce qui était sa préoccupation méthodologique première : penser la question des formes de mouvement qui était au centre de la pensée chinoise[1].

Pour retrouver le cœur de la pensée granétienne, je partirai de l'un des exemples qui est passé longtemps pour l'une des préfigurations d'une approche structurale. Dans le chapitre II du Livre III de *La Pensée chinoise*, Granet fait une analyse très détaillée des tableaux de correspondances entre le microcosme et le macrocosme auxquels se référaient les ritualistes, les médecins et les philosophes de la Chine ancienne. Dans un gigantesque système de correspondances et d'interactions se répondent ainsi, par séries de cinq, les Éléments, les Orients, les Couleurs, les Saveurs, les Odeurs, les Aliments végétaux, les Animaux domestiques, les Lares ou Parties de la Maison, les Génies des Orients, les Souverains, les Notes de musique, les Nombres, les Binômes de signes cycliques dénaires, les Classes d'animaux, les Activités humaines, les Vertus, les Passions, les Gestes, les Éléments corporels et les Viscères (p. 375-382). Tous ces tableaux montrent à première vue un ou plutôt des systèmes de signes à la fois substituables et opposables les uns aux autres. D'une part, chaque élément d'une série peut être associé ou remplacé par un élément de n'importe quelle autre série. Une des cinq Couleurs évoquera immédiatement l'une des cinq Odeurs, qui évoquera à son tour l'un des cinq Orients, etc[2]. De l'autre, les éléments d'une série se différencient les uns des autres de la même manière que les éléments de toute autre série. Il y a entre les cinq Éléments une relation différentielle identique à celle qui distingue

1. Il me semble que la réflexion de François Jullien va aujourd'hui dans ce sens.

2. « Il y a, comme on voit, correspondance stricte entre les Signes célestes et les Activités humaines qui occupent le *même rang* dans l'énumération. » M. Granet, *op. cit.*, p. 375.

les cinq Orients, et il en est de même avec toutes les séries d'emblèmes à la suite. Nous sommes donc apparemment en présence des axes paradigmatique et syntagmatique d'une structure au sein de laquelle chaque position semble définir une « valeur » au sens classique de « différentielle interne ». Tout cela n'est pas complètement faux, mais on oublie de dire que toutes ces oppositions et permutations ne sont permises et ne peuvent prendre sens que parce qu'elles sont en fait portées et actualisées par le rythme de l'Univers : « "La note *kio*[1] (=Est-Printemps=Bois), par exemple, émeut le *foie* et met l'homme en harmonie avec la *Bonté* parfaite". Rien ne peut aussi bien que cette phrase de Sseu-ma Ts'ien signaler l'interaction emblématique et la solidarité profonde qui unissent le physique et le moral *sous la domination du rythme cosmique* [c'est moi qui souligne]. » (p. 377-378)

De la même manière que chez Mauss et Evans-Pritchard, une grande partie des lecteurs de Granet n'ont vu que la structure, là où la temporalité et le rythme sont premiers. Tous ces tableaux, que l'on a fait passer longtemps pour le centre de sa pensée, ne sont en réalité que des fixations synoptiques de quelque chose que les Chinois, et Granet lui-même après eux, voyaient comme des *formes du mouvement du monde*. Le Yin, le Yang, le Tao et toutes les classifications par quatre ou par cinq que les Chinois ont multipliées, ne constituent pas tant, en effet, des principes, des catégories, ni même des rubriques symboliques, au sens que nous donnons à ces mots, que des rythmes. Le Tao, par exemple, est défini dans l'un des plus anciens textes conservés qui lui aient été consacrés, le *Hi ts'eu*[2], par la formule suivante : « *Yi yin yi yang tche wei Tao – Tout* yin, *tout* yang, *c'est là le* Tao. »[3]. Or, Granet fait remarquer que cette phrase ne donne pas au Tao le sens d'une catégorie par laquelle s'opérerait une synthèse ou une somme du Yin et du Yang, ou, à l'inverse, de laquelle ceux-ci émaneraient comme des

1. Pour les noms des œuvres ou les mots cités par Granet j'ai préféré, par souci de simplicité, garder l'orthographe qu'il utilisait. Pour les noms de dynasties et de lieux auxquels je me réfère pour ma part, j'utilise en revanche la transcription *pin yin*.

2. Qui est lui-même un appendice du manuel divinatoire nommé *Yi King,* daté par la tradition du V^e^ siècle, mais composé plus probablement aux IV^e^-III^e^ siècles. M. Granet, *op. cit*., p. 116, n. 4.

3. Pour un commentaire récent de cette formule, voir F. Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King*, Paris, Grasset, 1993, p. 257.

hypostases d'un être immobile, central et unitaire du monde, mais – ce qui est tout différent et qui échappe à l'ontologie occidentale traditionnelle – le sens de « régulateur de l'alternance » : « Le Tao est un Total constitué par deux aspects qui sont, eux aussi, totaux, car ils se substituent *entièrement* (*yi*) l'un à l'autre. *Le Tao n'est point leur somme, mais le régulateur* (je ne dis pas : la loi) *de leur alternance*. La définition du *Hi ts'eu* invite à voir dans le Tao une Totalité, si je puis dire, alternante et cyclique. La même Totalité se retrouve dans chacune des apparences, et tous les contrastes sont imaginés sur le modèle de l'opposition alternante de la lumière et de l'ombre. Au-dessus des catégories Yin et Yang, le Tao joue le rôle d'une catégorie suprême qui est, tout ensemble, la catégorie de Puissance, de Total et d'Ordre. » (p. 325) Comme le Yin et le Yang, le Tao est une catégorie concrète ; il n'est pas un Principe premier : « Il préside réellement aux jeux de tous les groupements de réalités agissantes, mais sans qu'on le considère ni comme une substance, ni comme une force. Il joue le rôle d'un Pouvoir régulateur. Il ne crée point les êtres : il les fait être comme ils sont. Il règle le rythme des choses. Toute réalité est définie par sa position dans le Temps et l'Espace ; dans toute réalité est le Tao ; et le Tao est le rythme de l'Espace-Temps. » (p. 325) Le Tao n'est donc pas un principe général, ni une force suprême, ni même une substance commune, il est « la règle de toute mutation » qui permet à la fois la production du monde et sa manipulation : « Dans la langue technique de la divination, le mot Tao exprime la règle essentielle qui se retrouve au fond de toute mutation – mutation réelle comme mutation de symboles –, car elle préside globalement à l'ensemble des mutations. Le Tao apparaît, dès lors, comme le Principe d'Ordre qui préside à la fois à la production – par voie d'alternance – des apparences sensibles et à la manipulation – par voie de substitution – des rubriques emblématiques qui signalent et suscitent les réalités. Il est tout ensemble (car entre l'ordre technique, l'ordre réel, l'ordre logique, il n'y a pas lieu de distinguer) le Pouvoir de régulation, qu'on obtient en manipulant les emblèmes, le Savoir efficace qui préside aux substitutions de symboles, l'Ordre actif qui se réalise, par de perpétuelles mutations, dans la totalité de l'Univers. » (p. 328)

On voit donc pourquoi réduire les emblèmes à des signes classificatoires est insuffisant : on rate entièrement leur aspect pragmatico-

dynamique. L'ordre et le savoir ne sont pas dissociables du pouvoir. Ce n'est qu'en tant que formes de mouvement que les emblèmes prennent éventuellement une fonction classificatoire. Les Chinois, d'une manière générale, « prêtaient à leurs emblèmes un pouvoir de figuration qu'ils ne distinguaient pas d'une efficience réalisatrice » (p. 24). Les notions de classe et de hiérarchie ne sont donc jamais dissociées de celle d'efficacité qui prime sur l'une et l'autre. Granet montre toujours les deux aspects liés, ce qui l'amène à souligner l'importance déterminante du rythme pour la pensée chinoise ancienne : « La notion de Tao dépasse les notions de force et de substances, et le Yin et le Yang qui valent indistinctement comme forces, substances et genres, sont encore autre chose puisque ces emblèmes ont pour fonction de classer et d'animer tout ensemble les aspects antithétiques de l'Ordre universel : le Tao, le Yin et le Yang évoquent synthétiquement, suscitent globalement l'ordonnance rythmique qui préside à la vie du monde et à l'activité de l'esprit. La pensée chinoise semble entièrement commandée par les idées jointes d'ordre, de total et de rythme. » (p. 25)

Ainsi la pensée chinoise apparaît-elle comme a-substantialiste ou a-ontologique, mais elle l'est d'une manière très différente du structuralisme. Le système classificatoire des oppositions symboliques indexées sur les deux emblèmes majeurs du Yin et du Yang n'apparaît pas du tout comme une structure composée de relations purement différentielles, comme Lévi-Strauss qui s'appuyait sur le modèle très réducteur de la phonologie le croyait, mais comme un ensemble d'oppositions, non pas *exclusives* mais au contraire *inclusives*, *se réalisant rythmiquement* : « La distinction du Même et de l'Autre est primée par l'antithèse de l'Équivalent et de l'Opposé. Les réalités et les emblèmes se suscitent par simple résonance quand ils sont équivalents ; ils se produisent rythmiquement quand ils sont opposés […] Toutes ces rubriques se relaient à l'ouvrage (les divers Éléments faisant alterner leur règne, aussi bien que le Yin et le Yang) : les classifications les plus détaillées ne servent qu'à traduire un sentiment plus complexe de l'Ordre et une analyse (plus poussée sans devenir jamais abstraite) des réalisations rythmiques de cet Ordre dans un Espace et un Temps entièrement composés de parties concrètes. » (p. 336)

On peut facilement refaire cette démonstration à propos d'autres types d'emblèmes. Je ne prendrai qu'un seul exemple supplémentaire, mais très significatif et important dans une optique comparative : celui des nombres. Granet montre que les nombres, surtout ceux des séries finies dénaires et duodénaires, qui doublent la série infinie décimale, servent certes à classer et à hiérarchiser le monde, mais aussi que ces usages ne prennent sens que dans une pratique plus globale d'intégration dynamique. Prenons pour commencer les deux séries des nombres pairs et impairs. Ils permettent à la fois de distinguer et de relier les unes aux autres un très grand nombre de réalités, ce qui pour la pensée chinoise ancienne a pour vertu de les rendre intelligibles : « Les nombres, pairs et impairs, ont pour premier emploi de distribuer l'ensemble des choses dans les catégories Yin et Yang. » (p. 276) Si nous nous intéressons maintenant au nombre[1] cinq, nous pouvons observer le même fonctionnement intellectuel. Celui-ci sert à relier les cinq Sens, les cinq Orients, les cinq Éléments, les cinq Vertus, etc. Il constitue donc la forme des liens qui existent entre des réalités apparemment disjointes de l'Univers : « Ne voit-on pas que les Cinq Éléments sont les grandes Rubriques d'un système de correspondances, qu'il n'y a pas lieu de traiter ni de substances, ni de forces, que ce sont, d'abord, les symboles des Cinq regroupements de réalités emblématiques réparties dans les Cinq Secteurs de l'Univers ? […] Il faut donc voir dans les Cinq Éléments les emblèmes d'une répartition générale des choses dans un Espace-Temps où le tracé du templum délimite quatre aires et marque un centre. » (p. 311) Les nombres sont donc des opérateurs de division et d'association. Toutefois, ici encore, Granet précise que cette fonction « classificatoire » des nombres s'inscrit dans une conception « protocolaire » et « rythmique » de l'Univers qui seule lui donne sens : « On les employait à ajuster aux proportions cosmiques les choses et les mesures propres à chaque chose, de façon à montrer que toutes s'intègrent dans l'Univers. L'Univers est une hiérarchie de réalités. À la fonction classificatoire des Nombres s'ajoute immédiatement une fonction protocolaire. Les Nombres permettent de classer hiérarchiquement l'ensemble des groupements

1. Il s'agit bien ici de nombres et non de chiffres, puisque leur valeur ne se définit pas par leur capacité à être combinés à d'autres chiffres pour exprimer des nombres.

réels. » (p. 292) Or, ces hiérarchies renvoient elles-mêmes à des cycles temporels : « Cette conception permet (en dehors de leurs emplois pratiques) d'utiliser les Nombres à la seule fin de rendre manifestes la structure du Monde et les ordres successifs de civilisation par lesquels s'exprime le rythme de la vie universelle. » (p. 275) Ainsi faut-il « reconnaître aux Nombres, comme leur attribut essentiel, une fonction classificatoire […] Assimilés à des sites, et toujours considérés en rapport avec des Temps et des Espaces concrets, les Nombres ont pour rôle essentiel non pas de permettre des *additions*, mais de représenter et de lier entre eux divers modes de *divisions*, valables pour tels ou tels groupements », mais Granet précise : « Plutôt qu'à supputer des quantités différentes on les emploie à noter les *organisations variables* qu'on peut attribuer à tels ou tels ensembles. Les différences qualitatives de ces groupements et leur valeur de Total absolu intéressent beaucoup plus que leur valeur arithmétique, telle que nous l'entendons. » (p. 207-208)

La pensée chinoise ancienne, au moins telle que Granet nous la restitue ici, apparaît donc entièrement centrée sur la notion de rythme, en tant que forme de l'individuation. De même que dans les sociétés archaïques, nous l'avons vu, le rythme n'est en rien mécanique et n'est pas non plus de l'ordre du cyclique ou du cosmique ; en Chine ancienne, le Tao n'a pas le sens d'un retour périodique du même, ni celui d'une simple alternance de temps forts et de temps faibles. Le Tao, note François Jullien, doit se comprendre comme une régulation sans règle (Granet précisait : « le régulateur (je ne dis pas la loi) ») : « *Régulé* ne signifie pas seulement "régulier" : le terme exprime que la régularité en question n'est pas donnée d'avance, qu'elle est constamment à promouvoir : régularité *à l'œuvre*, dynamique – donc dont la voie est toujours inédite. »[1] Ou pour le dire autrement, le Tao est une modulation sans modèle, comme le montre explicitement l'interprétation, restituée par Jullien, d'un lettré chinois du XVII^e^ siècle, Wang Fuzhi : « Ce serait trahir l'idée de la régulation, dit celui-ci, que de s'imaginer que celle-ci pourrait obéir à un modèle préétabli ; et ce serait, en particulier, se tromper complètement sur le sens de la formule initiale de ce

1. F. Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King*, Paris, Grasset, 1993, p. 267.

paragraphe : "un *yin*-un *yang*, c'est ce qu'on appelle la Voie (de la régulation)", que de croire qu'elle puisse signifier : "un *yin*, puis un *yang*, un *yin* puis un *yang*" de façon machinale : comme deux fils qu'on ne cesserait de faire alterner sur une trame pour "tisser" la toile. »[1]

Le rythme, sous cette forme non métrique, tient lieu pour la pensée chinoise ancienne, sans en être un simple analogon, des oppositions sur lesquelles s'est massivement construite de son côté la pensée occidentale, mais aussi la pensée indienne. Il rend inopérant les oppositions du Sacré et du Profane, du Pur et de l'Impur, de la Gauche et de la Droite : « Les Chinois n'opposent pas fortement la religion à la magie, pas plus que le pur à l'impur. Le sacré et le profane ne forment pas eux-mêmes deux genres tranchés. La Droite peut être consacrée aux œuvres profanes sans devenir l'antagoniste de la Gauche. »[2] Il remplace également les oppositions du Même et de l'Autre, de l'Être et du Non-Être, de l'Être et du Devenir, du Transcendant et du Mondain, du Signe et de la Chose, du Sujet et de l'Objet. D'une manière générale, il forme le paradigme d'une pensée étrangère à tout dualisme ou, comme le dit aujourd'hui François Jullien, d'une pensée de « l'immanence » : « La distinction du Même et de l'Autre est primée par l'antithèse de l'Équivalent et de l'Opposé. Les réalités et les emblèmes se suscitent par simple résonance quand ils sont équivalents ; ils se produisent rythmiquement quand ils sont opposés […] Le Yin et le Yang ne s'opposent pas à la manière de l'Être et du Non-Être, ni même à la manière de deux Genres. Loin de concevoir une contradiction entre deux aspects *yin* et *yang*, on admet qu'ils se complètent et se *parfont* (*tch'eng*) l'un l'autre – dans la réalité comme dans la pensée. »[3]

Selon Granet, cette caractéristique non dualiste de la pensée chinoise, son orientation vers l'immanence et le primat qu'elle donne, du coup, au rythme tiendraient à l'origine sociale, marquée sexuellement de ces catégories : « Tout en procédant à une distribution cohérente des

1. *Ibid.*, p. 265.

2. On voit que Granet, par souci pour la spécificité de la pensée qu'il étudie, n'hésite pas, quand il l'estime nécessaire, à s'opposer à Durkheim (et à Hertz) sur un point pourtant central pour sa sociologie. M. Granet, *op. cit.*, p. 363.

3. *Ibid.*, p. 336.

sites, des occasions, des activités, des emplois, des emblèmes, on restaurait un ordre total en pensant célébrer des noces collectives, cependant que le Yin et le Yang s'unissaient eux aussi et communiaient sexuellement. Si donc le Temps, l'Espace, la Société, l'Univers doivent une *ordonnance bipartite* à la catégorie de sexe, ce n'est nullement par l'effet d'une tendance métaphysique à un dualisme substantialiste. *À l'idée de couple demeure associée l'idée de communion, et la notion de totalité commande la règle de bipartition*. L'opposition du Yin et du Yang n'est pas conçue en principe (et n'a jamais été conçue) comme une opposition absolue comparable à celles de l'Être et du Non-Être, du Bien et du Mal. C'est une opposition relative et de *nature rythmique*, entre deux groupements rivaux et solidaires, complémentaires au même titre que deux corporations sexuelles, alternant comme elles à la besogne et passant tour à tour au premier plan. » (p. 145) Il est donc possible d'affirmer qu'en Chine, la pensée du Tao, du Yin et du Yang, c'est-à-dire la pensée du rythme, a pris la place occupée en Occident par l'ontologie : « L'ordre ontologique et l'ordre logique se traduisent ensemble en images rythmiques et géométriques. » (p. 164) Mais, et c'est là très important, cette pensée n'est pas une ontologie, une doctrine de l'être, elle est une pensée de l'efficace et de ses modulations cosmiques : « La représentation que les Chinois se font de l'Univers n'est ni moniste, ni dualiste, ni même pluraliste. Elle s'inspire de l'idée que le Tout se distribue en groupements hiérarchisés où il se retrouve entièrement. Ces groupements ne se distinguent que par la puissance de l'Efficace qui leur est propre. Liés à des Espaces-Temps hiérarchisés tout autant que singularisés, ils diffèrent, si je puis dire, par leur teneur, et, plus encore, par leur tension : on voit en eux des réalisations plus ou moins complexes, plus ou moins diluées, plus ou moins concentrées de l'Efficace. » (p. 336)

Cette conception *non métrique* du rythme que l'on trouve en Chine ancienne (au sens où elle est différente du *métron* qui fonde la métrique grecque) proviendrait, selon Granet, d'un fond de pensée immémorial tiré du fonctionnement social des sociétés archaïques elles-mêmes. Je dis : « proviendrait », car nous arrivons ici à l'un des aspects les plus fragiles, mais aussi pas les moins suggestifs, du travail de Granet. Celui-ci fait observer que les catégories principales de la pensée chinoise ancienne – tout particulièrement le Yin et le Yang –

nous sont connues essentiellement à travers des recueils poétiques (*Che king*, recueil compilé au début du V^e^ siècle), des manuels de divination (*Yi king*, et son annexe le *Hi ts'eu* composé probablement au III^e^ siècle) et des calendriers (dont on suit l'histoire à partir du III^e^ siècle). Or, il lui semble plus que probable que ces premières élaborations savantes que nous ayons conservées aient puisé dans un fond culturel commun et beaucoup plus ancien remontant probablement au deuxième millénaire. Le montre le peu de souci dont témoignent les auteurs qui utilisent ces notions pour définir les termes qu'ils emploient et qui constituent manifestement à leur époque un patrimoine largement partagé. Ce fond, Granet pense l'apercevoir à travers un certain nombre de documents laissés jusque-là de côté par les spécialistes de la vie intellectuelle chinoise : les calendriers les plus anciens, quelques légendes et mythes, et certains rituels antiques décrits dans les sources de l'époque historique. Grâce à ces documents, on atteindrait des catégories culturelles anonymes tellement anciennes qu'il serait possible de les relier aux formes et aux alternances de formes des sociétés archaïques elles-mêmes. On obtiendrait ainsi une vision continue de l'histoire de la pensée chinoise, depuis les très hautes époques du deuxième millénaire jusqu'à son efflorescence des V^e^-III^e^ siècles. Vu la période de temps concernée (au moins mille peut-être deux mille ans), vu également la rareté à son époque d'observations complémentaires de type archéologique, on se rend compte du caractère extrêmement périlleux de l'entreprise granétienne. Il est bien difficile de savoir, en effet, si les formes sociales qu'il retrouve ont réellement existé ou bien si elles ne constituent qu'un effet du filtrage des données à travers le tamis des conceptions durkheimiennes. Dans l'ensemble ces reconstitutions coïncident tellement bien avec les descriptions durkheimiennes et maussiennes des populations archaïques, qu'on ne peut s'empêcher d'avoir quelques doutes à ce sujet. En même temps, le projet granétien reste fascinant.

Tout d'abord, il n'est pas, comme on le dit souvent, entièrement et mécaniquement inféodé à la pensée durkheimienne. Si les catégories de la pensée chinoise possèdent toutes une origine sociale, une fois cette origine déterminée, seule l'histoire permet, aux yeux de Granet, de rendre compte de leur devenir. La civilisation chinoise se caractériserait par le fait d'avoir porté à un haut niveau d'abstraction les formes

de vie les plus archaïques, mais aussi par celui d'avoir par la suite conservé ce fond intellectuel malgré les nombreuses transformations morphologiques qu'elle aurait connues avec la constitution d'un pouvoir royal (à partir de 1500 avant notre ère), sa transformation en pouvoir féodal et sa contestation croissante par ses vassaux (à partir du X^e^ siècle), la formation de royaumes plus urbanisés administrés par des fonctionnaires (au moins à partir des royaumes combattants entre 403 et 221), puis leur suppression par l'établissement d'un pouvoir impérial (fin du III^e^ siècle avant notre ère).

Par ailleurs, ce projet permet à Granet d'émettre tout un ensemble d'hypothèses sur le rapport entre la conception chinoise du rythme et les formes de pouvoirs qui ont existé dans les premières périodes vraiment documentées. Ainsi, toute considération concernant leurs origines archaïques mises à part, la description des relations entre la pensée du rythme et les formes du pouvoir reste l'un des points les plus intéressants du travail de Granet.

Le premier jalon de sa reconstitution historique est fourni à Granet par les calendriers. Ces derniers étaient en effet constitués, dans leurs formes les plus archaïques, par des listes de proverbes rustiques concernant des signes naturels comme le vol des oies sauvages vers le Nord ou vers le Midi, ou encore l'entrée ou la sortie d'hibernation de certains animaux. Ces proverbes permettaient de coordonner et de répartir l'activité paysanne ; leur origine populaire et l'ancienneté de la tradition qu'ils consignent font donc peu de doute. Or, ils se conjuguaient déjà par deux « s'accouplant de la même manière que le Yin et le Yang » (p. 131). Par ailleurs, sans suivre encore de strictes conceptions astronomiques, ces formules donnaient de véritables « *formules de vie* » (p. 131) qui indiquaient des mutations des êtres au cours du temps : « Réglant leur vie sur la marche du soleil, les hirondelles, au dire des savants, marquent exactement, avec leurs arrivées et leurs départs, les deux termes équinoxiaux. Mais les calendriers rustiques nous apprennent que les hirondelles ne font pas que se déplacer. À l'automne, elles se retirent dans des cachettes marines […] Les hirondelles *cessent* d'être hirondelles, quand il s'agit de passer l'hiver : en pénétrant dans leurs retraites aquatiques, elles *deviennent* coquillages. » (p. 131) Que ce soit en tant que système classificatoire emblématique ou comme matrice de toutes les mutations, le couple du Yin et

du Yang plongeait donc ses racines, en deçà de son élaboration savante par les devins et les astronomes, dans une pensée immémoriale et collective.

Cette pensée anonyme était elle-même une traduction spontanée des rythmes de la vie sociale typique de la très haute antiquité. Ces « formules de vie » animales reflétaient en effet, de manière quasi explicite, celles des sociétés archaïques : « Les mutations animales sont les signaux et les emblèmes des transformations de l'activité sociale. Ces dernières comme les mutations elles-mêmes, s'accompagnent de changement d'habitat, de variations morphologiques. » (p. 132) Ainsi, lorsque les premiers savants chinois théorisaient ou plutôt employaient explicitement les catégories de Yin et de Yang, ils ne faisaient que perpétuer des formes mentales élaborées à partir des variations morphologiques des anciennes sociétés chinoises : « Dans l'emploi qu'en font les calendriers, le Yin et le Yang apparaissent comme les principes du rythme des saisons. – Si les savants ont pu leur confier ce rôle, c'est que ces emblèmes avaient le pouvoir d'évoquer la *formule rythmique du régime de vie* anciennement adopté par les Chinois. » (p. 29) Les catégories de Yin et de Yang et toute la pensée très savante du rythme que nous voyons apparaître dans les textes à partir du VI^e^ siècle prendraient donc leur source dans une pensée collective en partie mythique, qui, elle-même, aurait son origine dans les variations morphologiques saisonnières des anciennes sociétés chinoises : « Les notions de Yin et de Yang ont pu servir à organiser le Calendrier, parce que, comme les dictons dont est fait celui-ci, ces notions ont pour fondement *une ordonnance rythmique de la vie sociale qui est la contre-partie d'une double morphologie*. Cette double morphologie s'est traduite, dans le domaine des mythes, par le thème des alternances de forme. Le besoin de signaux naturels conduisait à prêter aux choses une formule de vie où pouvait se retrouver le rythme qui animait la société. Par une voie parallèle, on a déterminé cette formule de vie en attribuant aux réalités choisies pour fournir des signaux des *formes alternantes* destinées à servir tour à tour d'emblèmes aux *aspects contrastants* que, dans les occupations comme dans l'habitat, prend successivement la vie sociale. » (p. 136) L'ensemble de l'univers semblait ainsi constitué par « une collection de formes antithétiques alternant de façon cyclique. Dès lors, l'ordre du monde a paru résulter de l'*interaction de deux* lots

d'*aspects complémentaires*. Il a suffi que le Yin et le Yang fussent considérés comme les emblèmes-maîtres de ces deux groupements opposés pour que les savants aient été conduits à leur prêter la valeur de deux entités antagonistes […] L'opposition classique du Yin et du Yang pris pour symboles des énergies latentes ou agissantes, cachées ou manifestes, rappelle exactement la vieille formule de la vie sociale, qui tantôt se dépensait dans les champs ensoleillés et tantôt se restaurait dans l'obscurité des retraites hivernales » (p. 136).

Simultanément aux calendriers, Granet exploite une deuxième source documentaire : la description des rituels qui étaient autrefois exécutés pendant les fêtes paysannes équinoxiales – et que l'on fait remonter aujourd'hui à l'époque des *Shang* (seconde moitié du II^e^ millénaire)[1]. Selon Granet, et il faut reconnaître que ses arguments sont ici assez convaincants, ces rituels mettent en évidence un parallélisme assez strict entre l'opposition symbolique du Yin et du Yang, et l'opposition morphologique traditionnelle des groupements par sexe. Comme chez les Eskimo, les Malgaches ou encore chez les Malais, avaient lieu dans les anciennes sociétés chinoises des joutes poétiques dansées. Or, ces joutes opposaient apparemment les deux sexes, ou bien plus probablement les membres regroupés par sexe d'une seule classe d'âge, c'est-à-dire des réalités identifiées comme Yin et Yang : « Les hommes et les femmes commençaient par former deux chœurs antagonistes. De part et d'autre d'un axe rituel, ils se provoquaient en vers, alignés face à face. Si, dans le camp féminin, on s'émouvait alors en reconnaissant au camp adverse un aspect vraiment mâle (*yang-yang*), c'est apparemment que le Yang (versant ensoleillé) était réservé au groupe voué aux labeurs de plein soleil. Aux hommes appartenait l'adret (*yang*), et aux femmes l'hubac (*yin*). Le champ de fête présentait en spectacle, versant d'ombre touchant au versant de lumière, groupements sexuels s'affrontant pour s'unir, le Yin et le Yang tout entiers. "Le Yang appelle, le Yin répond" ; "les garçons appellent, les filles répondent". Ces formules jumelles signalent la discipline antithétique qui commande les rapports des deux symboles antagonistes, comme elle règle la concurrence des deux corporations rivales. »

1. J. Gernet, « Chine (l'Empire du Milieu) – Histoire », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 2000.

(p. 141) Le montrent les noms qui désignent les deux partis en présence : « Les termes qu'on emploie sont significatifs : ils ne s'expliquent qu'à titre d'allusions aux rites et aux jeux des fêtes sexuelles. On dit du Yang qu'il appelle et commence le chant (*tch'ang*) : c'est ce que font en réalité les garçons au cours de la fête chantée. On dit du Yin qu'il répond en donnant une réplique harmonieuse (*ho*) : tel était effectivement le rôle des filles. Filles et garçons préludaient leur union (*ho*) par une joute (*king*) : le Yin et le Yang joutent (*king*) eux aussi avant de s'unir (*ho*), et ils le font, comme les délégués des deux corporations rivales, chaque printemps et chaque automne. Le mot (*ho*), qui désigne ces unions symétriques, s'applique encore aux répliques chantées qui marquent l'accord parfait des jouteurs ; il sert de même à exprimer l'harmonie (*ho*) qui résulte de l'action concertante (*tiao* ou *tiao ho*) du Yin et du Yang. » (p. 142)

Ainsi, bien avant leur élaboration savante, les catégories de Yin et de Yang semblaient déjà gouverner les rapports rythmiques des groupements par sexe lors des grandes fêtes de réfection sociale qui avait lieu aux deux équinoxes : « La conception comme le nom de ces emblèmes procèdent du spectacle des assemblées, où, alignés face à l'ombre ou face au soleil, deux chœurs chantants se donnaient la réplique. Ils rivalisaient en talent inventif et en savoir proverbial, se livrant à une improvisation traditionnelle. Ainsi furent inventés la plupart des centons poétiques qui formèrent la matière du calendrier ; ces centons évoquent les images qu'offrait, aux changements de saison, le paysage rituel des fêtes : d'où leur valeur d'emblèmes et de signaux. […] La conception du Yin et du Yang s'est ébauchée à l'occasion de spectacles dramatiques où joutaient et communiaient deux corporations solidaires et rivales, deux groupements complémentaires. » (p. 142) Plus loin : « L'opposition des sexes apparaissait comme le fondement de l'ordre social et servait de principe à une répartition saisonnière des activités humaines. De même l'opposition du Yin et du Yang apparut comme le fondement de l'ordre universel : on vit en elle le principe d'une distribution rythmique des œuvres naturelles. » (p. 144)

La reconstitution des variations morphologiques des sociétés de la haute antiquité chinoise à laquelle parvient ainsi Granet, et sur laquelle il fonde, en dernière analyse, son interprétation des grandes catégories

de la pensée chinoise, est probablement trop belle pour être tout à fait vraie. Elle n'est toutefois pas inintéressante, notamment parce que Granet y introduit quelques variations par rapport au schéma que nous avons vu chez Mauss. Comme de nombreuses sociétés archaïques, les sociétés chinoises de la très haute antiquité connaissaient selon lui une double morphologie. Après l'éparpillement lié à la saison agricole, pendant la morte-saison les hommes se rassemblaient dans des hameaux et des villages : « Un rythme simple opposait – comme un temps faible à un temps fort – la période de vie disséminée où ne subsistait qu'une activité sociale latente, à la période de congrégation consacrée tout entière à la réfection des liens sociaux. » (p. 109) À l'intérieur de ces cycles classiques venaient toutefois s'insérer les rythmes inversés des femmes : « Laboureurs et tisserandes formaient des groupements que la différence des genres de vie, des intérêts, des richesses, des attraits, rendait rivaux mais aussi solidaires. Ces *groupes complémentaires* se divisaient le travail, répartissaient entre eux les diverses besognes ainsi que les *temps* et les *lieux* où celles-ci devaient se faire. Chacun avait une *formule de vie*, et la vie sociale résultait de l'*interaction de ces deux formules*. Les tisserandes n'abandonnaient jamais leur village, employaient l'hiver à préparer pour la saison nouvelle les étoffes de chanvre. L'hiver était pour les hommes une morte-saison. Il prenaient du repos avant d'aller travailler dans les champs. » (p. 139-140) Cette importance donnée à la division par sexe était apparemment caractéristique des anciennes sociétés chinoises, et celle-ci dominait en tout cas les fêtes qui avaient lieu aux deux équinoxes et par lesquelles le groupe social satisfaisait à sa « réfection » périodique. Chacune de ces deux fêtes annuelles était l'occasion de mettre alternativement l'un des deux sexes à l'honneur : « Les hommes et les femmes, que leur industrie enrichissait tour à tour, se rencontraient au début et à la fin de l'hivernage. Ces rencontres étaient l'occasion de foires (*houei*) et de rendez-vous (*ki*) où chaque corporation, les tisserandes au printemps, les laboureurs à l'automne, passait à tour de rôle au premier plan. » (p. 140) Ces rassemblements, selon Granet, avaient l'aspect de véritables *potlatchs*, de « faits sociaux totaux » au sens de Mauss : « Le groupement social mettait en action toutes les forces dont il pouvait disposer. Il dépensait tout et il se dépensait tout entier : vivants et morts, êtres et choses, biens et produits

de toute sorte, les humains comme les dieux, les femmes avec les hommes, les jeunes en face des vieux, tout se mêlait alors en une orgie âpre et vivifiante. Les joutes qui préparaient cette communion totale cherchaient surtout à mettre aux prises, de toutes les façons possibles, les défunts et les vivants, les vieux et les jeunes, tout le passé et tout l'avenir. » (p. 110) Pendant ces fêtes s'affrontaient, en particulier, un chœur d'hommes et un chœur de femmes au cours de joutes de danses et de poésies : « Tant que durait le combat de danse et de poésie, les deux partis rivaux devaient faire alterner leurs chants. » (p. 143) Et ces fêtes se terminaient évidemment, comme chez les Eskimo, par un rituel hiérogamique : « Ces fêtes avaient lieu dans des vallons où la rivière marquait une sorte de frontière sacrée. C'est en la franchissant que les représentants des deux corporations rivales commençaient à se mêler et préludaient à l'hiérogamie collective qui terminait les réjouissances. » (p. 141)

*

Cette première approche des travaux réalisés par Mauss, Evans-Pritchard et Granet au cours des années de l'entre-deux-guerres révèle toute une série de convergences assez inattendues. Une fois libérés des interprétations structuralistes et systémistes ultérieures, tous ces travaux réapparaissent dans leur dynamique originelle, et leur commune préoccupation pour la question du rythme revient à la surface comme une évidence qu'on ne saurait désormais contourner. Non seulement la notion de rythme est indispensable pour décrire le fonctionnement des sociétés archaïques, mais elle joue également un rôle de premier plan au sein de la première élaboration théorique dont elle ait fait l'objet et que nous trouvons dans la pensée de la Chine ancienne.

Pour Mauss, qui développe là une idée déjà présente chez Durkheim, *la production du social et du psychisme ne constitue pas un processus linéaire, homogène et continu, qui serait déterminé par un ensemble de formes stables et descriptibles synchroniquement, mais elle suit au contraire des alternances temporelles plus ou moins régulières faisant varier périodiquement à la fois la morphologie de la société et l'intensité de l'individuation*. Dans toute société, il existe des périodes de faible socialité – les longues périodes routinières du quoti-

dien – pendant lesquelles les individus jouissent d'une certaine autonomie. Entre ces périodes de socialité relâchée se produisent des laps de temps plus ou moins longs, beaucoup plus intenses, (concentrations sociales, fêtes, *potlatchs*, cérémonies diverses), au cours desquels les groupes et les personnes rentrent dans un processus de refonte et de régénération. Evans-Pritchard complète cette description en montrant que *les rythmes qui organisent les processus de l'individuation psychique et collective ne sont pas seulement liés aux alternances de la concentration et de la dispersion sociale : ils le sont aussi à celles du conflit et de l'alliance, à l'intérieur comme à l'extérieur de la société*, qui se superposent aux premières.

L'apport de Granet n'est pas moins spectaculaire. *En Chine ancienne le rythme a été conçu comme une forme de mouvement, ou plus précisément comme la forme générale des processus continus d'individuation et de désindividuation qui constituent l'univers, et qu'il n'a jamais pris du coup le sens métrique d'alternance de temps forts et de temps faibles, et de proportion arithmétique, qu'il a pris en Occident au cours du IV^e^ siècle avant notre ère*[1]. Alors qu'à partir de Pythagore et de Platon les nombres sont devenus le modèle de la pensée occidentale du rythme, la pensée chinoise a parcouru un chemin inverse en concevant au contraire ces derniers comme de simples catégories rythmiques parmi d'autres.

Tout semble s'être passé comme si la pensée chinoise avait élaboré et en partie conservé, au sein d'une société beaucoup plus intégrée, une catégorie liée à un stade socio-morphologique antérieur. Il semble que cette conclusion soit corroborée ou au moins éclairée par l'existence d'un certain nombre de similarités entre la notion chinoise de rythme et celle préplatonicienne de « *rhuthmos* » redécouverte par Benveniste quelques années seulement après les travaux dont nous venons de parler. En effet, le *rhuthmos* pour les Grecs anciens d'avant Platon était aussi la forme d'une réalité en mouvement, « 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

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

qu'on arrange à son gré, à la disposition particulière du caractère ou de l'humeur »[1]. Bien sûr, rien ne prouve que les penseurs préplatoniciens se soient appuyés sur une théorie, généralement admise, du conflit et de la succession d'aspects opposés comme cela semble avoir été le cas des auteurs chinois et nous devons éviter ici tout comparatisme rapide et superficiel – même si le cas d'Héraclite prouve qu'une pensée de l'opposition rythmique a pu apparaître également en Grèce ancienne. Toutefois, outre le fait que la plupart des textes des présocratiques ne nous sont pas parvenus, on peut remarquer, au moins à titre d'hypothèse de recherche, tout l'intérêt qu'il y aurait à réfléchir sur ce qui rapproche ces deux conceptions non platoniciennes du rythme, en particulier en ce qui concerne la notion de forme de mouvement et la pensée du continu qu'elles impliquent.

Enfin, le travail de Granet confirme ce que nous avons entrevu chez Mauss et Evans-Pritchard : le rythme possède une dimension politique fondamentale. Chez les peuples cités par Mauss ou chez les Nuer, les formes du mouvement de l'individuation psychique et collective n'étaient pas seulement liées aux alternances de la concentration et de la dispersion sociale, mais également aux pulsations du conflit et de l'alliance à l'intérieur et à l'extérieur de la société. En Chine, cet aspect est encore plus visible, car on y assiste au passage d'un type de société où le politique est immanent aux rythmes morphologiques à un autre type social où le politique s'est autonomisé, séparé et institutionnalisé en reprenant à son compte la fonction rythmique qui appartenait auparavant à la société.

1. É. Benveniste, *op. cit.*, p. 333.

2. Rythmes et pouvoir dans les sociétés archaïques et anciennes

Dans un ouvrage fort suggestif, Marc Abélès a noté que la réflexion politique devait désormais changer drastiquement ses formes d'approche : « À l'image des anthropologues qui ont abordé la question du pouvoir dans les sociétés africaines [Abélès pensait ici à Evans-Pritchard et à Fortes], on peut considérer la politique comme un phénomène dynamique, comme un processus qui échappe pour une part aux entreprises taxinomiques axées sur la notion de système. »[1] Avec l'approfondissement de la fluidification du monde ce programme de travail est devenu aujourd'hui encore plus nécessaire. C'est pourquoi il convient à présent de montrer comment se sont esquissés, dans les sciences sociales de l'entre-deux-guerres, quelques éléments d'une approche dynamique du fait politique, en passant à un deuxième aspect des rythmes sociaux. S'il est vrai que le rythme joue un rôle déterminant pour les expériences de sociation et d'individuation, il en est, en effet, nécessairement de même pour les questions du pouvoir, de l'autorité et du politique.

Rythmes et pouvoir dans les sociétés polysegmentaires

En 1932, Mauss a abordé, pour la première fois dans une étude qui lui est spécifiquement consacrée, la question « de l'autorité, de la cohésion sociale » dans les sociétés archaïques[2]. Alors que nos sociétés sont relativement unifiées et organisées autour d'un État, les sociétés

1. M. Abélès, *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 95.

2. M. Mauss, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » (1932), dans *Œuvres*, t. III, Paris, Minuit, 1969.

archaïques sont « polysegmentaires », c'est-à-dire composées de segments claniques ou tribaux, qui, tout en étant indépendants les uns des autres et ne se soumettant à aucune autorité suprême, gardent une solidarité suffisante pour se reconnaître dans certaines situations comme appartenant à un même ensemble. Mauss fait alors une liste des formes de « division » qui peuvent organiser ces formes sociales. Dans ces sociétés, même les plus simples comme certaines sociétés australiennes à deux segments, il existe, tout d'abord, une division liée à l'existence de clans ou de phratries. Ceux-ci ont une vie organique indépendante, mais ils constituent cependant ensemble un groupe social unitaire, lié par un système de prestations totales entre ses deux parties et parfois, mais pas toujours, par des règles exogamiques. Ces clans peuvent être eux-mêmes divisés en petits groupes locaux, à leur tour divisés en quelques familles. À cela s'ajoutent des formes de division par sexes, par âges (individus initiés ensemble et formant une confrérie) et par générations, qui viennent s'entrecroiser avec les premières. Dans la tribu (Mauss utilise le terme pour indiquer l'englobant de l'ensemble des segments), il y a communauté et égalité à l'intérieur de chaque classe d'âge. Mais dans le clan et dans la famille qui est incluse dans la tribu, cette communauté se réalise dans chaque génération. De même, chaque sexe est divisé par génération. Dans ces sociétés, la cohésion sociale ne repose donc pas, à l'instar des nôtres, sur un appareil juridique étatique[1], mais sur un entrecroisement extrêmement complexe des divisions créant les multiples communautés d'appartenance. Si nous faisons une photographie de ce type de système social, nous voyons quelque chose de comparable à un tissage ou mieux à une association « d'adhérence » et « d'opposition » : « Cette curieuse cohésion se réalise par adhérence et par opposition, par frottement comme dans la fabrique des tissus, des vanneries. »[2] Plus loin : « Il s'agit de découpage en sens divers d'une seule masse d'hommes et de femmes […] Les oppositions croisent les cohésions. »[3]

1. M. Mauss, *op. cit.*, p. 12-13.
2. *Ibid.*, p. 17.
3. *Ibid.*, p. 19.

Cette première strate de l'argumentation maussienne est celle qui, à la suite de Lévi-Strauss[1], a été retenue par ses interprètes structuralistes ultérieurs[2]. Selon cette conception, Mauss, comme du reste Evans-Pritchard, montrerait qu'un système social est un ensemble de *rapports différentiels*, une superposition de *réunions* et de *divisions*, c'est-à-dire une « structure ». Néanmoins, cette manière de concevoir est fort réductrice car elle ampute la recherche maussienne de tout son aspect historique. Outre qu'il rejette explicitement le terme de structure[3] – comme Saussure et il me semble pour les mêmes raisons –,

1. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

2. De ce commentaire lévi-straussien, Dumont dit ainsi au commencement d'une étude consacrée à l'œuvre de Mauss : « Je ne suivrai pas la critique de certains sociologues selon qui la pensée de Mauss aurait été dans ce texte détournée dans une direction structurale car je crois que cet auteur est ici fidèle à l'inspiration de Mauss », « Marcel Mauss : une science en devenir. » (1972), *Essais sur l'individualisme. Une perspective sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 167. Et il reprend le même point de vue, vingt ans plus tard, dans sa « Préface » à E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer…*, *op. cit.*, p. I-XVIII.

3. La doxa structuraliste est encore tellement forte que je suis obligé de rappeler ici ce que j'ai déjà dit ailleurs. Comme Saussure, Mauss n'emploie pas le terme de « structure » mais celui de « système ». Quand il le fait, c'est dans un sens qui n'a rien à voir avec celui de la méthodologie structuraliste. Il identifie explicitement structure et organisation matérielle et démographique, et définit la société *a contrario* comme un système dynamique : « En fait, il *n'y a dans une société que deux choses : le groupe qui la forme*, d'ordinaire *sur un sol déterminé*, d'une part ; *les représentations et les mouvements* de ce groupe d'autre part. C'est-à-dire qu'il n'y a, d'un côté que des phénomènes matériels : des nombres déterminés d'individus de tel et tel âge, à tel instant et à tel endroit ; et, d'un autre côté, parmi les idées et les actions de ces hommes communes en ces hommes, celles qui sont en même temps, l'effet de leur vie en commun. Et il n'y a rien d'autre. Au premier phénomène, le groupe et les choses, correspond la *morphologie*, étude des structures matérielles ; au deuxième phénomène correspond la *physiologie sociale*, c'est-à-dire l'étude de ces structures en mouvement, c'est-à-dire leurs fonctions et le fonctionnement de ces fonctions. » Mauss accompagne d'ailleurs ce développement d'une longue note, que l'on devrait faire lire à tous les commentateurs de commentaires et à tous les faiseurs de manuels et de dictionnaires qui ne font que brasser l'air du temps – note où il s'excuse de continuer à se servir du terme de structure, où il insiste sur la nécessité de séparer, dans ses différentes acceptions, les phénomènes morphologiques, que nous appellerions aujourd'hui statistiques ou plus largement démographiques, des phénomènes physiologiques et de réserver son emploi exclusivement aux premiers. M. Mauss, « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » (1927), dans *Œuvres*, t. III, p. 205-206 et n. 2.

Mauss en effet considère une telle conception du système social comme très insuffisante pour rendre compte du mouvement et de la vie de la société. À cette vision combinatoire et encore figée, quasi « photographique », de « l'anatomie » sociale, il faut ajouter, dit-il, une étude de sa « physiologie » : « Après en avoir disséqué la composition, on peut en étudier la vie, la physiologie, la psychologie, enfin le résultat. »[1] Or, il est remarquable que Mauss conceptualise cette optique « physiologique » ou « dynamique » à partir de la notion de *rythme*. Il veut observer la totalité du système social en mouvement, c'est-à-dire à travers les mouvements rythmiques qui l'animent : « Ce sont des "touts", des systèmes sociaux entiers dont nous avons essayé de décrire le fonctionnement. Nous avons vu des sociétés à l'état dynamique ou physiologique. Nous ne les avons pas étudiées comme si elles étaient figées, dans un état statique ou plutôt cadavérique, et encore moins les avons-nous décomposées et disséquées en règles de droit, en mythes, en valeurs et en prix. C'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui. »[2] Observer une société d'un point de vue physiologique revient à en décrire les rythmes des processus d'individuation psychique et collective. Un système social constitue en effet, non pas tant un *tissu* complexe de divisions entrecroisées, qu'un *tissage* toujours en train de se faire suivant le rythme temporel de la socialité et des échanges au cours duquel ces appartenances et ces divisions se relâchent et se resserrent alternativement[3].

1. M. Mauss, « Fragment d'un plan … », *op. cit.*, p. 324. Ce mouvement de pensée est tout à fait comparable à celui de Saussure dans son *Cours* quand il replace sa description de la langue dans la « marche du temps » : « En dehors de la durée, la réalité linguistique n'est donc pas complète et aucune conclusion n'est possible […]. Pour être dans la réalité, il faut donc ajouter à notre premier schéma un signe qui indique la marche du temps. » *Cours de linguistique générale*, (1916), Paris, Payot, 1972, p. 113. Mauss, et Evans-Pritchard ont subi de la part des structuralistes la même réduction déshistoricisante que Saussure. Il nous faut donc travailler à exhumer les différentes pensées des formes de mouvement typiques de la première moitié du XX^{e} siècle de leur spatialisation structurale.

2. M. Mauss, « Essai sur le don… », *op. cit.*, p. 275.

3. J'ai montré cet aspect oublié de l'œuvre de Mauss dans P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999.

Tout en insistant avec raison sur le fait que les groupes n'existent pas substantiellement par eux-mêmes mais par opposition les uns aux autres au sein d'un système social, les structuralistes ont à leur tour substantialisé ces relations différentielles (en les attribuant, par exemple, à des structures anthropologiques réelles), alors qu'elles n'existent pas, elles non plus, par elles-mêmes mais uniquement à travers leurs actualisations rythmiques dans la vie des échanges et des conflits. Mauss, lui, ne fait pas cette erreur et associe explicitement divisions et prestations effectives : « Ainsi tous les groupes s'imbriquent les uns dans les autres, s'organisent les uns en fonction des autres par des prestations réciproques, par des enchevêtrements de générations, de sexes, par des enchevêtrements de clans et par des stratifications d'âges »[1]. Cette dimension fondamentalement temporelle des systèmes sociaux, sans laquelle ils n'existeraient pas, explique l'importance pour Mauss des « phénomènes totaux » comme le *potlatch*, qui constituent les temps forts des rythmes des antagonismes et des échanges, c'est-à-dire de ce qu'il appelle la « socialité ».

Ainsi Mauss relie-t-il l'absence, dans les sociétés polysegmentaires, de toute institution coercitive et la non-différenciation de la sphère politique à leur identification, à la dynamique de fusion et de scission, d'antagonismes et d'échanges, qui à la fois défait et reconstitue ces groupes en permanence. *Dans les sociétés archaïques, le politique ne s'exprime pas à travers un pouvoir centralisé et supérieur, ni à l'inverse à travers la structure des rapports sociaux, mais comme une forme de mouvement rythmique de l'individuation psychique et collective* : « Droit, morale, religion (du clan, des sociétés secrètes, etc.) imposent rythme et uniformité à l'intérieur des sous-groupes, rythme et unité de mouvement et d'esprit entre tous les sous-groupes »[2]. La discipline fondamentale ou la cohésion d'un tout social se réalise, se régénère et se perpétue au sein de rythmes qui organisent la vie des antagonismes et des échanges intérieurs et extérieurs à ce groupe.

1. M. Mauss, « La cohésion sociale… », *op. cit.*, p. 20.
2. M. Mauss, « Une catégorie de l'esprit… », *op. cit.*, p. 329.

L'anarchie rythmique des Nuer

Il me semble que cette conception du *système* social, non pas simplement comme structure ou ensemble de rapports différentiels, mais également comme ensemble de rapports qui s'expriment et se réalisent rythmiquement, est assez proche en fin de compte de celle exposée par Evans-Pritchard. Dans son introduction à la réédition des *Nuer*, Louis Dumont a fait envers celui-ci une double opération analogue à celle que Lévi-Strauss avait effectuée en 1950 vis-à-vis de Mauss[1] : il a cherché à montrer, d'une part, qu'Evans-Pritchard aurait anticipé le structuralisme (en lui donnant donc raison à lui), mais que, d'autre part, cette anticipation ne se serait pas réalisée de manière totalement pure (ce qui justifierait du coup les corrections qu'il se sentait obligé de lui apporter). Ainsi, Evans-Pritchard aurait posé les bases de l'« analyse structurale » des « systèmes sociaux »[2], mais sa préoccupation pour la dimension « politique » – qui serait selon Dumont un effet indésirable de notre idéologie individualiste – aurait malheureusement introduit dans son travail une certaine « ambiguïté », qui aurait notamment permis les interprétations réductrices qui en ont été faites postérieurement. Je pense au contraire qu'Evans-Pritchard s'est orienté, avec *Les Nuer*, dans un sens très différent de ce qu'allait devenir le structuralisme, et que tout en essayant de formaliser ses descriptions à travers la notion de « structure », il a abouti à des conclusions très voisines de celles auxquelles Mauss venait juste d'arriver.

Reprenons le dossier. Evans-Pritchard reconnaît chez les Nuer des formes de regroupement hiérarchisées assez proches de celles énumérées par Mauss : au sommet se trouve le peuple nuer. Celui-ci est composé de sept tribus, elles-mêmes divisées en segments de plus en plus petits, emboîtés les uns dans les autres, appelés par l'anthropologue sections primaires, secondaires et tertiaires. Chaque section tribale tertiaire comprend, pour finir, un certain nombre de communau-

1. Stratégie de lecture que j'ai déjà analysée dans P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet, op. cit*.

2. « C'est l'aspect structural qui représente ici l'apport proprement personnel et original d'Evans-Pritchard. » Plus loin : « L'auteur a bel et bien découvert pour son propre compte le structuralisme. » L. Dumont, « Préface » à E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer…*, *op. cit.*, p. IX et X.

tés villageoises, composées de groupes de parenté et de groupes domestiques[1]. Ces divisions politiques correspondent en grande partie avec les divisions par clans (définis comme les plus étendus des groupes d'agnats qui rapportent leur origine à un ancêtre commun et entre lesquels les rapports sexuels sont interdits) et par lignages (subdivisions du clan), mais celles-ci peuvent aussi se croiser avec les divisions par tribus. Enfin, toutes ces divisions se croisent avec des divisions par sexes, par âges et par générations.

Comme Mauss, Evans-Pritchard note que l'autorité politique ne dépend pas d'une organisation étatique supérieure et commune à tous les Nuer, mais qu'elle est d'ordre *systémique*[2]. Le peuple nuer forme une communauté extrêmement lâche, qui ne représente qu'une unité de civilisation liée à un territoire, une langue, des formes religieuses, des règles matrimoniales et à quelques coutumes comme l'ablation des incisives inférieures ou les six entailles que portent les hommes au front à partir de leur initiation. Son unité politique n'est assurée par aucune administration centrale, ni par aucun droit commun et ne se matérialise que par l'alliance fugace des tribus qui le composent (apparemment surtout les tribus adjacentes) dans les guerres récurrentes les opposant à leurs voisins Dinka ou aux envahisseurs égyptiens et anglais (p. 148). Les tribus qui composent l'étage inférieur pourraient sembler plus consistantes, mais la logique politique qui y règne est en réalité la même. Chaque tribu porte un nom, implique une solidarité militaire (p. 145) et une obligation morale de régler par arbitrage les vendetta et autres querelles : « Il existe un droit entre membres d'une tribu ; il n'en existe pas entre tribus. » (p. 146) Mais celles-ci sont elles-mêmes composées de sections emboîtées les unes dans les autres qui agissent en fait rarement de concert et sont en réalité dans un état permanent de tension les unes avec les autres. La tribu n'a pas plus d'autorité commune que le peuple.

1. *Ibid.,* p. 165.

2. Le concept de « système » n'a évidemment ici pas grand chose à voir avec celui de Talcott-Parsons ou de Luhmann. Il est pris dans un sens beaucoup plus proche de Saussure, ce qui ne veut pas dire dans un sens structuraliste, Saussure ayant connu, du fait des lectures de Hjelmslev et de Jakobson, le même sort que Mauss, Granet et Evans-Pritchard lui-même, après les lectures de Lévi-Strauss et de Dumont.

À chaque niveau de la pyramide, on trouve ainsi une forme de solidarité, de communauté ou de groupement qui possède une certaine réalité tout en étant simultanément minée par les divisions internes, ce qui empêche toute formation d'une autorité politique différenciée. Evans-Pritchard décrit cette situation paradoxale à travers l'expression oxymorique d'« anarchie ordonnée » (p. 22). Or, comme Mauss, il met l'accent, pour expliquer ce phénomène, à la fois sur l'aspect différentiel des groupements et sur le croisement des divisions. Le peuple nuer fait partie du système des peuples nilotiques de la région et se définit par opposition aux autres peuples (Dinka, Shilluk, Anuak). Les tribus qui le constituent sont des communautés opposées : « L'organisation interne de chaque tribu ne se comprend pleinement qu'en fonction de leur opposition mutuelle, et de leur opposition mutuelle aux Dinka qui sont à leurs frontières. » (p. 148) Et les sections de chacune des tribus sont de la même façon en opposition les unes avec les autres. Toutefois, simultanément, dans ces systèmes polysegmentaires un individu est toujours pris dans un ensemble de communautés qui sont hétérogènes, voire concurrentes. Quelqu'un peut être membre d'une section tribale, mais faire partie d'un clan qui s'étend sur une autre section et ressentir de ce fait une solidarité avec des membres d'une section différente de la sienne. Voilà donc ce qui explique l'étrange « individualisme » des Nuer. Ceux-ci doivent bien sûr compter avec leur parenté ou avec la solidarité qui lie leur section aux sections tribales voisines, mais ces liens ne sont pas permanents et se changent périodiquement en animosité. Leur appartenance à des « communautés » n'est en rien contradictoire avec un « individualisme » foncier. Contrairement à ce que de très nombreux sociologues et anthropologues répètent depuis Spencer, Tönnies et Durkheim, sans jamais y réfléchir vraiment, il n'y a pas d'opposition entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, ni entre holisme et individualisme. Ces divergences n'apparaissent telles que parce que l'on déduit les rapports entre individu et société d'une image que l'on a artificiellement rendue statique. *Observée dans ses mouvements, c'est-à-dire dans ses rythmes, l'individuation psychique et sociale n'est qu'un seul phénomène de nature variable qui transforme parallèlement les individus psychiques et les individus collectifs*.

Il est remarquable qu'à l'instar de Mauss, Evans-Pritchard n'abstraie pas cette « structure » de la temporalité dans laquelle elle se

réalise. Au contraire, celle-ci n'a aucune réalité en dehors du rythme de la vie des échanges et des conflits qui l'actualise. Une simplification faite par Dumont est très révélatrice de ce qui se joue chez Evans-Pritchard et, en même temps, de la façon dont le structuralisme déshistoricise ses intuitions. Celui-ci notait que les mots (en particulier ceux désignant les divers groupes) prenaient un sens différent selon la situation dans laquelle ils étaient prononcés : « Si l'on rencontre un Anglais en Allemagne et lui demande où est son *home*, son chez-lui, il peut répondre que c'est l'Angleterre. Si l'on rencontre le même homme à Londres, il répondra que chez lui, c'est le comté d'Oxford. Si c'est dans le comté d'Oxford, il dira le nom d'une ville ou d'un village. Si on lui pose la question à l'intérieur de cette ville ou de ce village, il désignera sa rue, et si l'entretien se passe dans sa rue, il montrera sa maison. Il en va de même avec le Nuer. » (p. 162) Cette intuition, dont la linguistique du discours a montré toute la pertinence et qui impliquait que le système de la langue ne précède pas l'énonciation mais s'instancie à chaque fois de manière particulière en fonction des occasions et de la situation d'énonciation, est interprétée de la manière suivante par Dumont (qui cite Pocock, un commentateur des *Nuer*) : « "Les mots et les objets ou attitudes auxquels ils renvoient doivent être compris dans leurs relations comme constituant un système doué de sens". En passant de Radcliffe-Brown à Evans-Pritchard, nous trouvons donc "un mouvement de la fonction à la signification", et l'exégète de marquer ici le rapprochement avec Lévi-Strauss. »[1] L'*historicité radicale* du système et de ses oppositions, leur aspect essentiellement dynamique, est transformée en *historicité relative* liée à la seule non-naturalité des signes de la culture. Comme dans la linguistique structurale qui postule le primat de la langue sur le discours, le système préexiste réellement à son instanciation qui n'en est au mieux que la « mise en action » ou au pire « l'expression ». Le discours et l'action ne sont que des « utilisations » ou bien des « manifestations » des structures qui leur préexistent.

Si nous prêtons attention à la manière dont Evans-Pritchard rend compte de ces variations de valeurs d'allégeance à différentes communautés, nous verrons qu'il ne présuppose jamais l'existence de la

1. L. Dumont, « Préface », *op. cit*., p. VII.

« structure », mais qu'il part toujours, comme le linguiste part aujourd'hui des discours, de la vie des conflits et des échanges eux-mêmes. Ces derniers forment les deux faces indissociables de la socialité et ils varient en général dans le même sens : « Il semble bien qu'on éprouve un sentiment de plus vive hostilité de village à village, de groupe à groupe de villages, et de section tertiaire à section tertiaire, qu'entre vastes sections tribales et entre tribus […] nous en arrivons à cette conclusion que plus les contacts entre membres d'un segment se multiplient et se répètent, plus intense devient l'opposition de ses parties. » (p. 177) Or, l'observation des échanges et des conflits montre que la structure hiérarchisée de sections emboîtées les unes dans les autres décrite plus haut n'existe pas réellement et qu'elle ne peut jamais être observée dans sa totalité. Il s'agit d'un ensemble de divisions qui ne peuvent jamais être actualisées toutes ensembles ou qui ne peuvent l'être que successivement. Dans la réalité, il se passe donc la chose suivante : « Les membres d'un segment quelconque s'unissent pour guerroyer contre des segments adjacents du même ordre, et s'unissent avec ces segments adjacents contre des sections plus larges. » (p. 169) Autrement dit, toute personne se considère comme membre de sa section tertiaire dans son rapport conflictuel aux membres des autres sections tertiaires, mais comme membre de sa section secondaire (et dans un rapport de coopération avec les membres des autres sections tertiaires) dans son rapport aux membres des autres sections secondaires, et ainsi de suite en remontant la pyramide. Donc, comme les variations sémantiques des dénominations de groupe le laissaient supposer, les valeurs d'appartenance sont bien différentielles, mais – et cela est essentiel – ces « valeurs » sont changeantes et en grande partie relatives à la situation : « Une valeur attache un homme à son groupe, une autre à un segment de son groupe par opposition à d'autres de ces segments, et la valeur qui domine son action est fonction de la situation sociale dans laquelle il se trouve. » (p. 163)

Ainsi l'observation ne livre-t-elle pas une structure mais, de nouveau, un rythme. Les groupements sont à géométrie variable et se définissent à travers une succession de fusions et de fissions. L'alternance rythmique du conflit et de l'alliance entre les différents segments lignagers et territoriaux est au fondement de l'individuation psychique et collective : « À l'intérieur d'une tribu la lutte produit

toujours des vendettas et une relation de vendetta caractérise les segments tribaux et donne à la structure tribale un mouvement d'expansion et de contraction. » (p. 189) Pour décrire cette réalité passée jusque-là tout à fait inaperçue, Evans-Pritchard utilise l'image de fibres de caoutchouc qui se distendent et se retendent alternativement : « Les vendettas n'impliquent directement que peu de personnes […] les contacts sociaux n'en continuent pas moins comme à l'ordinaire. Les fibres de parenté et d'alliance, d'affiliation aux classes d'âges, d'intérêts militaires, voire économiques, n'en sont pas rompues ; et ces fibres agissent comme des élastiques entre les sections : capables de s'étirer considérablement sous l'effet des rapports politiques perturbés, elles ramènent toujours les communautés l'une vers l'autre et les maintiennent comme un seul et même groupe dans leur rapport à d'autres groupes de même espèce. » (p. 190) Certes, quand il essaie de formaliser ses observations, Evans-Pritchard déclare que la « structure demeure tout à fait constante » (p. 131), mais la lecture structuraliste a rendu opaque cette affirmation, car celle-ci désigne moins la fixité d'une structure que la constance d'un rythme, c'est-à-dire de la forme du mouvement par lequel se constituent les groupes et les individus. Et c'est pourquoi il forge cette expression apparemment étrange et si peu structuraliste de « mouvement structural » : « La vendetta peut se concevoir comme un *mouvement structural* entre segments politiques, un mouvement qui maintient la forme du système politique des Nuer. » (p. 186 – c'est moi qui souligne) Loin de Lévi-Strauss, Evans-Pritchard insiste, à l'instar de Mauss, sur « la qualité dynamique de la structure politique » (p. 175) et note que celle-ci « ne se prête guère à la mise en diagramme, car les rapports politiques sont relatifs et dynamiques » (p. 163). Et pour que les choses soient claires il ajoute, soumettant toute description structurale au primat de la description dynamique et rythmique : « Ces réalités sont contradictoires du fait que les valeurs qui les déterminent sont elles-mêmes en conflit, vu la relativité des structures politiques. Des réalités politiques logiques et uniformes, on n'en voit que si le dynamisme et la relativité de la structure politique vont de soi. » (p. 164)

De ces descriptions, on retire le sentiment que les rythmes des hostilités et des alliances sont aussi complexes que les rythmes morphologiques notés plus haut. En quelque sorte, il existe un parallélisme

entre les uns et les autres : les rivalités sont beaucoup plus fréquentes en saison humide qu'en saison sèche, pendant laquelle l'accord ou la compensation s'imposent plus facilement. Mais, d'une part, cette périodicité inverse celle du conflit chez les Kwakiutl en plaçant les pics de la conflictualité pendant les périodes de dispersion, et, d'autre part, un autre facteur rentre en ligne de compte qui complique la forme finale du processus. En effet, plus petite est la section tribale, plus vigoureux est « le sens de la communauté, des liens serrés de lignage et d'une certaine interdépendance économique ». À l'inverse, « plus vaste est le segment, plus grande est l'anarchie » (p. 185). Or, cette qualité moindre de la solidarité quand on s'élève dans le système social, ou bien l'efficace décroissante des oppositions différentielles sur l'individuation psychique et collective ne s'expliquent pas si l'on en reste à une vision structurale. Non seulement le système social nuer n'existe pas *réellement*, mais il n'a pas une « tension » homogène car les « différentiels » qui définissent les valeurs ne sont pas identiques. La solidarité et la tension liées aux échanges et aux conflits sont plus fortes à la base du système social et diminuent au fur et à mesure que l'on monte à travers celui-ci. Elles sont presque nulles au niveau du peuple nuer. L'hypothèse qui s'impose est bien sûr que ces variations de la tension et de la solidarité reflètent une modification des rythmes de la socialité (échanges et conflits) par lesquels se constituent les différents groupes. À l'alternance rapide des cycles vendetta/fusion qui marquent les sections les plus petites s'opposent celles plus amples (apparemment annuelles ou bisannuelles), et peut-être aussi plus erratiques, des guerres contre les Dinka.

La monarchie rythmique en Chine ancienne

Le cas chinois décrit par Granet apporte un éclairage supplémentaire sur le rôle que le rythme joue du point de vue politique, car il permet de se faire une idée du passage d'une société polysegmentaire, en grande partie organisée de manière immanente au gré des variations saisonnières, à une société plus stable et dominée par une entité politique qui s'est autonomisée.

Il est vrai que la reconstitution granétienne des variations morphologiques saisonnières des sociétés de la très haute antiquité chinoise reste, nous l'avons vu, fort hypothétique, mais il n'en est pas de même en revanche pour les formes sociales de la période féodale, qui malgré sa durée nous sont beaucoup mieux connues. Nous savons que les sociétés chinoises subirent, à partir de la moitié du deuxième millénaire et peut-être même avant, des transformations radicales. Dans la basse vallée du fleuve Jaune apparut un État déjà relativement centralisé, dirigé par un roi aux fonctions sacerdotales résidant dans une cité-palais entourée de murailles (dynastie légendaire Xia et dynastie Shang). À cette époque archaïque succéda entre le X^e^ et le V^e^ siècle (dynastie Zhou[1]), une période au cours de laquelle la monarchie dut compter de plus en plus avec des principautés nobles, alliées ou rivales. L'État se transforma en un véritable État féodal, dont nous connaissons aujourd'hui dans les grandes lignes l'organisation : les terres royales y étaient situées au centre et entourées par les domaines des vassaux. Mais après 771, les Zhou furent chassés de leur capitale et se transférèrent vers l'Est à Lo Yang. Certains grands vassaux devinrent alors complètement indépendants, quelques cités prirent de l'importance pendant que de nouveaux royaumes apparaissaient tout autour du royaume chinois. Les guerres incessantes entre ces différentes unités politiques désorganisèrent la société chinoise et appauvrirent la noblesse. Cependant, dès le VI^e^ siècle, on note une tendance générale à la recréation d'institutions monarchiques : droit écrit, impôts en grain, découpage en circonscriptions. Dans la deuxième moitié du V^e^ siècle, la Chine est divisée en royaumes particuliers, qui ne laissent aux Zhou qu'une toute petite région. On assiste à la formation d'États militaires centralisés, plus urbanisés et administrés par des fonctionnaires (royaumes combattants). Les plus grands de ces royaumes absorbent peu à peu les plus petits. Vers la fin du III^e^ siècle, le plus puissant d'entre eux unifie finalement l'ensemble du pays chinois et fonde un premier Empire (dynasties Qin en 221 et Han en 206).

Toute cette histoire est aujourd'hui relativement bien connue. Mais Granet fait une hypothèse très intéressante concernant les pouvoirs de l'époque des rois sacerdotaux et de la période féodale qui l'a

1. La dynastie durera nominalement jusqu'en 256.

suivie. Ces pouvoirs, que l'on considérait traditionnellement comme simplement fondés sur la religion (sacrifices aux esprits de la nature, oracles, cultes familiaux) et sur les alliances matrimoniales, les clientèles, les liens d'hommage ou même sur la force, auraient également tiré parti de, voire se seraient *substitués* à, l'ancienne forme de cohésion rythmique propre aux groupes sociaux archaïques. Leur apparition témoignerait d'une différenciation et d'une institutionnalisation d'un principe politique jusque-là immanent à la société. L'évolution des catégories de pensée, telle que nous pouvons la reconstituer à partir des documents qui nous sont parvenus, laisse penser que rois et vassaux auraient érigé leurs pouvoirs en transformant en un centre l'axe qui, dans les fêtes équinoxiales, séparait les deux groupes sociaux identifiés par les séries d'emblèmes Yin et Yang, et qui constituait le principe d'ordre et d'autorité, le fondement du rythme, des sociétés chinoises archaïques : « On ne conçoit point d'ordre, en effet, liturgique ou géographique, temporel ou spatial, sans supposer qu'il a, si je puis dire, pour garant, un pouvoir éminent dont la place, vue dans l'Espace, paraît centrale. Cette conception traduit un progrès de l'organisation sociale désormais orientée vers un idéal de hiérarchie et de stabilité relative. La notion de centre dont l'importance accuse ce progrès est loin d'être primitive : elle s'est substituée à la notion d'axe. »[1] Ainsi cette préhistoire du pouvoir étatique (que celui-ci soit sacerdotal ou féodal) expliquerait sa nature rythmique et dévoilerait finalement une dimension du politique la plupart du temps ignorée par la philosophie, les sciences politiques et sociales.

Granet appuie cette redéfinition rythmique du pouvoir sur un certain nombre d'arguments. Le premier, dont j'ai déjà parlé, c'est que les calendriers et les mythes qui datent de l'époque féodale conservent le souvenir du passage d'un type d'organisation à l'autre. On y voit se superposer deux formes d'intelligibilité du réel : « Le rôle joué par cette dernière [la notion d'axe] demeure sensible dans les calendriers de l'âge féodal où l'on voit que les jours environnant les deux solstices méritent un respect particulier. Ce rôle est plus sensible encore dans les divers mythes d'esprit archaïque. En eux s'est conservé le souvenir d'une époque où la conception d'une ordonnance hiérarchique de

1. M. Granet, *La Pensée chinoise, op. cit.*, p. 104.

l'Espace et du Temps tendait à remplacer une représentation de l'univers et de la société simplement fondée sur les idées d'opposition et d'alternance. » (p. 104) Par ailleurs, les textes de la période féodale à travers lesquels nous distinguons l'organisation symbolique des rituels politiques montrent, eux aussi, à la fois une démultiplication des classifications anciennes (quatre orients, quatre saisons, quatre couleurs, rouge, vert, blanc, noir) et leur mélange avec un emblème totalement nouveau, qui est peut-être lui-même la cause de ces démultiplications : le centre, représenté par les nombres un ou cinq et la couleur jaune. Des rythmes *quaternaires* puis *quinaires* seraient ainsi venus se superposer au rythme *duel* ancien.

Le roi est donc perçu comme celui qui non seulement organise le Temps et l'Espace, en en distribuant et en en hiérarchisant les régions et les périodes, mais surtout qui, grâce à sa puissance rythmique, les fait être ce qu'ils sont et leur permet de se déployer autour de lui, avant et après lui. Le pouvoir royal est en quelque sorte le *je-ici-maintenant* à partir duquel l'espace-temps social peut se constituer rythmiquement.

L'espace politique est conçu comme un ensemble de quatre secteurs se touchant par les pointes et générés par leur centre, ou bien encore comme un espace hiérarchisé formé de cinq carrés emboîtés : « Au centre est le domaine royal ; aux confins, les marches barbares. Dans les trois carrés médians, habitent les vassaux, appelés à la cour plus ou moins fréquemment en raison de la distance de leur domaine. » (p. 94) À chaque avènement « les [vassaux des] cinq carrés emboîtés qui constituent l'Empire refluent à la capitale, où doit se recréer, pour un temps, l'Espace entier. Le Roi ouvre alors les portes de sa ville carrée et, expulsant les méchants aux quatre frontières du monde, il reçoit les hôtes des quatre Orients. Jusque dans les lointains de l'Univers, il qualifie les différents espaces. De même, il les singularise en distribuant des emblèmes conformes aux sites différents, il les hiérarchise en conférant les insignes qui révèlent les dignités inégales » (p. 95). De façon similaire, lors des cultes publics « les fidèles se formaient en carré. L'Autel du Sol, autour duquel se faisaient d'ordinaire les grands rassemblements, était un tertre carré ; son sommet était recouvert de terre jaune (couleur du centre) ; ses côtés (tournés vers les quatre orients), revêtus de terres verte, rouge, blanche ou noire. *Ce carré sacré représente la totalité de l'Empire* » (p. 91). De

même encore lors des voyages rituels du roi dans son empire : « Le Roi passe quatre années à recevoir la visite des vassaux ; après quoi, il rend les visites et parcourt les fiefs. Il ne peut manquer de faire un tour d'Empire tous les *cinq* ans. Il règle sa marche de façon à se trouver dans l'Est à l'équinoxe de Printemps, au Sud au solstice d'Été, en plein Ouest au cœur de l'Automne, au Nord au plein de l'Hiver. À chacune de ces stations cardinales, le suzerain donne audience aux feudataires de l'un des quatre orients. » (p. 94)

Ainsi, lors de tous ces rites, le roi institue rythmiquement un ordre spatial hiérarchisé et organisé autour de lui : « La dignité des espaces résulte d'une sorte de *création rythmée* […] Le Chef s'applique à aménager l'espace en adaptant les étendues aux durées, mais la raison de sa circulation souveraine se trouve d'abord dans la nécessité d'une reconstitution rythmée de l'Étendue. La reconstitution quinquennale ravive la cohésion qu'il a inaugurée en prenant le pouvoir […] C'est en classant et répartissant à temps réglés les groupes qui composent la société humaine que le Chef parvient *à instituer et à faire durer* un certain ordre dans l'Espace. » (p. 94-95)

Le temps semble être perçu de la même manière à partir de la puissance rythmique du pouvoir. On y retrouve l'organisation cyclique ancienne des quatre saisons, mais elle ne prend son sens que dans la cadre de l'organisation politico-liturgique de l'année et, au delà, de l'histoire tout entière, autour des *centres* que constituent l'avènement royal et ses anniversaires postérieurs. En effet, lors de ces cérémonies, le roi n'organise pas seulement l'espace, il singularise aussi les différentes périodes de l'histoire en promulguant un nouveau *calendrier* qui la divise en dynasties, règnes, portions de règne. Or ce rituel, comme tout rituel inaugural, crée moins un début qu'un milieu du temps qui permet de rythmer la durée – non pas, du reste, au sens où il s'agirait de la diviser en périodes égales, mais au sens d'un *mouvement organisant* émanant du *milieu* : « Initial en apparence, le rite inaugural de la naissance, du mariage, de la mort, a la valeur d'un rite central. La puissance qu'il dégage entraîne comme la propagation d'une onde. En avant comme en arrière et marquant, pour ainsi dire, les sommets d'une série d'ondulations concentriques, des cérémonies, que séparent des temps de stage, concourent au même résultat que le rite central. Cette sorte de propagation rythmique, qui commande l'organisation

d'un ensemble liturgique, est signalée par l'emploi de certains nombres. Pour marquer la valeur entière de toute liturgie, c'est de l'unité que l'on part, car elle est l'emblème du total. » (p. 97) Plus loin : « Les termes des cérémonies réparties autour d'un geste central sont le plus souvent signalés par le nombre 3 (=30), 5 (=50) et 7 (=70) qui servent à rythmer le temps. Les durées proprement liturgiques ne sont point les seules qui soient senties comme rythmées et totales. Le *temps historique* ne paraît pas autrement. » (p. 98)

Le souverain, en quelque sorte, n'inaugure pas des temps nouveaux, mais institue un centre du temps et donc, en la produisant rythmiquement en avant comme en arrière, la durée elle-même. Par la suite, les rituels qui sont régulièrement accomplis par le souverain dans la maison du *calendrier*, le *Ming t'ang*, ont pour but essentiel de garantir le centre à partir duquel le Temps se développe : « Édifiée sur une base carrée, car la Terre est carrée, cette maison doit être recouverte d'un toit de chaume, rond à la façon du Ciel. Chaque année et durant toute l'année, le souverain circule sous ce toit. En se plaçant à l'orient convenable, il inaugure successivement les saisons et les mois. […] Mais le chef ne peut poursuivre indéfiniment sa circulation périphérique, sous peine de ne jamais porter les insignes qui correspondent au Centre et sont l'apanage du suzerain. Aussi, quand est fini le troisième mois de l'Été, interrompt-il le travail qui lui permet de singulariser les diverses durées. Il se vêt alors de jaune, et, cessant d'imiter la marche du soleil, va se poster au centre du *Ming t'ang*. S'il veut animer l'Espace, il faut bien qu'il occupe cette place royale et, dès qu'il s'y arrête, c'est d'elle qu'il semble animer le Temps : il a donné un centre à l'année. » (p. 103)

L'exemple chinois est de ce point de vue remarquable et, il me semble, très important pour la théorie politique. Nous avons vu, grâce à Mauss et à Evans-Pritchard, que la cohésion sociale et le pouvoir s'exprimaient dans les sociétés archaïques à travers les rythmes mêmes de la société. Ils y étaient en quelque sorte immanents et se confondaient avec l'organisation de ses mouvements. Grâce au travail de Granet, on entrevoit que ce phénomène est probablement beaucoup plus général et qu'il concerne en réalité, d'une manière ou d'une autre, toute forme de pouvoir. À travers la royauté et la féodalité chinoises apparaît un phénomène constitutif du politique. *Le pouvoir n'a pu se*

« dissocier » de la société et assurer sa propre « continuité » qu'à condition de concentrer et de perpétuer, tout en les complexifiant, les rythmes par lesquels celle-ci se produisait jusque-là. La nature rythmique du pouvoir royal chinois montre qu'il s'est établi par une différenciation et une institutionnalisation du fonctionnement rythmique immanent aux anciennes sociétés polysegmentaires. Le Chef ou le Roi, qui était désormais considéré comme le centre instituant rythmiquement l'Espace, le Temps et le Peuple lui-même, était le résultat d'un processus de distinction sociale et d'institutionnalisation de l'axe autour duquel interagissaient les deux séries d'emblèmes Yin et Yang dans leur production rythmée de l'Univers : « La durée et l'étendue ne paraissaient exister pleinement que là où elles étaient socialisées : soumises à la nécessité d'une création périodique, elles semblèrent émaner d'une sorte de centre. Ceci permit aux représentations spatiales de réagir sur la représentation du Temps qui, d'abord, les avait informées. À l'idée que les étendues comme les durées étaient de valeur inégale, s'ajouta l'idée que les durées comme les étendues étaient de nature variée. Ce progrès s'accomplit dès que la représentation de l'Espace fut commandée, non plus par le spectacle de deux camps garnis par des bandes s'affrontant face à face, mais par celui d'une formation en carré, la ligne axiale séparant les partis s'étant résorbée en un centre occupé par un Chef. » (p. 112) Avec le centre apparaît une nouvelle organisation sociale : « Cette dernière disposition a pour principe un accroissement de complication de la structure sociale. Celle-ci ne repose plus sur une division en deux groupes complémentaires qui dominent à tour de rôle. Elle a pour fondement une organisation fédérale. Placé en un point de convergence, le suzerain dont la vertu régente la confédération semble occupé à unifier du divers. » (p. 112)

Cette interprétation sociologique permet ainsi à Granet d'éclaircir les rapports entre les catégories Yin-Yang et celle de Tao. Celui-ci serait postérieur à celles-là et daterait, selon toute vraisemblance, de la période de constitution du pouvoir royal à partir du XVII^{e} ou du XV^{e} siècles avant notre ère. Les jeux infinis du Yin et du Yang ne présupposaient aucun centre. Ils étaient organisés, comme les sociétés archaïques dont ils représentaient le fonctionnement, autour d'un axe immanent. Le Tao, en revanche, comme le Roi, est la puissance centrale qui instaure et fait se déployer rythmiquement l'Univers : « Si le

Yin et le Yang forment un *couple* et paraissent présider conjointement au rythme qui fonde l'Ordre universel, c'est que leur conception relève d'un âge de l'histoire où le principe de roulement suffisait à régler l'activité sociale répartie entre deux groupements complémentaires. La conception du Tao remonte à une époque moins archaïque ; elle n'a pu devenir explicite qu'à un moment où la structure de la société était plus compliquée et dans les milieux où l'on révérait l'autorité de Chefs justifiés à se présenter comme les seuls auteurs de l'ordre dans le monde : alors et là seulement, put être imaginée l'idée d'un pouvoir d'animation *unique* et *central*. » (p. 26)

Les rythmes et l'État

Les travaux de Mauss, d'Evans-Pritchard et de Granet permettent d'esquisser les contours d'un nouveau champ de recherche dont on perçoit l'intérêt pour l'analyse du monde dans lequel nous entrons. Son objet concerne les rapports entre les rythmes de l'individuation et le pouvoir étatique.

Comme la littérature sur le sujet est extrêmement peu nombreuse et que tout reste à faire, je me limiterai ici à une esquisse en partant d'une hypothèse émise par Granet. Celui-ci pense être en mesure d'affirmer que le pouvoir a connu en Chine une forme intermédiaire entre la forme archaïque, non différenciée et immanente au fonctionnement de la société, et une nouvelle, qui serait apparue avec la différenciation de la fonction étatique. Cette forme intermédiaire aurait déjà été centralisée mais aurait simultanément été divisée dans le temps, restant ainsi encore très proche de l'immanence systémique et rythmique du pouvoir propre aux sociétés polysegmentaires. Dans la très haute antiquité (au début du deuxième millénaire ?), la succession des phases d'éparpillements et de concentrations se serait apparemment accompagnée d'une alternance périodique des chefs : « Les fêtes d'inauguration d'une ère nouvelle consistaient en un combat rituel opposant deux chefs encadrés chacun par un second. Ils représentaient deux groupes *complémentaires*, deux *moitiés* de la société, qui, *par roulement*, se partageaient l'autorité. […] C'était un combat rituel qui amenait tour à tour au pouvoir les représentants des deux groupes

complémentaires. Un rythme à deux temps, fondé sur la simple opposition et l'alternance simple, commandait alors l'organisation sociale. » (p. 106)[1]

Étant donné les périodes concernées et l'extrême rareté de la documentation, cette reconstitution est, on le voit, difficile à vérifier. Elle ne se révèle toutefois pas absurde et mérite d'être prise en considération. Elle converge en effet avec quelques remarques dispersées que nous trouvons à ce sujet chez Mauss et Evans-Pritchard.

Mauss note lui aussi que lorsque, dans les sociétés archaïques, l'autorité s'autonomisait sous la forme d'une chefferie ou d'une royauté, elle n'était pas toujours continue dans le temps, ni valable partout dans l'espace, mais épousait encore le plus souvent les rythmes sociaux. Il cite, à cet égard, l'institution « du chef de guerre et du chef de paix » ou encore « à Porto-Novo, du roi du jour et du roi de la nuit, suivant une définition qui n'est inconcevable que pour nous (il faut que le roi veille toujours) »[2]. Ainsi, tout en étant déjà incarné par un porteur nettement distinct, le pouvoir s'exprimait-il d'une manière essentiellement discontinue et alternante calquée sur les alternances morphologiques de la société. Par ailleurs, il fait remarquer que dans ces sociétés, le pouvoir s'exprimait souvent par la danse, comme si l'on y cherchait à garder une continuité entre les mouvements du corps du roi et ceux du corps social. Il cite à cet égard la monarchie hébraïque davidienne (1006-966) : « Le roi David dansait devant l'arche, suivi de Juda, de la famille d'Aaron, des Lévites, et même de tout Israël. De même, la danse du chef est souvent le début de la danse du peuple. » (p. 25)

D'après ce que nous rapporte Evans-Pritchard, les Nuer semblent, pour leur part, avoir connu à partir de la fin du XIX^{e} siècle, probablement à la faveur de leurs guerres avec des envahisseurs ou des voisins, un embryon d'unification politique à travers laquelle nous sommes en mesure d'observer un pouvoir en voie de formation, ou pour le dire autrement la différenciation d'une fonction politique. Or, ce processus s'est réalisé à travers des figures sociales nouvelles, des « prophètes », qui se disaient possédés par l'un des esprits fils du Dieu du Ciel ou par

1. Granet cite d'autres faits allant dans ce sens p. 145.
2. M. Mauss, « La cohésion sociale… », *op. cit.*, p. 22.

le Dieu du Ciel lui-même, et pratiquaient le jeûne prolongé, la guérison des maladies et de la stérilité, et surtout la prophétie. Dans des moments très particuliers de la vie sociale, ces personnages jouissaient d'un pouvoir de commandement. Cependant, leur autorité était toute personnelle et leurs fils n'arrivaient généralement pas à la maintenir à leur profit. Evans-Pritchard interprète l'apparition récente de « prophètes » en pays nuer (depuis une soixantaine d'années apparemment au moment où il écrit) comme un tout début de désegmentation du système social, qui ne doit rien à l'économie et relève manifestement plutôt de l'augmentation des conflits avec des peuples extérieurs : « Les seules activités des prophètes que l'on puisse vraiment dire tribales, ce furent les initiatives de razzias chez les Dinka et le rassemblement de résistances contre les agressions arabe et européenne. C'est dans ces gestes-là que nous apercevons leur importance structurale, la raison qui les a fait paraître et qui a tant accru leur influence. Tous les prophètes importants et dont nous savons quelque chose ont gagné leur prestige en conduisant des expéditions réussies contre les Dinka […] Pour la première fois, un seul personnage symbolisait ne fût-ce qu'à un faible degré, à titre essentiellement spirituel et sans aucune institution qui le soutînt, l'unité d'une tribu […] Dans l'Ouest, la renommée de quelques-uns des prophètes s'élargissait à maintes tribus voisines, et c'est sur l'injonction de leurs esprits qu'on faisait alliance pour les razzias. »[1] Il ressort de la description d'Evans-Pritchard que l'autorité qui était en voie de formation chez les Nuer n'était pas constante, d'une part, parce qu'elle ne se manifestait que lors des saisons d'expédition contre les Dinka et, d'autre part, parce qu'elle n'était pas non plus assurée de se perpétuer au-delà du porteur actuel du pouvoir. Comme en Chine archaïque, elle restait donc encore toute proche des rythmes de la société.

Ces faits ne sont naturellement pas assez nombreux pour être significatifs, et surtout, il faudrait les replacer dans des monographies complètes. Ils n'en restent pas moins suggestifs en ce qu'ils semblent montrer que le pouvoir, qui était immanent au fonctionnement du corps social, ne s'est pas différencié d'un coup. Lorsqu'il a commencé à s'institutionnaliser, pendant longtemps il ne s'est pas véritablement

1. E. E. Evans-Pritchard, *op. cit*., p. 218.

opposé à lui. Il est lui-même resté discontinu dans le temps de façon à être en continuité avec les rythmes de la société. Ce n'est que dans une deuxième phase que le pouvoir, en assurant sa propre permanence temporelle et spatiale, aurait rompu ses anciens liens rythmiques avec la société, ouvrant *de facto* l'un des grands problèmes qui s'est depuis posé à tout pouvoir étatique : *quelle relation un État doit-il conserver avec les rythmes de la société qu'il aspire à dominer ?*

On ne peut guère aller plus loin à partir de ce matériel que ces quelques suggestions, mais elles sont à mon sens suffisantes pour poser la question de la nature rythmique des formations étatiques – étant entendu que je ne peux faire ici de différences entre les nombreuses formes qu'a pu prendre l'État au cours de l'histoire. Pour me limiter au seul exemple de l'État moderne occidental, je voudrais citer les travaux d'Ernst Kantorowicz. Comme on sait, celui-ci a montré la façon dont les monarchies médiévales européennes ont petit à petit construit une représentation de l'État lui assurant une *continuité* temporelle parfaite, parce que distincte de son incarnation dans la personne du roi[1]. Dès le haut Moyen Âge, le pouvoir a été sacralisé par l'intermédiaire d'images relativement abstraites et transcendantes comme celles de la royauté christique ou de la souveraineté de la Loi. Et l'on a souvent remarqué que cette construction avait permis de donner une permanence ontologique à l'État en l'instituant comme entité « réelle » indépendante de la finitude des personnes qui pouvaient momentanément l'incarner. On aurait pu noter qu'elle a également donné au pouvoir la possibilité de s'autonomiser par rapport aux rythmes traditionnels des processus d'individuation. Constitué en « chose » permanente, en *res publica*, l'État devenait (ou redevenait) le seul « individu » indépendant des alternances de la sociabilité par lesquelles se constituaient tous les autres types d'individu. L'État devenait en quelque sorte le seul individu parfait parce que toujours déjà individué, éternellement séparé des dynamiques et des processus historiques par lesquels se produisent les individuations psychiques et sociales communes. *L'État s'émancipait de la condition temporelle d'apparition des individus et instituait un plan transcendant d'où il allait désormais*

1. E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 7.

être possible de se représenter un individu sans individuation, un individu éternel et toujours égal à lui-même.

En s'instituant en entité indépendante et surplombante, l'État moderne ne perdait pas, cependant, tout lien avec les rythmes de la société et de ses membres. Au contraire, il s'en constituait le maître. L'enquête de Kantorowicz montre, en effet, qu'à l'intérieur de ce processus de réification et de sublimation du pouvoir ont joué également des représentations présupposant une continuité rythmique entre la société et l'État : celle-ci a été vue comme un Corps organique dont le roi représentait la Tête et dont tous les mouvements étaient entraînés par son *Chef*. Tout comme les premiers rois de la Chine ancienne, les souverains occidentaux sont ainsi devenus les ordonnateurs du temps et de l'espace, de même que les régulateurs des rythmes des sociétés qu'ils dominaient. Le cas de Louis XIV est évidemment exemplaire à cet égard. De nombreuses études ont montré comment, à Versailles, toute l'architecture, le plan du palais et des jardins, ont été dessinés selon l'idée que l'univers entier tournait autour du roi comme les planètes autour du soleil. La chambre royale a été placée exactement au centre du château, non seulement là où l'aile des appartements du roi rejoignait l'aile de ceux de la reine, mais également au sommet exact des deux pentes qui se déversaient respectivement vers la cour d'entrée et vers le parc, et selon une orientation Est-Ouest qui faisait d'elle à la fois un sorte de midi terrestre, à l'aplomb exact du sommet de la courbe décrite par le soleil dans le ciel, et un symbole de la vie entre la naissance et la mort. On sait également depuis longtemps que l'emploi du temps de la cour et sa forme de vie elle-même étaient entièrement régis par les mouvements et les différentes activités du roi lors de la journée. Non seulement la cour formait une société qui se dispersait et se rassemblait au gré de la volonté royale, mais tous les corps qui la constituaient subissaient l'empreinte d'une même forme de mouvement constituant comme autant d'extensions du corps du roi. Cette imposition rythmique n'était jamais plus évidente que lors des moments de divertissements pendant lesquels, à l'instar de David dansant devant l'Arche et toutes les tribus d'Israël, le roi ouvrait le bal et transformait ainsi la danse des courtisans en une simple réplique de la sienne. Comme la cour était le modèle de toutes les petites sociétés de province, voire des cours étrangères, qui en imitaient très scrupuleuse-

ment les modes de vie, on comprend que l'influence rythmique du roi s'étendait, sous une forme de moins en moins prégnante, il est vrai, dès que l'on s'éloignait de la cour, à tout le royaume, voire à une bonne partie de l'Europe.

Tous ces phénomènes mériteraient des recherches approfondies que je ne peux qu'évoquer ici[1], recherches qui devraient viser à décrire la mise en place de ce dispositif rythmique, son fonctionnement et son immobilisation progressive jusqu'à l'explosion de la Révolution. Il est remarquable, en effet, que ce qui n'était encore sous le jeune Louis XIV qu'une forme de mouvement relativement souple, directement définie par les trajets et les gestes de la personne royale et en accord avec les rythmes traditionnels de la vie aristocratique, devint au cours du temps de plus en plus ritualisé et finit par se transformer, au XVIII^{e} siècle, en une forme mécanique, indépendante de la personne du roi qui dut apprendre à s'y plier comme tout le monde, et dont on se demande si l'aspect rigide et répétitif ne pourrait pas expliquer, au moins en partie, l'amour obsessionnel de Louis XVI pour l'horlogerie et la serrurerie. Les derniers temps de l'Ancien Régime semblent ainsi avoir été les témoins d'une réification et d'une métrification des modèles rythmiques que le souverain incarnait et impulsait jusque-là, et la Révolution avoir constitué une immense tentative pour faire à nouveau dépendre les rythmes du pouvoir de ceux de la société.

*

Ces quelques faits sont certainement insuffisants pour bâtir une représentation satisfaisante de l'histoire rythmique de l'État. Ils nous montrent cependant quelques phénomènes importants. Là où nous le saisissons, l'État semble s'être institué en incarnant dans un groupe social particulier un fonctionnement rythmique qui était jusque-là immanent à la société. Pendant longtemps, il a conservé de cette

1. Un autre exemple typique de la création de nouveaux rythmes par l'État est celui fourni par Pierre le Grand qui décida, en 1699, d'imposer à la Russie le calendrier (julien) occidental et de faire débuter l'année en janvier et non en septembre. À ce propos, M. Castells, *La Société en réseaux. L'ère de l'information*, Paris, Fayard, 1998, p. 533.

origine un lien direct avec les rythmes sociaux, soit qu'il fût lui-même discontinu, soit qu'il représentât tout en les complexifiant ces rythmes sociaux. À l'autre bout de cette histoire, nous trouvons en Occident, à partir du Moyen Âge, un État qui s'édifie comme puissance continue dans le temps, et, qui, grâce à cela, non seulement s'autonomise des rythmes de l'individuation propres à la société, mais se met petit à petit dans la position de les influencer à son profit. Après une très longue période pendant laquelle l'État n'a pas assez de puissance pour agir sur les rythmes de la société qui perdurent indépendamment, il semble ainsi chercher à les contrôler et à les aligner sur ses propres « formules de vie », comme disait Granet. Au sommet de cette courbe, durant les XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, on assiste à un début d'étatisation des rythmes sociaux et d'organisation de la vie sociale, en particulier à partir des rythmes curiaux.

Ce lent renversement, plus que séculaire, des rapports rythmiques entre société et État a connu un arrêt à la fin de la période moderne. Que ce soit parce que les modèles rythmiques de l'État se réifiant et se mécanisant sont devenus insupportables, ou parce que des forces venant de la société ont voulu imposer leurs propres rythmes, ou parce que les transformations socio-économiques en cours exigeaient une autre relation rythmique entre l'État et la société, quelles qu'aient été les raisons qu'il faudra un jour éclaircir, cette évolution a connu un brutal changement de cours à partir du XVII^{e} siècle en Angleterre et du XVIII^{e} siècle aux États-Unis et en France. Le sujet reste très obscur et il demanderait des études fouillées, mais tout s'est passé comme s'il y avait eu une sorte de réaction contre le commencement d'invasion rythmique de la société par l'État, et qu'un certain nombre de tentatives aient alors été faites pour rendre compatible la continuité acquise par l'État moderne avec les alternances des mouvements d'individuation psychique et sociale propres à la société.

3. La dérythmisation des sociétés modernes

Les travaux de Mauss, d'Evans-Pritchard et de Granet montrent que les rythmes sociaux jouent un rôle essentiel dans les processus d'individuation psychique et collective, ainsi que dans le fonctionnement des formes politiques d'une société. Cependant, leurs constructions restent encore fragiles et incomplètes. Dans la mesure où les rythmes sont, dans les sociétés archaïques et anciennes qu'ils étudient, à la fois très marqués et omniprésents, ces chercheurs réussissent à mettre en évidence un phénomène social que les sociologues, plus intéressés par les sociétés modernes, ont, pour des raisons inverses, beaucoup plus du mal à distinguer. Mais, bien qu'ils fassent beaucoup d'efforts pour s'en détacher, leurs travaux restent encore en partie sous l'influence de l'évolutionnisme du XIX^{e} siècle qui voit les peuples archaïques comme des modèles « primitifs » des sociétés modernes, et ils ont de ce fait tendance à généraliser un peu rapidement à nos sociétés les conclusions auxquelles ils aboutissent sur les sociétés archaïques. Par ailleurs, ils ne donnent que très peu d'indications directes sur les rythmes particuliers aux sociétés modernes et laissent totalement de côté les processus de dérythmisation qui y sont en cours. L'anthropologie des rythmes reste ainsi encore trop éloignée des réalités contemporaines pour pouvoir les saisir de manière complètement adéquate.

Il nous faut donc nous tourner vers un autre ensemble d'études, plus nettement sociologiques celles-là, qui nous renseignent de manière un peu plus précise sur les transformations que les rythmes sociaux ont connues essentiellement à partir du XVIII^{e} siècle. Ces analyses, on le voit, vont nous obliger à faire de nouveau un saut chronologique important. Mais dans l'état actuel des études sur le rythme, il semble impossible de faire autrement. La rareté des informations dont nous disposons ne doit pas nous empêcher, tout en restant

conscients des problèmes qu'elle pose, de reconnaître l'intérêt de celles qui existent et qui sont souvent ignorées.

Ces études se rejoignent toutes pour considérer que les sociétés contemporaines ont subi à cette époque un début de dérythmisation morphologique qui a joué un rôle central dans leur évolution. Ce deuxième ensemble d'études, sinon complète, du moins enrichit ainsi doublement le précédent : non seulement il éclaire la réalité contemporaine qui échappait à celui-ci, mais il laisse également entrevoir les raisons pour lesquelles la question du rythme est devenue à la fin du XIX^e^ siècle une question centrale pour les sciences sociales, celles qui expliquent qu'elle ait été oubliée après 1945 et, peut-être, celles, enfin, pour lesquelles elle ressurgit aujourd'hui.

Arythmie et médias

La connaissance des phénomènes de dérythmisation morphologique a fait de rapides progrès à la fin du XIX^e^ siècle, en particulier grâce aux travaux de Gabriel Tarde[1]. Celui-ci est l'un des premiers à

1. Certaines de ses œuvres viennent d'être rééditées sous la direction d'Éric Alliez, dont il faut saluer ici l'entreprise : G. Tarde, *Les Lois de l'imitation. Étude sociologique* (1890), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001 ; *La Logique sociale* (1894), Paris, Institut Synthélabo, 1999 ; *Monadologie et Sociologie* (1895), Paris, Institut Synthélabo, 1999 ; *L'Opposition universelle* (1897), Paris, Institut Synthélabo, 1999 ; *Les Lois sociales* (1898), Paris, Institut Synthélabo, 1999 ; *L'Opinion et la foule* (1901 – mais deux des trois chapitres étaient déjà parus en 1893 et 1898), Paris, PUF, 1989.

Dans le livre qu'il leur a consacré, Serge Moscovici présente Tarde comme un simple maillon entre Le Bon et Freud. S. Moscovici, *L'Âge des foules*, Paris, Fayard, 1981, nouv. éd. refondue, Paris, Complexe, 1991. Bien que sa démonstration soit souvent très éclairante, il a tort sur ce point pour au moins deux raisons : 1. Si Le Bon et Freud visent tous deux les phénomènes de sociation inconscients à partir d'une analyse psychologique interne, Tarde cerne quant à lui la sociation à partir d'une analyse de psychologie « externe » ou, comme il le dit aussi, « inter-mentale ». 2. Après avoir accordé beaucoup aux phénomènes de foule et à leur importance historique, Tarde est finalement revenu sur cette idée. Vers la fin de sa vie, la foule lui apparaît comme un phénomène assez constant dans l'histoire mais tout compte fait relativement marginal et pas toujours négatif : « En somme, les foules sont loin de mériter dans leur ensemble le mal qu'on en a dit et que j'ai pu en dire moi-même. » G. Tarde, *L'Opinion et la foule* (texte de 1898),. p. 61 ; dans les sociétés modernes le phénomène déterminant n'est pas la foule mais l'apparition des « publics ».

relever l'ampleur de la mutation que viennent de traverser les sociétés européennes : du fait du développement des moyens de transport, de communication et d'information, les alternances de rassemblements et de dispersions périodiques qui assuraient jusque-là la cohésion des sociétés et la production des individus tendent à disparaître ou tout au moins à se lisser dans les sociétés les plus avancées. Les individus, reliés à distance par des réseaux qui leur permettent de communiquer, d'échanger et même d'agir sans se déplacer, ont tendance à se réunir moins souvent et surtout moins régulièrement. Alors qu'elles formaient jusque-là les deux aspects indissociables d'un même mouvement d'individuation psychique et collective, les logiques de la dispersion et du regroupement tendent désormais à se séparer. La dispersion prend ainsi de plus en plus d'ampleur, et parfois même l'emporte sur le regroupement, mais en même temps elle change de nature, car les individus lorsqu'ils sont dispersés ne sont plus complètement isolés. Grâce à leurs capacités de se mouvoir, de commercer et de communiquer, l'espace ne les sépare plus, ils restent en contact les uns avec les autres et, où qu'ils aillent, ils sont toujours « joignables ». Une nouvelle forme de production du social et de l'individu est ainsi en train de voir le jour qui fait de ces sociétés des sociétés à la fois fluides et en grande partie dérythmées.

Tarde est le premier sociologue à s'être intéressé au développement des médias et à en avoir décrit les principales conséquences sur l'organisation et le fonctionnement social. Or, ses travaux montrent que la diffusion des techniques médiatiques a entraîné une certaine dérythmisation des sociétés qui en étaient le théâtre. Pour des raisons de clarté et afin de présenter tout d'abord au lecteur quelques analyses concrètes, je commencerai par son dernier livre, *L'Opinion et la foule* (1901).

Pour Tarde, toute institution, tout groupement social et même toute société, repose sur un ensemble de croyances et de désirs partagés, qui s'enracinent dans une longue histoire de conflits et d'inventions. Ainsi, avant de devenir un patrimoine commun accepté, ces croyances et ces désirs ont toujours été âprement *discutés*, si bien que toute formation sociale est issue de milliards de discussions et de conversations : « Par la discussion comme par l'échange des idées, par la concurrence et la guerre comme par le travail, nous collaborons tous

et toujours à une harmonie supérieure de pensées, de paroles et d'actes, à un équilibre stable de jugements formulés en dogmes littéraires, artistiques, scientifiques, philosophiques, religieux, ou à un équilibre stable d'actions sous forme de lois et de principes moraux. La logique sociale opère, en effet, dans tous les discours et tous les actes des hommes et aboutit nécessairement à ses fins. »[1] Ainsi, par un mouvement inverse de celui qui porte une grande partie des sociologues, Tarde met l'activité langagière au fondement du social : « Les conversations tendent à les associer [les individus] l'un à l'autre, ou à fortifier leur association s'ils appartiennent déjà à la même société. » (p. 117), et cela depuis les périodes les plus reculées : « Ce n'est pas aux âges les plus antiques de la préhistoire qu'on a dû causer le moins ou s'essayer le moins à causer. » (p. 96)

Toutefois, si la conversation produit les liens sociaux élémentaires à partir desquels vont se développer toutes les formes d'institutions et de groupements, cet effet ne tient pas simplement, comme le pensent aujourd'hui Habermas et avec lui beaucoup de penseurs qui juridicisent exagérément le fonctionnement du langage, à un échange d'arguments et à la production de micro-contrats entre les interlocuteurs, mais aussi à « l'attention spontanée » en grande partie inconsciente que les individus se portent les uns aux autres, c'est-à-dire finalement à des phénomènes de suggestion, qui sont tout aussi importants sinon plus que les phénomènes intellectuels qui les accompagnent : « C'est là le plus constant, le plus important effet, et le moins remarqué de la conversation. Elle marque l'apogée de l'*attention spontanée* que les hommes se prêtent réciproquement et par laquelle ils s'entre-pénètrent avec infiniment plus de profondeur qu'en aucun rapport social. En les faisant s'aboucher, elle les fait se communiquer par une action aussi irrésistible qu'inconsciente. » (p. 87) Bien qu'il soutienne par exemple un primat du monologue sur le dialogue, qui est aujourd'hui contredit par toutes les observations, Tarde fait ainsi des remarques très fines sur les liens qui naissent de la conversation, remarques qui anticipent sur bien des découvertes ultérieures. Avant Malinowski, il repère par exemple ce que l'on appellera par la suite la « fonction phatique » du langage et son rôle dans la sociation : « Par conversation, j'entends tout

1. G. Tarde, *L'Opinion et la foule*, *op. cit.*, p. 130.

dialogue sans utilité directe et immédiate, où l'on parle surtout pour parler, par plaisir, par jeu, par politesse. » (p. 87) De même, il éclaire déjà certains aspects pragmatiques du langage liés aux rythmes signifiants, qui ne sont encore pas pris en compte aujourd'hui par bien des linguistes : « Les interlocuteurs agissent les uns sur les autres, de très près, par le timbre de la voix, le regard, la physionomie, les passes magnétiques des gestes, et non pas seulement par le langage [par quoi il désigne l'énoncé]. On dit avec raison d'un bon causeur qu'il est un charmeur dans le sens magique du mot. Les conversations téléphoniques, où font défaut la plupart de ces éléments d'intérêt, ont pour caractéristique d'être ennuyeuses quand elles ne sont pas purement utilitaires. » (p. 88)

Tarde n'hésite pas à pousser ce primat du langage jusqu'au bout, en faisant de l'économie elle-même, souvent considérée comme le fondement même du social, un produit de l'échange langagier : « Dans la vie économique surtout la conversation a une importance fondamentale, que les économistes ne semblent pas avoir remarquée. La conversation, échange d'idées – ou plutôt don réciproque ou unilatéral d'idées – n'est-elle pas le préambule de l'échange des services ? C'est par la parole d'abord, en causant, que les hommes d'une même société se communiquent les uns aux autres leurs besoins, leurs désirs de consommation ou, aussi bien, de production. » (p. 123-124) De même que le prestige politique, la valeur économique est un produit de la conversation : « Au point de vue économique, elle uniformise les jugements sur l'utilité des diverses richesses, crée et précise l'idée de valeur, établit une échelle et un système de valeurs. Ainsi, ce bavardage superflu, simple perte de temps aux yeux des économistes utilitaires, est, en réalité, l'agent économique le plus indispensable, puisque, sans lui, il n'y aurait pas d'opinion, et, sans opinion, point de valeur, notion fondamentale de l'économie politique. » (p. 116)

Étant donné ce primat du langage sur l'individuation psychique et sociale, on comprend que tout ce qui peut venir bouleverser son économie va avoir des conséquences de première ampleur sur la production des individus et des différents types de groupements auxquels ils appartiennent. C'est à Tarde que revient ainsi le mérite d'avoir mis en évidence pour la première fois l'importance du développement des nouvelles techniques médiatiques et d'avoir analysé ses conséquences

principales sur les sociétés qu'elles traversent. Dans la mesure où ces techniques tendent à remplacer, à amplifier, mais aussi à « formater » les conversations entre les individus, elles ont évidemment un rôle de premier plan dans les transformations politiques qui ont lieu à partir de la fin du XIX^e^ siècle et qui vont se poursuivre tout au long du suivant. Nous verrons dans le prochain chapitre que Tarde a très clairement analysé les termes du problème que pose le développement des médias modernes dans la construction démocratique et qu'il a aussi anticipé leur dévoiement totalitaire. Mais je voudrais en rester pour le moment à une démarche plus descriptive, car il existe encore des phénomènes liés à la médiatisation des sociétés contemporaines et que je n'ai pas encore évoqués. Les médias sont en effet les principaux responsables de la dérythmisation de ces sociétés.

Comme Durkheim – une fois n'est pas coutume –, Tarde voit dans les rassemblements périodiques une nécessité incontournable de la vie collective. Il le note au cours de la sévère critique à laquelle il soumet la conception de la foule proposée par Le Bon : « Il y a une variété des foules d'amour, très répandue, qui joue un rôle social des plus nécessaires et des plus salutaires […] je veux parler de la foule de fête, de la foule de joie, de la foule amoureuse d'elle-même, ivre uniquement du plaisir de se rassembler pour se rassembler. » (p. 60) Ces rassemblements permettent de maintenir « la paix sociale, l'union sociale, entretenue par les fêtes populaires, par les frairies, par les réjouissances périodiques de tout un village ou de toute une ville, où toute dissidence s'efface momentanément dans la communion d'un même désir, le désir de se voir, de se coudoyer, de sympathiser » (p. 60). Ainsi Tarde, dès la fin du XIX^e^ siècle, conclut-il à la présence dans les sociétés modernes des phénomènes d'alternance morphologique qui vont être bientôt étudiés en détail par les durkheimiens. Et il leur prête en gros la même fonction régénérante : « Si l'on met en balance l'œuvre quotidienne et universelle des foules d'amour, surtout des foules de fêtes, avec l'œuvre intermittente et localisée des foules de haine, on devra reconnaître en toute impartialité que les premières ont beaucoup plus contribué à tisser ou resserrer les liens sociaux que les secondes à déchirer par endroits ce tissu […] Les foules, donc, les rassemblements, les coudoiements, les entraînements réciproques des hommes,

sont beaucoup plus utiles que nuisibles au déploiement de la sociabilité. » (p. 61)

Toutefois, cet aspect rythmique de l'individuation – tout au moins sous la forme large que prend la succession des moments de dispersion et de rassemblement des individus – apparaît aux yeux de Tarde, sinon comme une survivance en voie d'être supplantée, du moins comme un phénomène de plus en plus marginalisé par une autre forme de mouvement de l'individuation psychique et collective. Dans les sociétés modernes, le développement des moyens de transport (chemins de fer et transports maritimes, ajoutons aujourd'hui transports routiers et aériens), des moyens de communication (télégraphe, téléphone, postes, ajoutons l'Internet) et surtout des médias de masse (presse, ajoutons cinéma, radio et télévision) transforme entièrement les modes de fonctionnement et de production de l'individuation psychique et collective. Tarde attribue à ces mutations techniques l'essentiel du grand mouvement de « démocratisation » décrit par Tocqueville : « Cela est si vrai que la transformation sociale dont il s'agit [l'uniformisation des conditions individuelles et la multiplication des relations entre classes et entre peuples] a pris naissance sitôt après les inventions modernes relatives à la presse, à la locomotion et aux correspondances, qu'elle se développe parallèlement à la propagation de ces inventions, et que, là où elle n'avait pas commencé encore, il suffit du percement des voies ferrées et de la pose des poteaux télégraphiques pour l'inaugurer. »[1] Et, comme Tocqueville, mais pour des raisons tout autres puisque celui-ci pensait avant tout au rôle de la religion et de l'émigration, Tarde cite les États-Unis comme l'exemple le plus précoce de ce qui arrive aux sociétés contemporaines à partir du moment où les techniques de transport, de communication et d'informations s'y répandent : « Si la démocratie américaine présente à un degré remarquable les traits que M. de Tocqueville prête à toutes les démocraties en général, et, notamment, aux démocraties européennes, et a offert à celles-ci leur portrait anticipé, c'est que l'Amérique du Nord a devancé l'Europe dans l'emploi large et hardi des nouveaux modes de transport, des bateaux à vapeur et des chemins de fer ; c'est que nulle part on n'a

1. G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*…, *op. cit*., p. 363.

jamais tant voyagé, ni si vite, ni tant échangé de lettres et de télégrammes. » (p. 363)

Parmi toutes ces techniques, l'imprimerie et la presse jouent un rôle particulier sur lequel se concentre l'analyse tardienne, car non seulement l'une et l'autre accélèrent, comme tous les autres moyens de transport, la diffusion des croyances et des désirs mais elles créent de nouveaux groupements sociaux, qui vont venir se superposer et phagocyter les groupements traditionnels : les « publics ». Au Moyen Âge, ce type de groupement n'existait pour ainsi dire pas. Quelques prêcheurs pouvaient attirer des foules relativement considérables, mais les moyens dont ils disposaient pour faire circuler leurs messages étaient lents et limités. Le regroupement avait une durée de vie assez courte. La forme « public » commence véritablement avec l'imprimerie, premier médium capable de remplacer efficacement la parole pour communiquer la pensée, la croyance et le désir[1]. Avec l'amélioration des techniques de transport et de communication, et surtout avec le développement de la presse qui est venue à partir de la fin du XVIII^{e} siècle chapeauter les deux précédentes, on a vu alors le public ou les publics grandir jusqu'à devenir l'une des composantes essentielles des sociétés modernes : « Il était réservé à notre siècle, par ses procédés de locomotion perfectionnée et de transmission instantanée de la pensée à toute distance, de donner aux publics, à tous les publics, l'extension indéfinie dont ils sont susceptibles. » (p. 37) Ainsi une nouvelle forme de production de la société et de l'individu est-elle venue se superposer aux précédentes : « Il suffit d'ouvrir les yeux pour s'apercevoir que la division d'une société en publics, division toute psychologique, et qui correspond à des différences d'états d'esprit, tend, non pas à se substituer sans doute, mais à se superposer de plus en plus visiblement et efficacement à sa division religieuse, économique, esthétique, politique, en corporations, en sectes, en métiers, en écoles, ou bien en partis. » (p. 45) Et Tarde n'hésite pas à prédire que le public constituera le type de groupement social qui dominera le XX^{e} siècle : « Le public est indéfiniment extensible, et comme, à mesure qu'il s'étend, sa vie particulière devient de plus en plus intense, on ne peut nier qu'il ne soit le groupe social de l'avenir. Ainsi s'est formée, par un faisceau de trois

1. G. Tarde, *L'Opinion et la foule*, *op. cit.*, p. 35.

inventions mutuellement auxiliaires, imprimerie, chemin de fer, télégraphe, la formidable puissance de la presse, ce prodigieux téléphone qui a si démesurément grossi l'ancien auditoire des tribuns et des prédicateurs. Je ne puis donc accorder à un vigoureux écrivain, le Dr Le Bon, que notre âge soit "l'ère des foules". Il est l'ère du public ou des publics, ce qui est bien différent. » (p. 38)

Après en avoir retracé rapidement l'histoire[1], Tarde analyse avec beaucoup de soin les principales caractéristiques de cette nouvelle forme d'individuation psychique et collective. Or, tout fait du public une forme complètement différente de celles qui l'ont précédée, une forme *arythmique* et *fluide*. Celui-ci se définit, tout d'abord, par opposition à toutes les formes traditionnelles de groupement qui ont besoin d'un contact ou au moins d'une co-présence physique périodique ou ponctuelle des individus. Un public, de ce point de vue, se différencie à la fois des groupes institutionnalisés, dont la cohésion s'établit et se régénère dans des rassemblements ritualisés et des groupements fugaces, que constituent les foules : « Ces hommes-là ne se coudoient pas, ne se voient ni ne s'entendent : ils sont assis, chacun chez soi, lisant le même journal et dispersés sur un vaste territoire. » (p.32) Ce trait est fondamental et change toutes les conditions de l'individuation psychique et collective. Grâce aux techniques médiatiques et de transport, non seulement il est désormais possible de produire des groupements sociaux et des individus sans qu'ils se rassemblent physique-

1. Tarde énumère les grandes étapes de la constitution progressive des publics : le XVII^e^ siècle, avec l'apparition des gazettes et toujours avec les livres ; la Révolution, avec « l'avènement véritable du journalisme » et « la pullulation des journaux, avidement dévorés » ; enfin le XIX^e^ siècle, « par ses procédés de locomotion perfectionnée et de transmission instantanée de la pensée à toute distance ». Tarde dit que le basculement s'est fait sous la Monarchie de Juillet et surtout sous le Second Empire avec l'invention et la multiplication de la presse quotidienne à bon marché. C'est en effet à cette époque que sont fondés en France par Girardin *La Presse* (1836), par Milhaud *Le Petit Journal* (1863) et par Villemessant *Le Figaro* (1866). Dans leur *Journal*, les frères Goncourt notent dès 1866 ce qui est probablement la première allusion au phénomène étudié et théorisé par Tarde en 1901 : « Le journal a tué le salon, le public a succédé à la société. », cité par S. Kracauer, *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*, Frankfurt am Main, © Suhrkamp, 1976, trad. fr. Lucienne Astruc, *Jacques Offenbach ou le secret du Second Empire*, Paris, © Grasset, 1937, rééd. Paris, © Gallimard, 1994, p. 265.

ment périodiquement au cours de cérémonies ou de rituels[1], mais il n'est même plus nécessaire que l'individuation se produise *au cours* du temps, car – et cela est encore plus vrai depuis l'Internet – elle tend à devenir *instantanée* : « Peut-être conviendrait-il […] d'imaginer par hypothèse la socialité absolue et parfaite. Elle consisterait en une vie urbaine si intense, que la transmission à tous les cerveaux de la cité d'une bonne idée apparue quelque part au sein de l'un d'eux y serait instantanée. »[2] Le qualificatif « parfait » ne doit pas ici prêter à confusion car il désigne simplement l'asymptote vers laquelle tend l'évolution impliquée par le développement des médias de masse, des moyens de communication et de transport, et il ne signifie pas que ce terme serait désirable. Tarde le précise au passage, tout en déplorant qu'on s'en rapproche rapidement, notamment dans les sociétés les plus modernisées : « Une invention se propagerait *instantanément* dans *tous* ces cerveaux si leur similitude était parfaite et s'ils communiquaient entre eux avec une entière et absolue liberté. C'est vers cet idéal, par bonheur inaccessible, que nous marchons à grand pas, comme on peut s'en convaincre par la diffusion si rapide des téléphones en Amérique dès le lendemain de leur apparition. Il est déjà à peu près atteint en ce qui concerne les innovations législatives, lois ou décrets […] la propa-

1. Moscovici pense que la série des techniques de communication a entraîné au cours du siècle une alternance du rassemblement et de la dispersion des individus : « La succession des moyens de communication fait constamment passer les foules d'un état rassemblé à un état dispersé. Celui-ci relâche les contacts entre leurs membres, les isole et les met à la disposition de ceux qui cherchent à les influencer. Il y a une alternance remarquable des mouvements d'association et de dissociation produite par des procédés techniques, entraînant des conséquences mentales et sociales. D'abord, la conversation réunit un petit nombre d'interlocuteurs dans un même espace où ils se voient et s'entendent. Ensuite, la presse les éloigne les uns des autres et les transforme en autant de lecteurs séparés. Le cinéma rassemble des individus divers en un lieu où se produit une contagion directe des pensées et des sentiments. De nouveau la télévision les éparpille, les enferme dans leur maison, les cloue devant le petit écran, et même avec leur famille immédiate le contact est restreint. » S. Moscovici,, *L'Âge des foules, op. cit.*, p. 255. Tout cela est exact, si ce n'est qu'il n'y a rien de périodique là-dedans et que la succession en question est tout à fait aléatoire. En revanche, Moscovici montre bien que le mouvement général, notamment avec la presse et la télévision, a été longtemps à la dispersion, mais que certaines techniques peuvent aussi rassembler les individus : le cinéma (un peu) et surtout l'Internet.

2. G. Tarde, *Les Lois de l'imitation…, op. cit.*, p. 130.

gation imitative de certaines inventions que l'on sait (chemin de fer, télégraphes, etc.), tend sans cesse à diminuer, au profit de toutes les autres, cette insuffisance des contacts d'esprits. » (p. 174)

Deuxième caractéristique, induite par la précédente : la cohésion qui existe entre les membres d'un public ne se produit pas, comme dans le cas des groupes rythmiques ou des foules, par « un faisceau de contagions psychiques essentiellement produites par des contacts physiques », mais se réalise sous la forme de « *courants d'opinion* »[1]. Cette cohésion, Tarde ne la décrit pas très précisément – il la voit tantôt comme « spirituelle », tantôt comme « mentale », il utilise aussi beaucoup l'analogie avec l'hypnose –, mais il insiste sur le fait qu'il s'agit de relations d'influence mutuelle à distance entre personnes physiquement séparées les unes des autres. Un public est « une collectivité purement spirituelle, […] une dissémination d'individus physiquement séparés et dont la cohésion est toute mentale » (p. 31). Et le lien qui existe entre ses membres, « c'est, avec la simultanéité de leur conviction ou de leur passion, la conscience possédée par chacun d'eux que cette idée ou cette volonté est partagée au même moment par un grand nombre d'autres hommes. Il suffit qu'il sache cela, même sans voir ces hommes, pour qu'il soit influencé par ceux-ci pris en masse, et non pas seulement par le journaliste inspirateur commun » (p. 32). Cette définition rapproche les publics de ce que l'on appellera, durant l'entre-deux-guerres, « les masses »[2].

Troisième caractéristique, contrairement aux groupes institutionnalisés et d'une manière qui les rapproche des foules, les publics sont des groupements sociaux en perpétuelle métamorphose : « La mise en communication régulière des associés par un courant continu d'informations et d'excitations communes » a une « efficacité à la fois dissolvante et régénératrice » (p. 45-46) sur les formes sociales existantes. Les partis, par exemple, sont « en voie de remaniement perpétuel, de palingénésie, de génération spontanée […] Mobilisés en public, les partis se déforment, se reforment, se transforment avec une rapidité qui eût stupéfié nos ancêtres […] Tantôt les partis, maintenant, se résorbent et s'anéantissent en quelques années. Tantôt ils s'amplifient dans

1. G. Tarde, *L'Opinion et la foule*, *op. cit.*, p. 32.

2. Serge Tchakhotine fait explicitement le rapprochement en 1939. Voir plus bas, chapitre X.

des proportions inouïes » (p. 46-47). D'où Tarde conclut à la mutation permanente des publics et, au-delà d'eux, de la société moderne tout entière : « Ainsi, quelle que soit la nature des groupes entres lesquels se fractionne une société, qu'ils aient un caractère religieux, économique ou politique, national même, le public est en quelque sorte leur état final et, pour ainsi dire, leur dénomination commune ; c'est à ce groupe tout psychologique d'état d'esprit en voie de perpétuelle mutation que tout se ramène. » (p. 49) Or, cette fluidité dissout les formes traditionnelles de cohésion sociale liées à la division du travail et à la complémentarité des fonctions, et assoit la société sur un nouveau type de cohésion fondée sur le partage ou l'imitation d'une même voix, des mêmes croyances et des mêmes désirs, c'est-à-dire sur ce que l'on va bientôt appeler la « massification » : « La foule et le public, ces deux termes extrêmes de l'évolution sociale, ont cela de commun que le lien des individus divers qui les composent consiste non à *s'harmoniser* par leur diversité même, par leurs spécialités utiles les unes aux autres, mais à s'entre-refléter, à se confondre par leurs similitudes innées ou acquises en un simple *unisson*, – mais avec combien plus de force dans le public que dans la foule ! – en une communion d'idées et de passions qui laisse d'ailleurs libre jeu à leurs différences individuelles. » (p. 49)[1]

Le développement des techniques médiatiques a donc entraîné une certaine dérythmisation des sociétés contemporaines : contrairement aux autres types de groupements sociaux, les publics ne dépendent pas, pour leur formation ni pour leur entretien, d'un regroupement physique périodique des individus ; ils se forment à distance par une influence « mentale » entre des myriades d'atomes qui sont séparés mais pas isolés les uns des autres ; ils imposent une fluidité de plus en plus grande aux groupements institutionnalisés traditionnels et transforment, tendanciellement, les sociétés modernes en sociétés de masses.

Que pouvons-nous retenir de cette première analyse ? Les travaux de Tarde montrent une rupture dans un fonctionnement social tradi-

1. Les travaux d'Arjun Appadurai sur l'imagination, sur la constitution de *socio-scapes* et sur la fluidité des nouvelles formes d'individuation collective, retrouvent aujourd'hui ces trois fondements de l'approche tardienne. A. Appadurai, *Modernity at Large, op. cit.*

tionnel plurimillénaire. Ils en esquissent les principales caractéristiques et en indiquent les causes les plus importantes. Pour cela, ils doivent être salués comme il convient. En même temps, ces travaux sont encore à l'évidence très succincts. Ils ne nous permettent pas, par exemple, de comprendre le *degré* de cette dérythmisation, sa profondeur, ses éventuels étages dans la société. Ils ne nous indiquent pas – ce que nous pouvons pourtant soupçonner – si les rythmes qui disparaissent sont *compensés*, au moins en partie, par de nouveaux rythmes qui n'existaient pas jusque-là. Ils ne nous disent rien sur les rythmes morphologiques que Mauss repère de son côté dans les sociétés contemporaines. Malgré ces limites, l'œuvre de Tarde nous offre les prémisses d'une étude des phénomènes de dérythmisation (et donc peut-être aussi de rerythmisation) des sociétés contemporaines.

Arythmie et capitalisme

À la fin de son grand livre *Philosophie de l'argent* (1900)[1], Simmel note, d'une manière assez proche de celle de Mauss, qu'au fur et à mesure de leur développement, les hommes se sont affranchis des rythmes qui les reliaient directement à la nature[2]. Se séparant des animaux, ils ont adopté une vie sexuelle totalement indépendante de la succession des saisons ; ils ont fait alterner de manière beaucoup plus irrégulière la veille et le sommeil ; et ils se sont petit à petit libérés de l'alternance des périodes d'abondance et de disette qui, après avoir été

1. G. Simmel, *Philosophie des Geldes* (1re éd. 1900, 2e éd. 1907), trad. fr. *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987. Cité ici dans la trad. angl. London-New York, Routledge, 1990. Je remercie Patrick Watier pour m'avoir mis sur la piste de ce texte. À ma connaissance, la seule étude qui ait pris en considération ces pages de Simmel consacrées au rythme est celle de C. Leccardi, « Il tempo del imprevisto » dans *Orrizonti del tempo. Esperienza del tempo e mutamento sociale*, Milano, FrancoAngeli, 1991, p. 71-83.

2. Cette idée fondamentale n'a pas toujours été comprise à sa juste valeur par les sociologues, car elle n'implique pas seulement une coupure avec les modèles cycliques *naturels*, mais également – et c'est le plus important – avec les modèles *cycliques* en général. On verra plus bas comment la sociologie pourrait passer de la simple description des rythmes d'alternance, aux rythmes de la signifiance qui sont aujourd'hui au fondement de l'individuation psychique et collective.

le lot normal de l'humanité pendant des siècles, a presque disparu de la surface du globe. Parallèlement, les hommes ont organisé rythmiquement des activités qui étaient au contraire jusque-là tout à fait irrégulières. Le travail, cité également par Mauss, mais aussi la nutrition, offrent deux exemples de ces rythmes purement humains qui se sont alors substitués aux rythmes naturels. Alors que les hommes mangeaient et travaillaient en fonction des occasions que leur présentaient leurs rencontres avec leurs sources de nourriture, ils ont commencé, probablement à partir du moment où ils ont maîtrisé l'agriculture, à diviser de manière très régulière la journée autour des temps de repas et à faire alterner, dans la journée mais aussi dans l'année, de plus en plus strictement les périodes de repos et de dépense énergétique[1]. Ainsi, après avoir constitué pendant des centaines de milliers d'années de simples reflets des cycles cosmiques, les rythmes sont devenus des créations humaines, fondamentalement sociales et historiques, séparant nettement la sphère anthropologique de la nature[2].

Simmel fait suivre ces premières remarques d'anthropologie générale par une analyse de l'évolution des rythmes dans les sociétés modernes. Or, comme Tarde, il note un affaiblissement ou un lissage des rythmes qui jusque-là organisaient le fonctionnement de la sociation et de l'individuation. En effet, si l'on ne s'arrête pas aux seuls exemples des sociétés archaïques, on s'aperçoit que les sociétés humaines, après avoir remplacé les rythmes naturels par des rythmes purement sociaux, ont eu tendance au cours d'une phase beaucoup plus récente à se libérer au moins de certains de ces rythmes et à adopter des temporalités plus souples et beaucoup moins contraignantes pour les individus. À l'époque où écrit Simmel, la régularité presque métronomique de l'alimentation et du travail, par exemple, qui vient d'atteindre son apogée avec la famille, l'usine et le bureau modernes, commence déjà dans quelques secteurs limités mais significatifs à s'estomper. Dans certaines couches sociales – il cite les milieux scien-

1. Elias a attribué cette rythmisation de la vie à la nécessité nouvelle d'une coordination plus stricte de l'activité des individus dans le cadre de la révolution agricole. N. Elias, *Über die Zeit*, Suhrkamp, 1987, trad. angl. Oxford-Cambridge, Blackwell, 1992, p. 49-50.

2. On ne saurait insister suffisamment sur l'originalité et l'intérêt de cette définition de l'humain qui rejoint là encore Mauss. Voir plus haut la section qui lui est consacrée.

tifiques, politiques, artistiques ou commerciaux, et généralement les couches les plus hautes de la société –, de plus en plus d'individus s'émancipent des rythmes collectifs. Chacun de ces individus se nourrit et travaille en fonction de ses nécessités propres sans suivre exactement les schémas cycliques qui s'imposent aux autres membres de la société. Chacun d'eux donne ainsi une forme particulière à sa temporalité. C'est pourquoi, si, comme le dit Mauss, le rythme a été jusqu'ici une constante de la sociation et de l'individuation, la modernité avancée est caractérisée par le lissage ou au moins l'individualisation d'une grande partie de ces formes rythmiques temporelles qui les organisaient jusque-là : « Les conditions générales de la vie se sont libérées du rythme ; elles sont plus planes et fournissent plus de liberté individuelle et de possibilités d'irrégularité. »[1]

Simmel donne plusieurs interprétations de cette évolution. Comme Tarde, à qui il doit manifestement beaucoup, il attribue tout d'abord la fluidification des rythmes d'interaction à laquelle on assiste en cette fin de XIX^e^ siècle à la révolution technique des moyens de transports, de communication et d'information, qui ont tous pour effet de mettre les individus en connexion permanente et de les faire entrer dans une temporalité continue, sans haltes et ni repos. Et Simmel de citer « l'extension des moyens de transport qui sont passés de l'irrégularité des malles-postes aux connexions presque ininterrompues entre les villes les plus importantes ; le télégraphe et le téléphone qui rendent les communications possibles à toute heure ; l'amélioration de l'éclairage artificiel qui supprime de plus en plus la différence entre le jour et la nuit, et *de facto*, le rythme naturel de la vie ; la presse, qui, à tout moment nécessaire et sans lien avec l'alternance naturelle de repos et d'activité de la pensée, nous fournit des pensées et des stimuli nouveaux » (p. 488). Mais, fait remarquer Simmel, ces facteurs sont tous relativement récents et ils ne peuvent expliquer l'ensemble de la tendance à l'érosion des rythmes que l'on note en Occident au moins depuis le XVI^e^ siècle. C'est pourquoi il ajoute à ces explications un facteur supplémentaire, dont Tarde ne dit rien, facteur dont l'influence est beaucoup plus ancienne et qui rattache la dérythmisation à l'évolution générale de l'économie capitaliste : la monnaie.

1. G. Simmel, *op. cit*., p. 488.

C'est la monnaie qui, historiquement, a été le premier vecteur de l'aplanissement des rythmes et de la mise en place d'une temporalité plus libre pour l'action individuelle. Pendant longtemps, la monnaie a connu la même forme périodique que les phénomènes sociaux évoqués plus haut. Elle était elle-même noyée dans un monde entièrement rythmé. Au Moyen Âge, par exemple, elle n'était disponible en grosse quantité qu'au moment des foires et dans certaines villes seulement. Puis, avec l'apparition du capitalisme à partir du XVI^e^ siècle, elle s'est suffisamment généralisée pour offrir un moyen de paiement à la fois continu et universel. Or, en proposant un équivalent « liquide », objectif et disponible à tout moment, de la valeur des biens, la monnaie a commencé à détacher les hommes de tous les cycles et toutes les cadences auxquels ils étaient soumis. Elle a en effet permis aux interactions des individus, tout d'abord sur le plan économique, puis par osmose sur les autres plans de la vie, de se libérer de l'alternance des périodes pendant lesquelles ces interactions étaient intenses et de celles pendant lesquelles elles étaient au contraire faibles, voire absentes. Du coup, elle a permis aux individus d'agir suivant la temporalité irrégulière de leurs besoins propres : « La monnaie ne possède en elle-même aucune forme : elle ne contient pas la plus petite suggestion d'une pulsation du contenu de la vie ; elle s'offre toujours avec la même fraîcheur et la même efficacité ; grâce à ses effets à longue portée et à son pouvoir de réduction des choses à un seul et même critère de valeur, c'est-à-dire grâce à l'aplanissement des innombrables fluctuations, alternances mutuelles de proximité et de distance, d'oscillation et d'équilibre, elle ramène au même niveau ce qui autrement imposerait des écarts drastiques aux activités et aux expériences individuelles. » (p. 495) La monnaie est ainsi à la source d'une nouvelle forme de vie fluide et dégagée des impératifs rythmiques collectifs. Grâce à ce nouveau médium, la vie peut être « construite d'occasion en occasion, par l'établissement à chaque moment des relations les plus favorables entre les exigences internes et les exigences correspondantes du monde extérieur, par une disponibilité constante pour expérimenter et agir combinée à un constant respect pour la vie autonome des choses […]. De cette manière, la calculabilité et l'équilibre assuré de la vie sont certes sacrifiés, ainsi que dans un sens restreint le style de vie. La vie n'est pas contrôlée par des idées dont l'application conduit toujours à

une systématisation et à des rythmes stricts ; au contraire, la vie est formée à partir d'éléments individuels sans égard à la symétrie de l'ensemble, qui est perçue seulement comme une contrainte et non pas comme une attraction » (p. 494).

Bien avant les télécommunications et les systèmes de transports, qui sont aujourd'hui toujours cités comme les sources principales de la fluidification de la société, la monnaie est donc la première technique « médiatique » qui ait radicalement transformé les modes d'interactions. D'une certaine manière, elle est le modèle de tous les *médias* qui vont apparaître par la suite et ses caractéristiques sont communes à bien d'autres cas ; mais d'un autre côté, elle s'en distingue par le fait, signalé par Habermas, qu'elle organise l'interaction des individus en dehors de toute référence langagière[1]. Ainsi son observation nous révèle-t-elle un phénomène important pour comprendre ce qui se passe aujourd'hui. On a souvent souligné, après Simmel lui-même, que les médias permettent d'allonger les chaînes d'interaction et de les détacher du face à face local. On a ainsi remarqué que la diffusion de la monnaie, la densification et l'accélération des réseaux de transport et de communication, ont créé un espace d'un type nouveau où tous les points sont à des distances de moins en moins importantes les uns des autres. Mais on a un peu simplifié ce qui était en jeu du point de vue temporel. De nombreux auteurs, suivant d'ailleurs en cela également une suggestion simmélienne, ont affirmé que le temps subissait lui aussi, du fait de la rapidité, voire de l'immédiateté des échanges, une contraction qui se traduisait par son accélération. Alors qu'on attendait quinze jours une lettre, le même laps de temps est aujourd'hui rempli d'une foule de messages télématiques qui viennent surpeupler notre temps intime en nous donnant cette impression d'accélération que nous connaissons bien. Cependant, ce phénomène temporel, de nature avant tout psychologique, n'est pas le seul et peut-être pas le plus important. Si le développement des médias accélère le temps intime, il aplanit surtout le temps de la société, il en adoucit les rythmes et extrait les interactions de l'ordre temporel binaire dans lequel elles étaient prises jusque-là.

1. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1982.

Logique de l'arythmie

Les travaux que nous venons de traverser nous permettent de nous faire une première idée des phénomènes de dérythmisation, mais restent encore très schématiques et n'abordent les transformations sociales de leur époque que d'une manière descriptive et analytique. C'est pourquoi, je voudrais revenir maintenant sur la « sociologie pure »[1] élaborée par Tarde, sociologie théorique aujourd'hui en grande partie oubliée, du moins en France[2], mais qui constitue en réalité l'une des tentatives les plus élaborées de la fin du XIX^e^ siècle pour rendre compte des formes des sociétés fluidifiées par la dérythmisation en cours. Dans la mesure où elle s'annonce comme « pure », cette sociologie se veut bien sûr universelle, mais elle est d'abord à l'évidence une sociologie de son époque. Derrière sa sophistication et son abstraction se cache l'une des meilleures descriptions de ces sociétés, description qui concerne nos préoccupations actuelles.

La sociologie générale tardienne se présente comme une analyse minutieuse de ce qu'il appelle la « logique sociale », c'est-à-dire des lois et des formes que suivent la formation, le fonctionnement et l'évolution des sociétés dans le temps. Ces formes sont extrêmement nombreuses, mais elles peuvent être ramenées à trois principales : l'invention, l'imitation et l'opposition. Tarde part de l'idée, développée dans *Les Lois de l'imitation* (1890), que l'homme en société est un « inventeur », mais qu'il est aussi, dans une mesure beaucoup plus grande encore, un « imitateur » : « L'être social, en tant que social, est imitateur par essence. » (p. 71) Or, cette double caractéristique lui permet de construire à la fois la société et les individus qui la composent.

Toute transformation sociale repose en effet, en premier lieu, sur l'apparition d'une « invention » ou d'une « découverte » – par quoi Tarde ne vise pas seulement les inventions techniques ou scientifiques, mais toute innovation qui change l'état historique du domaine social dans lequel elle apparaît : « Par ces deux termes j'entends une innovation quelconque ou un perfectionnement, si faible soit-il, apporté à une

1. G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*…, *op. cit.*, p. 58.
2. Sauf chez Bruno Latour et chez quelques philosophes.

innovation antérieure, en tout ordre de phénomènes sociaux, langage, religion, politique, droit, industrie, art » (p. 62). Cette première idée a évidemment fait taxer Tarde d'idéalisme (terme qu'il ne réfutait du reste pas totalement lorsqu'il désignait un idéalisme monadologique), mais il faut prendre garde au fait qu'il soumet en réalité l'invention à un processus de déflation métaphysique drastique (processus qu'il va d'ailleurs également appliquer aux deux autres grandes catégories de sa sociologie). À ses yeux, l'invention n'est en rien un produit d'on ne sait quel « organisme social » (comme le présupposent tous les héritiers de la pensée romantique et en particulier les durkheimiens), ni non plus, du reste, de l'individu pris comme une entité autonome et par elle-même créatrice.

Selon Tarde, très proche en cela de Simmel, l'invention, la création, l'innovation dépendent d'une rupture de l'équilibre et de la stabilité rythmiques vers lesquels tend tout système social par des « variations dissymétriques » qui viennent en rompre les cycles et les cadences : « L'évolution progressive, qui n'est ni réversible ni semblable d'une civilisation à une autre, s'opère par une suite d'*anomalies* individuelles dont les contraires ne jouent aucun rôle social et ne parviennent jamais à les neutraliser. Et, quand ces anomalies heureuses ont émis des initiatives fécondes, le rayonnement imitatif de celles-ci se répand parmi les individualités dites ordinaires, c'est-à-dire présentant des caractères moins tranchés – non moins précieux ni moins personnels pour cela –, et se conserve grâce, en partie, au balancement symétrique des variétés faibles incarnées par ces individus. Par la variation dissymétrique se créent les nouveautés, par l'opposition elles se conservent. Le progrès est dû à la rupture intermittente d'un équilibre conservateur. »[1] Ces « anomalies » se produisent « dans le cerveau » d'un individu particulier capable d'associer des idées jusque-là considérées comme étrangères les unes aux autres : « Il faut […] chercher l'adaptation sociale élémentaire dans le cerveau même, dans le génie individuel de l'inventeur. L'invention, – j'entends celle qui est destinée à être imitée, car celle qui reste close dans l'esprit de son auteur ne compte pas socialement – l'invention est une harmonie d'idées qui est la mère de toutes les harmonies des hommes […] Au

1. G. Tarde, *L'Opposition universelle*, *op. cit.*, p. 312.

fond de toute association entre hommes, il y a, je le répète, originairement, une association entre idées d'un même homme. »[1]

Tarde hésite un peu, il est vrai, sur l'attribution de ces « anomalies » ou « ruptures intermittentes » et sur leur évolution dans le temps. Parfois, comme Freud[2], par réaction contre toutes les métaphysiques organicistes et holistes, il attribue ces dérythmisations aux « grands hommes » et aux « génies »[3]. Les sociétés modernes lui semblent alors divisées en deux classes : les « individus hors ligne », qui rompent les équilibres conservateurs par des « variations dissymétriques » et les « individus imitatifs », qui les perpétuent par des « balancements symétriques ». D'une manière générale, la croissance des publics donne des chances plus grandes à quelques individus d'imposer leur vues et favorise l'imitation. Et c'est pourquoi l'avenir sera marqué par une augmentation de la puissance d'influence et de suggestion d'un nombre de plus en plus petit d'inventeurs et par un conformisme de plus en plus grand des publics imitatifs : « Loin de diminuer, l'empire des grands hommes, perturbateurs éventuels des courbes prévues, ne peut que s'accroître ; le progrès de la population ne fera qu'étendre leur clientèle imitatrice ; le progrès de la civilisation ne fera que faciliter, qu'accélérer l'imitation de leurs exemples, en même temps que multiplier un certain temps les génies inventifs. »[1] À l'inverse, la capacité de création diminuera : « Plus nous allons, plus, semble-t-il, l'imprévu déborde en nouveautés de tout genre dans la classe gouvernante des découvreurs, pendant que, dans la classe gouvernée des copistes, le prévu s'étale plus uniforme et plus monotone que jamais, mais le prévu à partir de l'imprévu seulement. Cependant, à y regarder de plus près, le progrès a plutôt stimulé l'ingéniosité de l'imitation, simulant l'invention, qu'elle n'a fécondé le génie inventif. L'invention vraie, celle qui mérite ce nom, devient chaque jour de plus en plus difficile. »[4]

1. G. Tarde, *Les Lois sociales*, *op. cit.*, p. 116-117.

2. « Nous conservons donc au "grand homme" sa place dans la chaîne ou plutôt dans le tissu des causes. » S. Freud, *L'Homme Moïse*…, *op. cit.*, p. 205.

3. « À vrai dire, découvrir comme inventer demeure toujours le secret des génies. » G. Tarde, *La Logique sociale*…, *op. cit.*, p. 276.

4. G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*…, *op. cit.*, p. 196-197.

Mais deux considérations importantes viennent contrebalancer cette conception élitiste de l'innovation. D'une part, s'il est vrai que toute invention germe « dans le cerveau » d'un individu particulier, celui-ci n'est jamais que le lieu aléatoire du croisement de courants d'imitation qui lui viennent tous de l'extérieur. Les inventions ne sont pas à proprement parler les « créations » d'un « génie » individuel ni même d'un « génie » collectif, mais constituent plutôt des synthèses créatrices qui apparaissent de manière relativement aléatoire au croisement de différents courants d'imitation et qui seront les foyers futurs de nouveaux rayonnements imitatifs : « Une invention n'est, après tout, que l'effet d'une rencontre singulière d'imitations hétérogènes dans un cerveau. » (p. 152) Ailleurs : « Une idée nouvelle est une combinaison d'idées anciennes, apparues en des lieux distincts et souvent fort distants, […] la première condition pour que celles-ci se combinent, c'est leur rencontre simultanée dans un cerveau propre à les combiner. »[1] Certes, Tarde ne met pas de côté l'habileté particulière des inventeurs. Mais cette habileté est avant tout combinatoire et grandement liée à la place particulière, acquise de manière aléatoire, de chacun d'eux. Un inventeur est celui qui est capable, étant donné la place que le hasard lui a donnée dans le buissonnement des flux imitatifs, de rapprocher deux jugements ou deux modes d'action « jusque-là sans lien apparent, qui, pour la première fois, se présentent comme confirmatifs ou auxiliaires l'un de l'autre » ou, au contraire, de se rendre compte que deux jugements ou deux modes d'action « jusque-là liés se présentent comme contradictoires en tout ou en partie » (p. 272).

D'autre part, Tarde est trop attaché à l'idée d'infinitésimal pour se contenter du dualisme sommaire qui oppose inventeurs et suiveurs. C'est pourquoi – et de plus en plus souvent dans la deuxième partie de son œuvre –, il souligne le fait que tout individu peut produire des inventions et que ce qui distingue l'inventeur qui restera anonyme de celui qu'on se rappellera, c'est simplement les potentiels d'imitation de leurs inventions respectives : « Ce qu'il faut accorder aux adversaires de la théorie des causes individuelles en histoire, c'est qu'on l'a faussée en parlant de grands hommes là où il fallait parler de grandes idées, souvent apparues en de très petits hommes, et même de petites idées,

1. G. Tarde, *La Logique sociale*, *op. cit.*, p. 267.

d'infinitésimales innovations apportées par chacun de nous à l'œuvre commune. La vérité est que tous, ou presque tous, nous avons collaboré à ces gigantesques édifices qui nous dominent et nous protègent […] Et, de même que [chacun de nous] a sa petite invention consciente ou inconsciente qu'il ajoute au legs séculaire des choses sociales dont il a le dépôt passager, il a aussi son rayonnement imitatif dans sa sphère plus ou moins bornée, mais qui suffit à prolonger sa trouvaille au-delà de son existence éphémère et à la recueillir pour les ouvriers futurs qui la mettront en œuvre. »[1]

De ce point de vue, et c'est de plus en plus vrai dans les sociétés sans cesse irriguées par les flux d'informations transportés par les médias, il y a continuité entre les différents niveaux de novation, et les grands hommes construisent leurs synthèses nouvelles à partir du travail d'innovation minuscule accompli et accumulé par tout un chacun : « Pour adapter leurs dogmes et leurs préceptes religieux à leurs connaissances et à leurs besoins, pour y adapter aussi leurs mœurs et leurs lois, leur morale même, les individus, et principalement ceux qui se sentent les plus inadaptés à leur milieu sinon à eux-mêmes, font des efforts incessants qui aboutissent à de petites trouvailles accumulées. Et, de temps en temps, quelque grand inventeur, quelque grand accordeur surgit. » (p. 130-131) En fait, les termes de « grand homme » ou de « génie » doivent être affranchis de toute connotation romantique. L'individu est créateur, non pas d'abord en tant qu'il serait muni d'une puissance imaginative, d'un don divin, mais en tant qu'il est le lieu éventuel du croisement de séries imitatives, qui ne s'étaient jamais croisées jusque-là et qu'il est pour le première fois en mesure de confronter ou de synthétiser : « Gardons-nous de l'individualisme banal qui consiste à expliquer les transformations sociales par le caprice de quelques grands hommes. Disons plutôt qu'elles s'expliquent par l'apparition, accidentelle dans une certaine mesure, quant à son lieu et à son moment, de quelques grandes idées, ou plutôt d'un nombre considérable d'idées petites ou grandes, faciles ou difficiles, le plus souvent inaperçues à leur naissance, rarement glorieuses, en général anonymes, mais d'idées neuves toujours, et qu'à raison de cette nouveauté je me permettrai de baptiser collectivement *inventions* ou

1. G. Tarde, *Les Lois sociales*, *op. cit.*, p. 127.

découvertes. »[1] Ainsi, une société qui favorise l'échange et le croisement des idées ne peut que favoriser la créativité : « À mesure que l'échange et le frottement des idées, que la communication et la transfusion des besoins sont plus rapides, l'élimination des idées et des besoins les plus faibles, par les idées et les besoins les plus forts qu'ils contredisent, s'accomplit plus vite, et, simultanément, en vertu des mêmes causes, les idées et buts qui s'entre-confirment ou s'entraident arrivent plutôt à se rencontrer dans un ingénieux esprit. Par ces deux voies, la vie sociale doit atteindre nécessairement un degré d'unité et de force logique inconnu auparavant. » (p. 212)

Ainsi Tarde se représente-t-il la vie de l'esprit humain d'une manière très proche des philosophes américains de son époque : « Le *progrès* est donc une espèce de méditation collective et sans cerveau propre, mais rendue possible par la solidarité (grâce à l'imitation) des cerveaux multiples d'inventeurs, de savants qui échangent leurs découvertes successives. » (p. 207)[2] À ses yeux, ce qui le distingue cette fois des pragmatistes, tous les possibles sont depuis toujours déjà donnés, et l'inventeur ne fait que faire advenir l'un de ces possibles. C'est pourquoi il précise, quelques années plus tard, en quoi paradoxalement sa conception reste strictement déterministe : « On peut être déterministe et transformiste autant que personne et affirmer la multiplicité des développements possibles, des passés contingents, en tout ordre de faits sociaux et même naturels. Il n'est pas nécessaire d'admettre pour cela l'intervention d'un libre arbitre, d'un libre caprice humain ou divin qui, entre toutes ces voies idéales, choisit à son gré ; il suffit de croire à l'hétérogénéité, à l'autonomie initiale, des éléments du monde, qui, recelant des virtualités inconnues et profondément inconnaissables, même à une intelligence infinie, avant leur réalisation, mais les réalisant suivant leur loi propre, au moment voulu par cette loi, font jaillir des profondeurs de l'être, à la surface phénoménale, de réelles nouveautés impossibles à prévoir auparavant. »[3]

On peut évidemment contester un tel parti pris philosophique. Je ne le discuterai pas ici, me limitant aux conséquences que Tarde en

1. G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*…, *op. cit.*, p. 62.

2. Cette proximité n'est d'ailleurs probablement pas pour rien dans le succès qu'a rapidement connu Tarde aux États-Unis.

3. G. Tarde, *La Logique sociale*, *op. cit.*, p. 255.

retire du point de vue sociologique. Une fois une « invention » lancée, aussi petite soit-elle, elle est immédiatement copiée et dupliquée à un très grand nombre d'exemplaires. Il se forme ainsi, derrière chacune d'entre elle, une espèce de traîne ou de chaîne imitative plus ou moins ramifiée. Ces chaînes, par exemple celle qui commence avec une trouvaille de langage ou un simple jeu de mots, sont parfois très courtes et ne dépassent guère le cercle d'amis et l'époque de leur inventeur. D'autres, comme c'est le cas avec les grandes religions, sont au contraire très longues et très touffues, et peuvent s'étendre sans peine sur des époques très éloignées les unes des autres.

L'individuation psychique – et cela aussi mérite d'être souligné au regard des reproches d'idéalisme individualiste que l'on a faits à Tarde – n'est donc pas donnée par l'évidence d'un cogito qui s'auto-fonderait au cours d'une démarche réflexive ou par l'épreuve pratique de sa volonté et de son imagination créatrice (qui sont les trois figures classiques du sujet philosophique). D'une part, elle n'est en effet qu'un simple point dans l'entrecroisement de ces milliards d'arbres imitatifs qui se déploient dans le temps et parfois depuis des millénaires ; de l'autre, elle est le produit extrêmement fluctuant d'une construction-déconstruction permanente, commencée depuis la petite enfance, menée avec des matériaux que lui fournissent l'ensemble des autres individus de la société, vivants ou morts[1]. L'individuation collective, quant à elle, s'explique moins par la spécialisation et l'interdépendance des fonctions productives (la division sociale du travail), ou par l'existence de droits et de coutumes juridiques (le contrat social), que par le fait que les individus qui composent ce groupe ont un ensemble suffisant de désirs et de croyances communs. Tarde est d'accord sur ce plan avec Durkheim, mais alors que celui-ci prend cette communauté comme une donnée *sui generis*, Tarde refuse ce postulat qu'il considère comme métaphysique et veut ramener cette communauté aux actes individuels d'invention et d'imitation qui en sont à l'origine : « Cette similitude mentale que se trouvent revêtir à la fois des dizaines et des centaines de millions d'hommes [il parle des Européens de diverses nationalités] n'est pas née *ex abrupto* ; comment s'est-elle

1. Tarde reprend ici l'idée de Comte selon laquelle les membres les plus nombreux de la société sont les morts.

produite ? Peu à peu, de proche en proche, par voie d'imitation. C'est donc là toujours qu'il faut en revenir. »[1] Ainsi, pour lui, un groupe social se définit-il non pas comme une entité qui imposerait ses contraintes aux individus mais comme « une collection d'êtres en tant qu'ils sont en train de s'imiter entre eux ou en tant que, sans s'imiter actuellement, ils se ressemblent et que leurs traits communs sont des copies anciennes d'un même modèle » (p. 128). Tous les individus d'un même groupe social possèdent des désirs et des croyances de même origine mais qui n'ont pas été nécessairement transmis par les mêmes canaux. Mais chacun d'entre eux est absolument unique car il est le carrefour d'une infinité de séries imitatives dont la probabilité que leur combinaison soit semblable à toute autre est nulle.

Du point de vue tardien, le « flux » social apparaît ainsi sous un aspect qui n'a plus grand chose à voir avec les conceptions continuistes et linéaires de l'évolutionnisme. D'une part, ce flux ne dépend plus d'enchaînements de causes et d'effets déterminés par des « lois » simples et universellement agissantes, mais au contraire d'un fourmillement d'événements infinitésimaux, discrets et instantanés d'invention, dont nous ne percevons en fait que la résultante : « Au moment où cette nouveauté, petite ou grande, est conçue ou résolue par un homme, rien n'est changé en apparence dans le corps social, […] et les changements graduels qu'apporte l'introduction de cet élément nouveau dans le corps social semble faire suite, sans discontinuité visible, aux changements antérieurs dans le courant desquels ils s'insèrent. De là, une illusion trompeuse qui porte les historiens philosophes à affirmer la continuité réelle et fondamentale des métamorphoses historiques. Leurs vraies causes pourtant se résolvent en une chaîne d'idées très nombreuses à la vérité, mais distinctes et discontinues, bien que réunies entre elles par les actes d'imitation, beaucoup plus nombreux encore, qui les ont pour modèles. » (p. 62)

Mais d'autre part, la logique même de l'imitation qui suit les inventions empêche toute diffusion régulière et harmonieuse. La forme du flux historique n'est donc en rien calculable à la manière du démon de Laplace. En effet, derrière chaque innovation, le nombre de branches de l'arbre imitatif qui en est issu devrait augmenter au cours

1. G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*…, *op. cit.*, p. 120.

du temps selon « une progression géométrique ». Dès la socialisation de son invention, un individu devrait être imité par au moins un autre individu, puis ces deux individus devraient l'être à leur tour par au moins deux autres, puis ces quatre à leur tour par au moins huit autres, et ainsi de suite : « D'eux-mêmes donc, une idée ou un besoin, une fois lancés, tendent toujours à se répandre davantage, suivant une vraie progression géométrique. » (p. 174) Mais cette progression de l'imitation ne se réalise jamais complètement, non pas d'ailleurs parce qu'une invention épuiserait d'elle-même son potentiel de diffusion (car pour Tarde toute virtualité aspire toujours à s'exprimer et à se diffuser universellement), mais parce que chaque onde imitative rencontre toujours dans sa course de nombreuses autres ondes du même type qui lui font concurrence, parfois l'équilibrent et parfois la font même reculer : « C'est là le schème idéal [la progression géométrique] auquel se conformerait la courbe graphique s'ils pouvaient se propager sans se heurter entre eux. Mais, comme ces chocs sont inévitables un jour ou l'autre et vont se multipliant, il ne se peut qu'à la longue chacune de ces forces sociales ne rencontre sa limite momentanément infranchissable et n'aboutisse, par accident, nullement par nécessité de nature, à cet état stationnaire pour un temps, dont les statisticiens en général paraissent avoir si peu compris la signification. Stationnement ici, comme partout d'ailleurs, signifie équilibre, mutuel arrêt de forces concurrentes […] ajoutons que les plateaux sont toujours des équilibres instables. Après une horizontalité plus ou moins approximative, plus ou moins prolongée, la courbe va se remettre à monter ou à descendre, la série à croître ou à décroître, suivant qu'il surviendra une nouvelle invention auxiliaire ou hostile, confirmative ou contradictoire. » (p. 175)

La société, les groupes et les individus sont donc composés d'une multitude de forces ou d'ondes imitatives qui, tantôt courent parallèlement les unes aux autres, tantôt se croisent et s'affrontent, tantôt se chevauchent et s'entraident. C'est pourquoi Tarde associe aux lois de l'invention et de l'imitation une troisième loi toute aussi importante, la « loi d'opposition », qu'il explicite quelques années plus tard dans un nouvel ouvrage intitulé *L'Opposition universelle* (1897). Portant sa réflexion un peu plus loin, il y fait remarquer que le tissage des sociétés modernes et des différents groupes sociaux n'est pas fait seulement des

inventions et des ondes d'imitation qui passent d'individu à individu et instituent ainsi au jour le jour les innombrables ressemblances psychiques qui les font appartenir à ces communautés ; il est aussi le produit des « chocs » entre ces ondes, c'est-à-dire des milliards de « duels logiques » (duel entre deux croyances) ou « téléologiques » (duel entre deux désirs) auxquels les individus sont confrontés : « On verra que la *vraie opposition sociale élémentaire* doit être cherchée au sein même de chaque individu social, toutes les fois qu'il *hésite* entre adopter ou rejeter un modèle nouveau qui s'offre à lui, une nouvelle locution, un nouveau rite, une nouvelle idée, une nouvelle école d'art, une nouvelle conduite. Cette hésitation, cette petite bataille interne, qui se reproduit à millions d'exemplaires à chaque moment de la vie d'un peuple, est l'opposition infinitésimale et infiniment féconde de l'histoire ; elle introduit en sociologie une révolution tranquille et profonde. »[1]

Quand deux ondes imitatives contradictoires parviennent en même temps à un individu, elles font osciller son esprit entre le pour et le contre comme dans un débat entre deux personnes dont l'esprit prendrait tour à tour le rôle : « Jamais, dans le cerveau d'un individu, coexistence pareille de contraires ne se produit ou ne dure à l'état normal ; mais chez tous les individus, il y a succession de thèses et d'antithèses, d'aller et retour d'un état à l'état inverse, et, soit qu'ils se fixent, comme c'est la règle, en une conviction et une résolution momentanément définitive, en un état relativement stable, soit qu'ils persévèrent exceptionnellement dans cette vie oscillatoire, ils contribuent à former ou à maintenir quelqu'une des antinomies nationales. »[2] Plus loin : « Chaque individu, tour à tour, affirme et nie, nie et affirme la même chose, désire et repousse, repousse et désire le même objet ; chaque individu, tour à tour, parle et écoute, espère et craint, différencie et assimile, analyse et synthétise, commande et obéit, produit et consomme, vend et achète, est créancier et débiteur, demandeur et défendeur, artiste et critique, etc. »[2] L'issue de ces hésitations peut, soit être repoussée à plus tard, soit prendre la forme d'une résolution au profit d'une des deux thèses en présence qui met fin, au moins momentanément au débat. Ainsi se construisent les oppositions so-

1. G. Tarde, *Les Lois sociales*, *op. cit.*, p. 79-80.
2. G. Tarde, *L'Opposition universelle*, *op. cit.*, p. 114.

ciales, qui ne sont que les résultantes collectives de ces duels logiques et téléologiques infinitésimaux : « C'est quand l'irrésolution individuelle a pris fin que l'irrésolution sociale prend naissance et prend forme. »[1]

S'il est vrai que chaque groupement social constitue un champ de forces multidirectionnelles et parfois opposées, il faut donc préciser que ces forces ne sont pas, comme le soutiennent de nombreux sociologues ou philosophes, des êtres réels. De même qu'un groupe social n'a pas d'existence en soi mais s'établit à partir des caractères infinitésimaux semblables, acquis par imitation par les individus, de même les conflits internes à chaque groupement ne doivent pas être réifiés, car ils s'enracinent dans ces myriades de minuscules conflits internes aux individus soumis à des flux imitatifs concurrents, contradictoires ou partenaires, qui y vibrionnent rythmiquement en permanence et qui parfois se figent un instant avant de reprendre de nouveau leurs oscillations : « Entrons dans le détail des organismes et des sociétés, et partout nous verrons les superficielles ou apparentes oppositions simultanées présentées par les faits de masse se résoudre en réelles et profondes oppositions rythmiques qui se déroulent dans le sein des cellules ou des organes, des consciences individuelles ou des groupes élémentaires […] Qu'est-ce qui constitue, dans une société établie, les nombreuses antithèses d'affirmations et de négations, de désirs et de contre-désirs, dont elle est la synthèse ? Cet équilibre social, la coexistence en chaque État des pensées les plus contradictoires exprimées dans une même langue à la logique et harmonieuse grammaire, et dans une même religion savamment théologique ; la coexistence des besoins et des intérêts les plus contraires, des droits et des devoirs, des pouvoirs les plus opposés, des partis, des sectes, des écoles, des classes, des corporations les plus antagonistes, contenus dans les limites d'un même corps de droit, d'une même constitution, d'un même régime économique ; enfin, la coexistence, dans une même civilisation, grande société internationale, de puissances qui s'entre-limitent, d'armées qui s'entre-opposent et se neutralisent mutuellement ; cet équilibre social n'a lieu que parce qu'il s'accomplit des milliers et des milliers de

1. G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*…, *op. cit.*, p. 225.

rythmes individuels, de phénomènes périodiques et alternatifs. »[1] Ainsi, si on l'observe du point de vue de l'opposition, on arrive à la même conclusion que du point de vue de l'imitation, « l'univers est plein de *rythmes* multiformes, entrecroisés à l'infini » (p. 115).

Tous ces conflits tendent avec le temps à se résorber ou tout au moins à s'intégrer dans des formes sociales plus ou moins stabilisées, ce que l'on appelle des institutions : « Quand l'irrésolution sociale s'est produite et accentuée, il faut qu'elle se résolve à son tour en résolution. Comment cela ? par une nouvelle série d'irrésolutions individuelles suivies d'actes d'imitation […] Finalement, si l'unanimité, jamais parfaite, parvient à se réaliser dans une certaine mesure, toute irrésolution, soit individuelle, soit sociale, se trouve à peu près terminée. C'est le terme inévitable. Tout ce que nous voyons aujourd'hui accepté, installé, ancré dans les mœurs ou les croyances, a commencé par être l'objet d'ardentes discussions. Il n'est pas d'institution pacifique qui n'ait la discorde pour mère. »[2] Ici, Tarde ne choisit pas entre darwiniens, libéraux et hégéliens. Tous les types de processus existent dans la société. Il est vrai que le processus d'institutionnalisation se fait le plus souvent par *élimination* d'une des deux ondes contradictoires : « Si le besoin de lever cette contradiction est senti avec une énergie suffisante, on prend les armes, et la victoire a pour effet de supprimer violemment l'un des deux duellistes. » (p. 228) Mais il peut se faire aussi par l'établissement d'un *balancement équilibré* ou d'un *modus vivendi* entre forces opposées : « L'ordre, en effet, la conservation sociale, provient souvent d'un balancement ou d'un équilibre de tendances contraires, d'où résulte la constance des moyennes statistiques. »[3] ; ou encore, par leur *synthèse* au sein d'une nouvelle invention : « On voit très souvent les antagonistes réconciliés, ou l'un d'eux expulsé par l'intervention d'une découverte ou d'une invention nouvelle. »[4]

Quel que soit le chemin emprunté, la logique sociale débouche ainsi sur la constitution de groupes sociaux et d'institutions relativement stables. Des systèmes se forment, qui harmonisent, pour un

1. G. Tarde, *L'Opposition universelle*, *op. cit.*, p. 113-114.
2. G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*…, *op. cit.*, p. 226.
3. G. Tarde, *L'Opposition universelle*, *op. cit.*, p. 310.
4. G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*…, *op. cit.*, p. 228.

temps, les entrecroisement des ondes imitatives : « Regardons par-dessous les noms et les dates, par-dessous les batailles et les révolutions, que voyons-nous ? Des désirs spéciaux, provoqués ou surexcités par des inventions ou des initiatives pratiques dont chacune apparaît en un point et rayonne de là incessamment comme une sphère lumineuse, s'entrecroisant harmonieusement avec des milliers d'ondulations analogues dont la multiplicité n'est jamais de la confusion, et aussi des croyances spéciales, apportées par des découvertes ou des conjectures théoriques, qui rayonnent semblablement avec une rapidité et dans des limites variables. L'ordre dans lequel éclosent et se succèdent ces inventions et ces découvertes n'a rien que de capricieux et d'accidentel dans une large mesure ; mais à la longue, par l'élimination inévitable de celles qui se contrarient […], le groupe simultané qu'elles forment devient concert et cohésion. Considérée ainsi, comme une expansion d'ondes émanées de foyers distincts, et comme un arrangement logique, de ces foyers et de leurs cortèges ondulatoires, une nation, une cité, le plus modeste épisode du soi-disant poème de l'histoire, devient un tout vivant et individuel, et un spectacle beau à contempler pour une rétine de philosophe. » (p. 168-169)

Mais ces formes sociales, ces « individus » collectifs, ne durent jamais éternellement car les individus qui les soutiennent sont constamment soumis à des rayonnements imitatifs venant de l'extérieur ou de l'intérieur qui viennent déstabiliser leur certitudes et les orientations de leurs désirs. Les infimes et permanentes oscillations du désir et de la foi ne s'arrêtent jamais, car à peine une résolution a-t-elle été prise que la voilà de nouveau remise en question par une nouvelle onde qui arrive : « C'est donc là le grand procédé universel ; mais à quoi sert-il ? Ne sert-il qu'à se répéter et à se multiplier lui-même de telle sorte que ces deux idées : Répétition et Opposition, l'une portant l'autre, seraient raison suffisante l'une de l'autre ? Non ; tout cela, répétitions de tout genre, physiques, vitales, mentales, sociales, n'est bon qu'à l'universelle variation. L'utilité de ces équilibres, c'est leur rencontre et la déséquilibration rééquilibrante qui en résulte […] L'utilité des ondulations, ce sont leurs interférences, leurs altérations réciproques, production d'ondes nouvelles et plus compliquées ; […] comme l'utilité des œuvres sociales de l'homme, ce sont leurs croisements aussi et leurs

hymens en nouvelles inventions, en nouvelles œuvres plus hautes et plus richement nuancées. »[1]

On comprend dès lors pourquoi, surtout depuis qu'elles sont sillonnées en tous sens par de nouveaux moyens de communication, de transport et d'information, les sociétés contemporaines apparaissent comme des vastes surfaces ou, mieux encore, comme d'immenses volumes agités par des ondes imitatives de plus en plus nombreuses et de plus en plus rapides qui se croisent, se réverbèrent, s'entraident ou s'affrontent, se vainquent ou se dépassent, et qui font incessamment varier la *tension* qui règne en chacun de leurs points : « Des vagues d'espérances ou de craintes, qui s'entrechoquent perpétuellement sous la surexcitation intermittente d'idées nouvelles suscitant des besoins nouveaux : qu'est-ce autre chose que la vie sociale ? »[2] La société contemporaine ne constitue pas un ordre stable, fixe, descriptible sous la forme d'un *tableau synoptique* hiérarchisé de groupes sociaux ou même d'un *système de fonctions* interdépendantes ; elle ne connaît plus les rythmes réguliers qui organisaient jusque-là l'individuation psychique et collective ; elle est un milieu arythmique formé d'atomes individuels en perpétuelle oscillation interne et sans cesse potentialisés/dépotentialisés par des croisements de flux qui se déplacent en tous sens. Ainsi la sociologie tardienne apparaît-elle comme l'un des premiers essais de grande envergure pour tenter de rendre compte des nouvelles formes d'organisation sociale en train de naître du fait de la dérythmisation induite par le développement des techniques médiatiques. Et en cela, elle constitue une véritable « logique de l'arythmie ».

On a souvent dit que Tarde ouvrait le chemin à une sociologie des médias, mais, on le voit, ce que l'on entend aujourd'hui par ce terme, en gros depuis les travaux de McLuhan, ne recouvre qu'une petite partie de la sociologie à laquelle il pensait[3]. Pour Tarde, le développement des techniques médiatiques a évidemment une importance cruciale dans les transformations des sociétés contemporaines, mais ces effets ne peuvent se comprendre et se juger qu'à l'aune fournie par le

1. G. Tarde, *L'Opposition universelle*, *op. cit.*, p. 116.

2. G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*…, *op. cit.*, p. 219.

3. McLuhan – ignorance ou malhonnêteté ? – ne cite du reste ni Tarde ni Simmel. Voir *La Galaxie Gutenberg* (1962), Paris, Gallimard, 1977 et *Pour comprendre les médias* (1964), Paris, Le Seuil, 1968.

primat du langage, au sens de la conversation, c'est-à-dire d'une interaction non pas seulement de type rationnel, mais aussi et surtout de type inconscient entre les individus. En ce sens, contrairement aux théoriciens fascinés par les seuls aspects techniques des médias, on peut dire que toutes les sociétés ont toujours été des sociétés médiatiques car, avant de disposer de techniques de communication, les hommes ont depuis toujours été des êtres parlants[1]. Ainsi manque-t-il très souvent un étage – qui pourtant est le plus important – aux descriptions sociologiques contemporaines. Le cas des analyses concernant l'Internet est ici très significatif de cette tendance à prendre la technique comme un objet autonome et qui produirait par lui-même un certain nombre d'effets sociaux. Dans la mesure où tout s'enracine dans le fait que les hommes parlent, toutes les techniques médiatiques ne sont jamais que des prothèses que l'homme a inventé pour démultiplier ses pouvoirs d'interaction et c'est donc par rapport à ceux-ci, notamment par leurs effets en retour sur ces capacités, que l'on doit les décrire et les juger. Seule la perspective offerte par le langage permet de sortir des caricatures et de montrer que, comme toute prothèse, ces techniques peuvent avoir des effets positifs en terme de liberté et de possibilité d'action nouvelles, mais qu'elles peuvent aussi se retourner contre leur source et l'étouffer.

*

Grâce aux analyses de Simmel et de Tarde, nous disposons donc d'un faisceau d'observations et d'interprétations qui nous permet de nous faire une première idée de l'évolution des rythmes sociaux entre la fin du XIX^e^ siècle et le début du suivant. Dans toutes les sociétés développées, on observe à cette époque une certaine dérythmisation morphologique, dont ces auteurs ne précisent, il est vrai, ni l'ampleur

1. Dominique Wolton critique depuis longtemps et à bon escient l'idéologie techniciste de la plupart des études consacrées aux médias. Mais on ne voit pas très clairement sur quoi il s'appuie pour effectuer cette critique. Le langage est presque aussi absent de ses travaux que de ceux qu'il conteste. Voir D. Wolton : *Penser la communication*, Paris, Flammarion, 1997 ; *Internet et après ? Une théorie critique des nouveaux médias*, Paris, Flammarion, 2000.

ni la répartition fonctionnelle, mais dont ils identifient les principales causes. Cette dérythmisation des sociétés contemporaines est liée, en premier lieu, à la diffusion des différentes techniques médiatiques. La monnaie est probablement le premier médium qui ait eu, et cela peut-être dès le XVI[e] siècle, une influence sur les alternances de la morphologie sociale – ce qui indique au passage l'importance du développement plus large du capitalisme. Puis successivement au cours du XIX[e] siècle, les techniques de transport (chemin de fer, marine à vapeur, canaux transocéaniques), de communication (postes, télégraphe, téléphone) et d'information (presse de masse) sont venues cette fois bouleverser le fonctionnement temporel de l'individuation psychique et collective. La situation s'est transformée si rapidement, qu'à la fin du siècle, on a vu partout apparaître des réflexions sociologiques qui ont tenté d'en rendre compte.

Tous ces travaux complètent, on le voit, les analyses présentées plus haut concernant les rythmes sociaux dans les sociétés archaïques et anciennes, et pourtant, ils ne s'ajustent pas encore très bien les uns aux autres. Il reste beaucoup d'obscurité dans la question des rythmes sociaux et de leur évolution historique. On ne sait pas, par exemple, si la dérythmisation dont nous parlent les sociologues a été absolue ou seulement partielle. On ne sait pas si elle n'a pas été accompagnée de la création de nouveaux rythmes dans des secteurs différents ou bien si les rythmes morphologiques anciens ne se sont pas perpétués en prenant de nouvelles formes. On ne sait pas non plus si les rythmes représentent une constante sociologique, un élément essentiel du fonctionnement de tout groupe social, comme tendent à le faire penser les travaux de Mauss, d'Evans-Pritchard et de Granet, ou bien s'ils peuvent éventuellement, sinon disparaître, du moins s'effacer en partie, comme semblent l'indiquer de leur côté les travaux de Tarde et de Simmel. Bref, il nous manque de pouvoir relier les deux approches des rythmes d'une manière convaincante.

4. De l'arythmie des foules aux rythmes des masses ?

Le premier travail de grande ampleur qui ait relié la question des rythmes de l'individuation psychique et collective et celle de la dérythmisation des sociétés modernes a été celui de Sigmund Freud. Puisant à la fois dans la littérature anthropologique (Mac Dougall, Frazer, Robertson Smith) et dans les recherches sociologiques de son époque (Le Bon, Tarde), la psychanalyse a fait du thème du rythme, à partir des années 1910, l'un des thèmes centraux de sa réflexion[1]. La thèse qui en ressort est simple : l'arythmie propre aux foules et aux individus qui les composent, relevée par Le Bon et Tarde, n'est qu'apparente et cache en fait des rythmes profondément ancrés dans le psychisme et dans les masses. Cette idée n'est pas sans limites, nous le verrons, mais reste encore aujourd'hui précieuse, car elle constitue la première tentative pour comprendre les problèmes psychiques, sociaux et politiques soulevés par la dérythmisation en cours, ainsi que les nombreuses formes de rerythmisation qui ont par la suite été pratiquées.

1. S. Freud, *Totem et tabou* (1912-13), *Œuvres XI*, Paris, P.U.F., 1998 ; *Au-delà du principe de plaisir* (1920), *Œuvres XV*, Paris, P.U.F., 1996 ; *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), *Œuvres XVI,* Paris, P.U.F., 1991 ; *Le Moi et le ça* (1923), *Œuvres XVI,* Paris, P.U.F., 1991 ; *L'Avenir d'une illusion*, (1927), Paris, *Œuvres XVIII* P.U.F., 2002 ; *Malaise dans la culture* (1929), *Œuvres XVIII,* Paris, P.U.F., 2002 ; toutes traductions sous la direction de Jean Laplanche ; *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1938), trad. fr. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1986. Ces nouvelles traductions sont de qualité fort variable, je me suis donc permis de reprendre certains des passages que je cite.

Rythme et psychanalyse

L'utilisation ici des écrits freudiens soulève plusieurs problèmes importants sur lesquels je suis obligé de dire quelques mots. Le premier tient au statut souvent inférieur qui a été donné, à l'intérieur de l'œuvre, aux études sur la psychologie des masses[1], sur les phénomènes du pouvoir et de la religion – dévalorisation qui est même parfois allée, comme on sait, jusqu'à leur rejet. Résumons rapidement les principaux griefs contre ces études : celles-ci seraient peu scientifiques, appuyées sur des données obsolètes, parfois proches du mythe, marquées par un historicisme dépassé et, *last but not least*, elles soutiendraient une vision de l'homme scandaleusement pessimiste.

Commençons par l'objection à laquelle il est le plus facile de répondre : le « pessimisme » de Freud. Dans la mesure où elle exprime un reproche de type moral et qu'elle ne nous explique pas pourquoi cette orientation de la psychanalyse serait incorrecte, il s'agit d'une objection faible que l'on peut écarter sans difficulté. Dans une démarche qui se veut scientifique, la question en effet n'est pas de savoir si la vision qui l'inspire est optimiste ou pessimiste, mais si les faits et les explications qu'elle met en évidence sont avérés ou erronés.

On ne peut écarter de la même manière, en revanche, les reproches concernant son rapport à l'histoire. Ceux-là sont de deux ordres. D'une part, dans tous ses textes consacrés aux questions sociales, Freud puise largement dans les travaux des sociologues, des anthropologues et des historiens des religions de son époque : or, ces données sont aujourd'hui pour la plupart dépassées. De l'autre, il adopte une conception originiste, qui coupe l'histoire humaine en deux et la fait commencer d'une manière fabuleuse dans une espèce de version préhistorique du « miracle grec » renanien ou du « prophétisme juif » wébérien. Le premier reproche n'est pas immérité bien évidem-

1. Du fait de l'antécédence des travaux de Le Bon sur la psychologie des foules, de leur succès dans l'entre-deux-guerres et des références élogieuses que Freud lui-même fait à cette œuvre, les premiers traducteurs français ont systématiquement rendu *Masse* par « foule ». Étant donné les différences importantes entre les deux concepts et compte tenu également du fait qu'il existe en allemand un mot pour foule : *Menge*, il me semble toutefois qu'il vaut mieux traduire ce concept par « masse ».

ment[1], mais on aurait tort de rejeter les propositions freudiennes sous le seul prétexte qu'elles mobilisent des descriptions et des théories aujourd'hui plus que sujettes à caution. Non pas, comme on l'a dit depuis sa défense par Marcuse[2], que Freud aurait pensé de manière métaphorique – car il insistait sur la réalité historique de ce qu'il décrivait –, mais parce que les propos de Freud concernant la société trouvent en fait l'essentiel de ce qui les constitue dans la cohérence interne de la théorie psychanalytique. Moins que d'inductions à partir d'observations du social, ils constituent en réalité une confrontation des données de la psychanalyse aux données anthropo-sociologiques de l'époque, ce qui, d'une certaine manière, la sauve de l'obsolescence de celles-ci. Si la base historique mobilisée par Freud s'est évanouie, il n'en est pas de même en effet de la psychanalyse. En ce qui concerne maintenant l'aspect mythique du récit freudien et de son dualisme chronologique, il est indubitable. J'ai moi-même montré, dans un livre précédent, que la nécessité ressentie par la psychanalyse de trouver un point d'origine à la division intérieure de l'être humain et de couper, du même coup, son évolution en deux périodes distinctes, pose un problème de fond. On peut juste dire, à la décharge de Freud, que cette stratégie épistémologique ne lui est pas propre à l'époque et qu'elle rejoint un mouvement commun à bien des penseurs pourtant engagés comme lui dans une critique de l'historicisme du XIX^e^ siècle – Dilthey, Weber, Husserl

1. De nombreux travaux ont, par exemple, invalidé l'hypothèse de l'existence d'une religion originelle totémique mobilisée par Freud. Pour une critique du « totémisme » voir E. E. Evans-Pritchard, *Des théories sur la religion des primitifs* (1965), Paris, Payot, 2001 et C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

2. Aux psychanalystes révisionnistes comme Fromm, qui écartaient les hypothèses de la pulsion de mort, de la horde primitive et du meurtre du père primitif, parce qu'elles étaient invérifiables, Marcuse objectait d'une manière circulaire, qui ne répondait pas en fait à l'objection, que cet héritage archaïque avait une valeur « *symbolique* » parce que si « les événements archaïques que l'hypothèse formule peuvent être pour toujours en dehors du domaine de la vérification anthropologique, les conséquences alléguées de ces événements sont des faits historiques […]. Si l'hypothèse défie le sens commun, elle proclame ce faisant une vérité que le sens commun a été entraîné à oublier », *Éros et Civilisation*, Paris, Minuit, 1963, p. 61.

– et qui ne réussissent pas non plus, pour des raisons très intéressantes à analyser, à se débarrasser de la question de l'origine[1].

La pire des solutions serait malgré tout de tailler dans l'œuvre et de n'y prendre que ce qui nous convient. Certains gardent ainsi les écrits « proprement » psychanalytiques et laissent de côté tous ceux concernant la société. Serge Moscovici a définitivement fait justice, me semble-t-il, de cette façon de procéder. Non seulement les travaux « sociologiques » de Freud font partie intégrante de sa réflexion, mais ils ont eu une influence radicale sur l'évolution de sa pensée, évolution qui serait incompréhensible sans eux et notamment sur un point fondamental de la théorie. À partir du moment où la psychanalyse s'est essayée à rendre compte des phénomènes sociaux, la première topique mise au point à partir des données issues des thérapies et des analyses individuelles a dû céder la place à une conception beaucoup plus large mettant en continuité individuation psychique et individuation collective. Et c'est cette nouvelle articulation entre l'intérieur et l'extérieur, où l'extérieur n'est plus seulement ce qui vient agir sur l'intérieur mais ce qui est aussi agi par celui-ci, qui a entraîné en 1923 la reformulation du système conceptuel fondamental de la psychanalyse connue sous le nom de seconde topique. Dans une première période, « il y aurait une théorie psychanalytique restreinte, de l'individu et de la famille, de la névrose et des rêves, qui clôt l'évolution de la psychiatrie et de la psychologie classiques. Lors de sa première rencontre avec l'hypnose, elle découvre trois notions clés : la libido pour expliquer l'univers enclos dans l'individu, l'inconscient, pour analyser sa vie mentale, et enfin le complexe d'Œdipe pour définir le champ du conflit né de la rivalité du garçon avec le père et répondre à la question : comment peut-on être un enfant humain ? Et la technique de la libre association devient l'emblème de la nouvelle discipline »[2]. Dans un second temps, aurait eu lieu « la seconde rencontre avec la suggestion hypnotique,

1. P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999, p. 18-36. Cette question, qui devrait pourtant les intéresser car elle interroge le cœur de la pensée freudienne, est aujourd'hui prudemment laissée de côté par tous ceux qui se réclament de la psychanalyse et qui se contentent souvent et paresseusement de considérer l'approche historicisante de *Totem et Tabou* et de *L'Homme Moïse* comme analogue, *mutatis mutandis,* aux récits d'origine mythiques par lesquels on expliquait au XVIII^{e} siècle la société par le contrat social.

cette fois dans la psychologie des masses. De cette rencontre naît la théorie psychanalytique générale pour qui une seule question est digne d'intérêt : comment peut-on être père ? Partant, comment créer un groupe, gouverner une nation ? Quelle est l'origine de la culture, voire de l'espèce humaine ? Elle déplace l'attention, sans prévenir, de l'univers de l'individu à l'univers des masses »[1]. En fait, comme celle de tout penseur d'envergure, l'œuvre de Freud est un tout indissociable qu'il faut prendre tel qu'il est, ce qui inclut sans les excuser ses travers.

Le deuxième problème tient aux lectures ultérieures qui, tout en prenant en compte l'ensemble de ces textes, ont fini par constituer un écran entre eux et nous. De ce point de vue, il est vrai que l'œuvre de Freud n'a pas été absorbée, comme celle de Mauss ou de Granet ou encore celle de Saussure, par une seule interprétation qui serait devenue par la suite canonique. Des lectures concurrentes ont toujours existé. L'approche structurale en particulier n'a jamais réussi à s'imposer totalement en psychanalyse, et du reste elle ne ressemble pas complètement aux autres approches structurales. Mais cette situation ne rend pas en réalité plus facile notre travail, car l'apport de Freud à la question des rythmes de l'individuation psychique et collective est tout autant ignoré par ses lecteurs non structuralistes que par ses lecteurs structuralistes. Certes, il existe bien dans ces lectures des ébauches d'approche de la question du rythme, mais elles concernent essentiellement les formes de répétition ou les différents va-et-vient qui marquent la vie psychique[2]. L'anecdote du *Fort-Da* de l'enfant jouant dans son berceau avec une bobine attachée à une ficelle a ainsi fait couler

1. S. Moscovici, *L'Âge des foules*, Paris, Fayard, 1981. Nouv. éd. refondue, Paris, Complexe, 1991, p. 303.

2. Le texte toujours cité sur la question de la répétition est celui où Freud raconte l'anecdote du *Fort-Da* : *Au-delà du principe de plaisir* (1920). Pour un essai de définition du rythme du point de vue psychanalytique voir N. Abraham, « Le temps, le rythme et l'inconscient. Réflexions pour une esthétique psychanalytique » (1962), dans N. Abraham et M. Torok, *L'Écorce et le noyau*, Paris, Aubier-Montaigne, 1987. Ce texte a donné lieu à un commentaire d'Henri Meschonnic élaboré du point de vue de la poétique. Ce commentaire ne concerne donc pas directement la question des rythmes sociaux qui est traitée ici, mais il n'est pas non plus, comme nous le verrons dans un autre travail, sans rapports avec elle. H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982, p. 670-676.

beaucoup d'encre[1]. On s'est aussi intéressé aux névroses obsessionnelles de l'adulte. Mais rien n'a été fait sur l'autre versant, le versant collectif des rythmes sociaux de l'individuation, et rien *de facto* non plus pour relier ces deux pôles.

Pourtant, Freud, au moins à partir de 1913, se déplace sans cesse de l'un à l'autre. Son intérêt pour cette double question est si évident que l'on se demande même s'il ne permettrait pas de compléter l'hypothèse de la rupture théorique présentée plus haut. Le passage à un nouveau stade de la théorie se manifeste en effet par tout un ensemble de travaux où s'exprime une préoccupation nouvelle pour la question des rythmes, et plus précisément pour le lien entre les rythmes les plus intimes de la vie psychique et les rythmes morphologiques collectifs. Si l'on s'en tient aux dates, cette hypothèse est vraisemblable. Les premières réflexions de Freud sur les rassemblements rituels sacrificiels périodiques datent de 1913 dans *Totem et Tabou* ; il les reprend en 1921 dans « Psychologie des masses et analyse du moi » ; puis en 1938 dans *L'Homme Moïse…* Celles concernant le *Fort-Da* ou la compulsion névrotique de répétition, qui sont exposées dans « Au-delà du principe de plaisir », datent de 1920. Enfin, la nouvelle présentation conceptuelle de la théorie psychanalytique exposée dans *Le Moi et le ça*, qui fait le bilan de ces problèmes et propose un nouveau modèle pour les penser, date, elle, de 1922. Ainsi, s'il y a bien eu transformation de la théorie, cette transformation semble s'être produite parallèlement à une préoccupation nouvelle pour les rythmes, certes jamais thématisée mais toujours présente, et qui permettrait, du coup, de surmonter une difficulté traditionnelle dans l'interprétation de la deuxième topique. D'une part, en effet, on sait que celle-ci était destinée à mieux rendre compte de l'aspect « dynamique » de l'appareil psychique[2], mais elle est malgré tout souvent vue

1. Lacan est probablement l'un de ceux qui a le plus glosé le *Fort-Da*. Voir J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

2. P.-L. Assoun, « Dynamique », dans *Encyclopédie philosophique universelle – Les Notions*, Paris, PUF, 1990, p. 713.

comme un modèle de type « synoptique » ou « spatial »[1] sans que l'on sache bien comment s'articulent ces deux points de vue relativement contradictoires.

Le rythme des frères

On connaît le récit sur lequel se clôt la première incursion freudienne dans la théorie du social, *Totem et Tabou* (1912-1913). Après une longue discussion des matériaux ethnographiques et historiques disponibles à son époque, Freud, s'appuyant sur une idée de Darwin, nous raconte l'histoire suivante.

Dans les temps préhistoriques les plus reculés, les hommes vivaient comme tous les mammifères supérieurs, en « hordes » composées d'un père tout-puissant, de ses fils et de ses femmes. Grâce à sa force, le père exerçait sur eux une terreur constante. Il ne tolérait aucune velléité d'autonomie, aucune affirmation d'individualité rivale de la sienne. En particulier, il monopolisait jalousement les relations sexuelles avec les femmes du groupe et les interdisait à ses fils. Sans se soucier de leurs besoins, de leurs sentiments, de leurs opinions, le père exigeait de tous les membres de sa horde une soumission absolue ; la vision et le désir d'un seul avaient valeur d'impératif pour tous ; l'arbitraire individuel était érigé en système de coutumes sociales. Ainsi les individus frères étaient-ils indifférenciés au regard du père et de son despotisme. Dans la horde primitive, il n'y avait de place que pour une seule individualité et toutes les autres étaient systématiquement interdites et réprimées.

Le type d'individuation et les formes sociales et religieuses que nous connaissons aujourd'hui naquirent lors d'une rupture de l'ordre paternel préhistorique provoquée par une révolte des frères. Ceux-ci se libérèrent de l'ordre patriarcal en tuant le père dont ils se partagèrent

1. Tout en rappelant son aspect « dynamique » et même « cinétique », Paul-Laurent Assoun décrit, par exemple, le concept de topique en ces termes : « Quoique la topique se réfère à une fiction métapsychologique, il semble qu'elle accrédite plus spontanément que pour les "forces" et les "quantités" un réalisme spatial […] *Comprendre* c'est d'abord *localiser*. » P.-L. Assoun, « Topique », dans *Encyclopédie philosophique universelle – Les Notions*, Paris, PUF, 1990, p. 2613.

les restes lors d'un banquet anthropophage : « Un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, et mis ainsi fin à la horde paternelle. »[1]

Grâce à ce meurtre, les frères gagnèrent alors une certaine liberté et purent exprimer leurs exigences sexuelles ainsi que leur volonté de puissance, s'identifiant en quelque sorte au père qu'ils venaient de tuer. Pourtant, ils ne purent véritablement savourer leur victoire et vivre sans entrave leur narcissisme comme autrefois le faisait le père. En effet, toute identification sereine à celui-ci fut rendue impossible par le regret et la culpabilité qu'ils ressentirent immédiatement de leur forfait : « Après avoir supprimé le père, après avoir assouvi leur haine et réalisé leur souhait d'identification avec lui, les motions tendres, qui avaient alors été vaincues, ne pouvaient manquer de s'exprimer de nouveau. Cela se produisit sous la forme du repentir ; il apparut une conscience de culpabilité, coïncidant ici avec le sentiment du repentir éprouvé en commun. » (p. 362) Du coup, désavouant leur acte, ils instituèrent l'interdiction de la mise à mort du totem, substitut du père, lui rendirent un culte, et s'appliquèrent à eux-mêmes l'interdiction des rapports sexuels avec les femmes du groupe que le père leur avait auparavant imposée, nouant ainsi pour la première fois tous les liens du complexe d'Œdipe : « Ils créaient ainsi à partir de la *conscience de culpabilité* du fils les deux tabous fondamentaux du totémisme, qui, pour cette raison même, ne pouvaient que concorder avec les deux souhaits refoulés du *complexe d'Œdipe*. » (p. 362) De la tâche provoquée par ce meurtre initial et de l'impossibilité de jamais l'effacer naquirent ainsi simultanément la société, l'individu et la religion. La horde primitive, encore toute proche du règne animal, royaume de l'arbitraire et du narcissisme d'un seul, fut remplacée par la société humaine, royaume de la loi et de l'interdiction de l'inceste, qui permirent de garantir à chacun des frères une certaine égalité et un respect de leur individualité, tout en bridant définitivement leur narcissisme ; par ailleurs, comme le père mort continuait à hanter les esprits, il fallut lui consacrer un culte que les frères instituèrent pour célébrer leur victoire à ses dépens mais aussi pour tenter simultanément de se racheter auprès de lui.

1. S. Freud, *Totem et tabou*…, *op. cit*., p. 360.

Ce récit est si célèbre que je m'excuse auprès du lecteur de le répéter une fois de plus ici, mais une telle redondance n'est peut-être pas inutile, notamment parce que le rythme y joue un rôle aussi déterminant qu'inaperçu des commentateurs. On a ainsi l'habitude de dire que, pour Freud, l'individuation et la sociation humaines auraient commencé avec le meurtre du père de la horde primitive, par les frères réunis. Mais si l'on suit la logique même de son récit, il faut plutôt voir dans cet acte le dernier événement de l'histoire de la horde, car même s'il en est la victime c'est encore le père qui en reste le centre. Alors même qu'ils se sont unis pour tuer celui-ci, les frères ne forment pas encore une société. Le premier acte social de l'humanité proprement dit, la première manifestation du nouveau groupe que forment désormais les frères, ne peut se produire qu'une fois le père disparu. Or, cette affirmation sociale originelle, c'est, dans le récit freudien, le banquet par lequel les frères s'incorporent le défunt et qui inaugure, par « la première fête de l'humanité », l'immense série de tous les banquets totémiques ultérieurs : « Le père primitif violent était certainement le modèle envié et redouté de chacun des membres de l'association des frères. Or, par l'acte de l'absorption, ceux-ci parvenaient à s'identifier à lui, s'appropriant chacun une partie de sa force. Le repas totémique, qui est peut-être la première fête de l'humanité, serait la répétition et la cérémonie commémorative de cet acte criminel mémorable, qui a servi de point de départ à tant de choses : organisations sociales, restrictions morales, religion. » (p. 360)

Ainsi la société et l'individu commencent-ils par un geste qui lance la succession alternée des moments de rassemblements et de dispersion des individus. Si, comme le dit explicitement le récit freudien, le meurtre du père « met fin à l'existence de la horde paternelle », c'est le banquet qui ouvre l'histoire des sociétés humaines et en donne la clé. Pour Freud, la société a ainsi une nature originellement et essentiellement rythmique, et elle reproduit, depuis, *le rythme des frères*. Puisant dans la littérature ethnographique et historique de son époque, il fait d'ailleurs remarquer que la présence des rythmes morphologiques est une constante que l'on retrouve dans tous les groupements sociaux et qui remonte très loin dans l'histoire. À la suite de Robertson Smith, il rappelle la présence immémoriale des sacrifices et des banquets périodiques par lesquels, apparemment depuis les périodes les

plus anciennes de l'humanité, se sont établis et renforcés les liens des groupes sociaux : « Malgré la crainte qui protège la vie de l'animal sacré, comme s'il était un membre de la tribu, il devient nécessaire d'en tuer de temps en temps un spécimen au cours d'une assemblée solennelle de la communauté et de partager sa chair et son sang entre les compagnons du clan. Le motif qui commande cet acte révèle le sens le plus profond du sacrifice. Nous avons vu qu'en des temps ultérieurs tout repas en commun – toute participation à la même substance pénétrant dans le corps des commensaux – instaurait chaque fois entre eux un lien sacré ; dans les temps les plus anciens, cette signification ne semble revenir qu'à la consommation de la substance d'une victime sacrée. *Le mystère sacré de la mort sacrificielle se justifie par le fait que c'est seulement par cette voie que peut s'instaurer le lien sacré qui unit les participants entre eux et avec leur dieu* […] De cette analyse de l'essence du sacrifice, Robertson Smith tira la conclusion que la mise à mort et l'absorption périodiques du totem ont été, en des temps antérieurs à la vénération de divinités anthropomorphes, une partie significative de la religion totémique. » (p. 355-357)

On pourrait objecter à cette remarque qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que Freud mette les rythmes du rituel au centre de la société, puisqu'il reprend les enseignements de la littérature anthropologique et historique de son époque dans laquelle cette idée était déjà commune. Mais la raison pour laquelle Freud en arrive à cette conclusion ne vient pas, me semble-t-il, des observations ethnographiques ; elle est proprement psychanalytique et ces observations ne font en fait que confirmer une conception puisée dans la pratique et la théorie de la psychanalyse elles-mêmes. Ce qui le montre, c'est que cette conception du rythme diffère de la conception sociologique et en particulier de celle que Durkheim tire, lui aussi – chose remarquable, quasiment à la même époque –, de Robertson Smith. Pour Freud, les rassemblements périodiques possèdent deux fonctions ou deux significations simultanées qui reflètent l'ambivalence originelle des sentiments des fils vis-à-vis du père, c'est-à-dire de l'admiration mêlée de haine qu'ils lui portaient. D'une part, ils sont l'occasion de pratiques rituelles par lesquelles on honore, sous la forme du totem puis sous celle des multiples divinités masculines postérieures, la figure du père et l'on cherche à se concilier une puissance toujours admirée et toujours

crainte. La protection dont bénéficie l'animal totémique a cette signification propitiatoire : « Avec ce substitut paternel on pouvait tenté d'apaiser le sentiment de culpabilité dont on était tourmenté, de réaliser une espèce de réconciliation avec le père. Le système totémiste était en quelque sorte un contrat avec le père, dans lequel ce dernier accordait tout ce que la fantaisie enfantine était en droit d'attendre du père, protection, sollicitude et ménagement, en échange de quoi on s'engageait à respecter sa vie, c'est-à-dire à ne pas répéter sur lui l'acte par lequel le père réel avait péri. » (p. 364) Mais en même temps, ces rassemblements et les sacrifices de l'animal totémique auxquels ils donnent lieu, restent une commémoration de la victoire sur le père et la possibilité (en fait jamais réalisée complètement) pour les fils de le remplacer collectivement : « La religion du totem sert à se souvenir du triomphe remporté sur le père. La satisfaction à ce sujet fait instituer cette fête commémorative qu'est le repas totémique […] le devoir consistant alors à répéter toujours de nouveau le crime du meurtre du père en sacrifiant l'animal totem aussi souvent que ce qui a été acquis par cet acte, l'appropriation des qualités du père, menace de disparaître par suite des nouvelles conditions survenant dans l'existence. » (p. 365)

Cette double fonction des rassemblements périodiques donne la clé de la conception psychanalytique des rythmes sociaux et met bien en évidence ce qui la distingue de la conception sociologique. Comme pour Durkheim, le sacré et son expression rythmique sont, pour Freud, au centre de l'individuation psychique et collective ; tous deux reprennent sur ce point Robertson Smith. Mais alors qu'aux yeux du premier, le sacré est une expression, isolée et protégée par des interdits, de la puissance de la société, il est du point de vue du second une représentation ambivalente du père, dont le meurtre est à l'origine de l'histoire humaine. Pour la psychanalyse, le sacré n'a donc pas le caractère unitaire qu'il a dans la théorie durkheimienne et se présente sous deux aspects contradictoires. Loin, comme le pense le sociologue, de ne susciter que de la crainte et de l'admiration, le sacré provoque aussi toujours une certaine animosité : « On remarque que l'ambivalence inhérente au complexe paternel se poursuit également dans le totémisme et dans les religions en général […] Nous ne serons pas surpris de retrouver, dans les formations religieuses ultérieures, une part de défi, de révolte filiale, affectant souvent, il est vrai, des formes voilées

et dissimulées. » (p. 365) C'est pourquoi les rassemblements ont, dans un cas, une fonction unique de régénération périodique de la totalité sociale et des individus qui le composent, mais possèdent, dans l'autre cas, deux fonctions opposées qui se concurrencent l'une l'autre : leur aspect régénérant et intégrateur s'accompagne en fait toujours d'un aspect destructeur et individualisant. *Ainsi les rythmes ne sont-ils pas des « reprises » successives – au sens de la couture – d'une unanimité sociale, ils ne constituent pas un culte que la société se porterait à elle-même, mais des suites de rassemblements donnant lieu à des manifestations profondément ambivalentes d'accord et de désaccord, de renforcement simultané de la loi et du narcissisme des individus.*

Ainsi, comme pour Durkheim, l'histoire de l'individuation psychique et collective est pour Freud le produit de la succession des périodes de dispersion et des périodes de rassemblement, mais la régularité apparemment harmonieuse et totalisante de cette succession cache en réalité une profonde disharmonie, un conflit entre les deux forces opposées du moi et du narcissisme (prenant du reste souvent en charge les désirs du ça) d'une part, et du surmoi et de la culpabilité que celui-ci impose au moi, de l'autre : « Même au cours de l'évolution ultérieure des religions, les deux facteurs moteurs, la conscience de culpabilité du fils et le défi filial, ne s'éteignent jamais. » (p. 372) L'ambivalence affective est au fondement de tous les processus d'individuation psychique et sociale : « Nous avons souvent eu l'occasion de montrer que l'ambivalence de sentiment, au sens propre du mot, à savoir la conjonction d'amour et de haine envers le même objet, se trouve à la racine de nombre de formations culturelles importantes. Nous ne savons rien de la provenance de cette ambivalence. On peut faire l'hypothèse qu'elle est un phénomène fondamental de notre vie affective. Mais il est également tout à fait possible qu'étrangère originellement à la vie affective, elle n'ait été acquise par l'humanité à la faveur du complexe paternel, dans lequel, d'après ce que montre l'exploration psychanalytique de l'homme individuel, elle trouve encore sa plus haute expression. » (p. 377) Cette présence d'une ambivalence affective au sein même des rassemblements périodiques est l'un des enseignements originaux de la psychanalyse concernant les rythmes de l'individuation psychique et collective. S'il est vrai que toute tentative de création d'institutions fraternelles, comme la démo-

cratie, est nécessairement hantée par le fantôme du père mort, l'inverse est également vrai : la totalisation sociale, la sacralisation des institutions, est un phantasme morbide toujours soumis à la haine des frères. Un autre rythme, ou plutôt une autre oscillation, vient donc croiser le rythme d'alternance de la socialité et toute construction politique doit tenir compte de ces oscillations du moi.

Les rythmes de l'appareil psychique

Dans les années suivantes, tout en s'éloignant en apparence des préoccupations immédiates des anthropologues, Freud effectue un travail théorique dont les enjeux restent souterrainement liés aux réflexions que je viens de présenter. L'ensemble des textes qui seront publiés plus tard sous le titre *Essais de psychanalyse* tourne ainsi autour de la question de cette tension permanente qui traverse les processus d'individuation psychique et collective, et leurs rythmes.

Cette conception culmine dans la description si célèbre de l'appareil psychique qui constitue ce qu'il est convenu d'appeler la « deuxième topique ». Dans *Le Moi et le ça* (1923), Freud explique, on le sait, que l'appareil psychique est formé de trois instances – le ça, le moi et le sur-moi – et que le tout est confronté à la réalité extérieure. Le ça est génétiquement l'instance originaire. Il est le grand réservoir de la libido et regroupe l'ensemble des pulsions et des tendances inconscientes que le refoulement maintient ou rejette dans l'inconscient. Le moi se forme, lui, par différenciation du ça au contact avec la réalité et avec la société. Il est le siège de la conscience, reçoit les perceptions qui viennent des sens et se prolonge dans la motilité. Le surmoi est lui-même issu de la différenciation précoce du moi. Il résume l'ensemble des identifications aux parents et aux éducateurs, que le moi a dû assumer pour pouvoir s'assurer de l'amour du ça dont ces personnes étaient auparavant les objets de fixation érotique. Il est l'instance qui contrôle et censure si nécessaire le système. Notons, pour la clarté de l'exposé, qu'en 1923, le « surmoi » remplace en l'absorbant l'instance de « l'idéal du moi » qui était apparue en vis-à-vis du narcissisme dans la troisième section de *Pour introduire le narcissisme* (1914) et qui servait à décrire l'étalon dont se sert le « moi » pour discriminer ce qui est à refouler. C'est pourquoi je pren-

drai la liberté de considérer, au cours de ce qui va suivre, ces deux concepts comme équivalents[1].

On sait également que les rapports entre ces trois instances fluctuent en permanence, ainsi que ceux qu'elles entretiennent avec la réalité extérieure. C'est l'aspect « dynamique » de l'appareil psychique. Le moi est l'instance centrale, mais il est pris entre les forces qui viennent du ça (qui obéit au principe de plaisir), les critiques qui viennent du surmoi (qui obéit, lui, aux principes moraux) et les nécessités imposées par la réalité extérieure (le principe de réalité) : « Nous voyons le moi comme une pauvre créature qui est soumise à trois sortes de servitudes et subit par conséquent les menaces de trois sortes de danger, provenant du monde extérieur, de la libido du ça et de la sévérité du sur-moi. »[2] Le moi est donc une instance qui n'est jamais stable et qui subit constamment les incursions, les injonctions ou les pressions de ses divers partenaires.

Or il est très instructif de se pencher sur la nature et sur la forme temporelle de ces variations telles qu'elles apparaissent notamment dans un texte paru seulement deux ans auparavant : *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921). Ces formes sont de trois sortes. Bien que Freud insiste sur leur obscurité et sur le fait qu'il est fort difficile de s'en faire une idée précise, les poussées du ça semblent, sinon économiquement constantes, du moins continues dans le temps (plus exactement, elles ne connaissent pas la temporalité)[3]. En tout cas, on

1. Si l'on avait besoin d'être précis sur cette question, il faudrait dire que le « surmoi » est l'instance qui assure la censure et « l'idéal du moi » l'aune avec laquelle le surmoi discrimine ce qui doit être censuré. Mais je n'ai pas besoin ici de ces distinctions. Dans le texte sur *La Psychologie des masses…* (1921), Freud fait jouer à la notion d'idéal du moi le rôle qu'il donne à celle de surmoi dans *Le Moi et le ça* (1923). Même dans ce dernier texte, il les considère d'ailleurs au moins une fois comme semblable : « Les motifs qui nous ont amenés à faire l'hypothèse d'un stade dans le moi, une différenciation à l'intérieur du moi, qui doit être nommé *idéal du moi ou sur-moi*, ont été débattus en d'autres lieux. Ils subsistent à bon droit. » *op. cit.*, p. 272. Pour une mise au point récente sur ce concept et sa genèse, P.-L. Assoun, « Idéal » dans *Encyclopédie philosophique universelle – Les Notions*, Paris, PUF, 1990, p. 1192.

2. S. Freud, *Le Moi et le ça*, (1923), *op. cit.* p. 299.

3. « Les processus psychiques inconscients sont en soi "atemporels". Cela signifie d'abord qu'ils ne sont pas ordonnés temporellement, que le temps ne modifie rien en eux et qu'on ne peut leur appliquer la représentation du temps. » S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), *op. cit.*, p. 299.

peut observer qu'elles profitent pour s'exprimer de la moindre défaillance des défenses du moi (sommeil, baisse de libido narcissique, dévastation par la sévérité du surmoi), et que le moi les prend plus souvent qu'on ne pense à sa charge, comme si elles exprimaient sa propre volonté (rationalisation) : « Au cours de notre développement, nous avons effectué une séparation de notre constitution psychique en un moi cohérent et en un refoulé inconscient laissé en dehors de celui-ci, et nous savons que la stabilité de cette néo-acquisition est exposée à de constants ébranlements. Dans le rêve et dans la névrose, cet exclu frappe, pour qu'on le laisse entrer, aux portes garder par les résistances, et dans la santé à l'état de veille, nous nous servons d'artifices particuliers pour accueillir temporairement le refoulé dans notre moi en contournant les résistances et en l'accompagnant de gain de plaisir. » (p. 69-70)

Mais ces fluctuations des relations entre les instances de l'appareil psychique (et entre celles-ci et la réalité extérieure) ne sont pas toutes aussi continues et aléatoires. Les rapports entre le moi et le surmoi, par exemple, connaissent à la fois une certaine discontinuité et une certaine régularité. Bien sûr, chaque individu possède une histoire personnelle qui donne aux interventions du surmoi à l'égard du moi un aspect totalement idiosyncrasique. Mais dans d'assez nombreux comportements et surtout dans certaines névroses, on observe une alternance de phases maniaques et de phases mélancoliques relativement régulière : « Il y a, comme on sait, des hommes chez qui l'humeur globale oscille de manière périodique, allant d'un abattement excessif à un bien-être exalté, en passant par un certain état intermédiaire, et ces oscillations surviennent, certes, avec des amplitudes de grandeurs très diverses, allant de ce qui est à peine décelable jusqu'à ces extrêmes qui, sous forme de mélancolie et de manie, interfèrent de façon profondément torturante et perturbatrice dans la vie des intéressés. » (p. 70) Freud interprète ces oscillations comme une succession d'oppositions et de rapprochements entre le moi et le surmoi : « Chez le maniaque, moi et idéal du moi ont conflué, si bien que la personne dont l'humeur de triomphe et d'autofélicité n'est perturbée par aucune autocritique, peut se réjouir de la disparition des inhibitions, des remords et des autoreproches. […] La misère du mélancolique est l'expression d'une scission tranchée entre les deux instances du moi, dans laquelle l'idéal excessivement susceptible met au jour sans ménagement, dans le délire

de petitesse et dans l'autorabaissement, sa condamnation du moi. » (p. 71) La cause de ces alternances reste mystérieuse, car celles-ci ne semblent pas liées à des occasions extérieures et renvoient la plupart du temps à des traumatismes psychiques qu'il est bien difficile de mettre à jour. Mais Freud fait quand même l'hypothèse que le moi se révolte périodiquement contre le surmoi : « Je ne vois aucune difficulté à introduire dans l'explication des deux variétés de mélancolie, de la spontanée et de la psychogène, le facteur que nous avons défini comme la révolte périodique du moi contre l'idéal du moi. » (p. 72)

Que ce phénomène concerne tous les appareils psychiques et pas seulement ceux atteints de névrose maniaco-dépressive, c'est ce que semble impliquer l'existence d'un encadrement social de ces alternances. La succession des fêtes et des regroupements sociaux permet au moi d'échapper périodiquement à la censure du surmoi, qui est ainsi momentanément mais régulièrement neutralisé par sa résorption dans le moi. La fête constitue donc une espèce d'organisation sociale de la révolte du moi contre son maître : « Il serait tout à fait pensable que la distinction de l'idéal du moi d'avec le moi ne soit pas, elle non plus, durablement supportée et qu'elle soit de temps à autre forcée de se défaire. Dans tous les renoncements et dans toutes les restrictions qui sont imposées au moi, la violation périodique des interdits constitue la règle, comme le montre bien l'institution des fêtes, qui, à l'origine, ne sont rien d'autre que des excès prescrits par la loi et qui doivent précisément à cette libération leur caractère joyeux. Les saturnales des Romains et notre actuel carnaval rejoignent, sur ce point essentiel, les fêtes des primitifs, qui ont coutume d'aboutir à des débauches de toutes sortes, avec transgression des commandements ordinairement les plus sacrés. » (p. 70) Selon une régularité imposée par le groupe social, le surmoi s'identifie de nouveau au moi, en provoquant un sentiment de bonheur intense : « Comme l'idéal du moi englobe la somme de toutes les restrictions auxquelles le moi doit se plier, la retrait de l'idéal du moi devrait être une fête grandiose pour le moi, qui alors aurait une fois encore le droit d'être content de lui. » (p. 70) Nous voyons ici comment un rythme social vient interagir – se construisant à partir de lui mais lui donnant également une forme temporelle plus régulière – avec l'un des rythmes propres à l'appareil psychique.

Si nous nous tournons maintenant vers le dernier côté du triangle de l'appareil psychique, nous pouvons nous apercevoir que la pression de la réalité s'appliquant de l'extérieur sur le moi est, elle, franchement discontinue et comporte une périodicité très marquée, matérialisée par l'alternance de la veille et du sommeil : « Ainsi avons-nous, avec la venue au monde, franchi le pas qui mène du narcissisme absolument autosuffisant à la perception d'un monde extérieur changeant et au commencement de la trouvaille d'objet, et à cela est rattaché le fait que nous ne supportons pas durablement le nouvel état, que nous l'annulons périodiquement, et que dans le sommeil nous revenons à l'état antérieur d'absence de stimulus et d'évitement de l'objet. Ce faisant, nous suivons, à vrai dire, une indication du monde extérieur qui, par l'alternance périodique du jour et de la nuit, nous retire temporairement la plus grande part des stimuli agissant sur nous. » (p. 69)

Ainsi l'appareil psychique connaît-il une superposition de formes de mouvement, allant de l'absence de toute forme temporelle (dans les rapports du ça au moi) à la présence d'une forme très marquée (dans ceux entre le moi et la réalité), en passant par des formes plus ou moins régulières (dans ceux entre le moi et le surmoi). Si on les prend toutes ensemble, ces formes constituent un faisceau traversé, là encore, par une tension interne. En effet, le moi entretient avec le surmoi et avec la réalité des relations qui tendent à fluctuer régulièrement. Mais les pressions désordonnées provenant du ça viennent sans cesse déranger les régularités dans lesquelles voudraient bien s'installer le moi et, au-delà de lui, la société. Vue de cette manière, la deuxième topique freudienne regagne un peu de la cohérence qu'elle perd dans les interprétations qui ne font que juxtaposer sa conception dynamique et sa conception en termes de système d'instances spatialisées. En fait, la métaphore « topique » induit ici en erreur : ces instances ne sont pas des « lieux » ontologiquement stables, mais les noms d'entités dont les actions sont caractérisées par des formes de mouvement à chaque fois particulières. *L'appareil psychique apparaît comme un système à la fois oscillant et en bouleversement permanent, qui cherche, en s'appuyant sur des cycles sociaux, à régulariser et à limiter l'amplitude de ses oscillations, mais dont les forces de désorganisation internes l'empêchent de se transformer en une simple mécanique répétitive ; il est un rythme de rythmes.*

Le rythme a-t-il des sources biologiques ?

On perçoit l'apport de la psychanalyse à la question de l'enchevêtrement des rythmes sociaux et psychiques. Celle-ci renforce et précise la notion, qui commençait à apparaître chez Mauss, chez Evans-Pritchard et chez Granet, selon laquelle *les rythmes permettent simultanément une individuation psychique et collective*, et nouent ainsi dans un même mouvement la production apparemment contradictoire du groupe et des individus. Si culpabilité et sentiment de révolte, loi morale et narcissisme, société et individu, peuvent se développer ensemble et s'appuyer les uns sur les autres autant que s'affronter, c'est parce qu'ils se forment de manière rythmique. Seule la dynamique rythmique permet de comprendre comment s'agencent et coexistent les opposés. Freud confirme ainsi l'importance de la notion de rythme pour dépasser les apories dans lesquelles restent enfermées les sciences sociales lorsqu'elles se limitent à une critique du dualisme individu-société qui ne prend pas en compte les variations temporelles des processus d'individuation.

En même temps, l'étude psychanalytique des rythmes sociaux et psychiques n'est pas sans soulever quelques difficultés dont je voudrais maintenant discuter les deux principales. La première tient à la représentation de la *nature humaine* sur laquelle débouche la psychanalyse après des analyses par ailleurs fort instructives de la question de la répétition compulsive.

Dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920), Freud commence par constater que le « principe de plaisir », utilisé jusque-là pour expliquer les comportement de l'inconscient, est insuffisant pour rendre compte de tout un ensemble d'observations que la psychanalyse a été amenée à faire au cours de sa pratique clinique. Selon ce principe, « c'est une tendance de l'appareil psychique que de maintenir la quantité d'excitation présente en lui aussi basse que possible ou tout au moins constante […] tout ce qui est propre à accroître celle-ci est nécessairement ressenti comme opposé à la fonction, c'est-à-dire comme empreint de déplaisir » (p. 279). Or, un certain nombre de faits observés par les psychanalystes entrent très difficilement dans ce cadre. Le premier et le plus évident, c'est que notre vie intérieure est constamment sujette à des sensations de déplaisir qui, de plus, ont tendance à se répéter. Il est

vrai que ces sensations pénibles peuvent s'expliquer, pour une partie d'entre elles, par le « principe de réalité » que le moi conscient impose aux exigences du moi profond (ça). Une autre partie peut être référée au refoulement qui maintient certaines d'entre elles dans l'inconscient en obligeant le ça à trouver son plaisir de manière détournée : « À coup sûr, tout déplaisir de nature névrotique est d'une telle espèce : il est du plaisir qui ne peut être ressenti comme tel. » (p. 281) Mais il en reste beaucoup qui n'obéissent ni au principe de réalité, ni au principe de plaisir – même détourné. Parmi celles-ci, s'impose depuis peu à l'attention de la psychanalyse le retour régulier des expériences traumatiques provoqué par les névroses de guerre. Mais l'observation des névroses si l'on peut dire « traditionnelles » montre également très clairement qu'il existe une tendance au retour des expériences de déplaisir nécessairement indépendante du principe de plaisir. D'où la conclusion de Freud : « Au vu de telles observations, tirées du comportement dans le transfert et du destin des hommes, nous trouverons le courage d'admettre qu'il y a effectivement dans la vie de l'âme une contrainte de répétition qui passe outre au principe de plaisir. » (p. 293)

Ainsi la recherche freudienne est-elle amenée à se confronter à la question de la répétition, sous la forme de la répétition des expériences douloureuses. Mais comme cette observation clinique débouche sur beaucoup d'obscurité, Freud propose de reprendre ce problème à partir de l'observation d'une activité psychique normale. Il expose alors le fameux récit du *Fort-Da* : « Un jour, je fis l'observation qui confirma ma conception. L'enfant [il s'agit d'un petit garçon âgé de dix-huit mois] avait une bobine en bois, autour de laquelle était entourée une ficelle. Il ne lui venait jamais à l'idée, par exemple, de la traîner derrière lui pour jouer avec elle à la voiture ; mais, tout en maintenant la ficelle, il jetait la bobine avec une grande adresse par-dessus le bord de son petit lit à rideaux, si bien qu'elle y disparaissait, il disait alors son o-o-o-o [*Fort* = parti] plein de signification, ensuite, par la ficelle, il retirait la bobine dans le lit, tout en saluant sa réapparition d'un joyeux "*Da !*" [là !]. Tel était donc le jeu complet : disparaître et revenir. » (p. 285). On connaît l'interprétation donnée par Freud de cette petite anecdote. La répétition incessante de la disparition et de la réapparition du jouet représenterait symboliquement les allées et venues de la mère, et permettrait à l'enfant de maîtriser le déplaisir que lui causent le

départ et l'absence de celle-ci : « L'enfant se dédommageait pour ainsi dire [de ce départ et de cette absence], en mettant lui-même en scène, avec les objets qui lui étaient accessibles, le même disparaître et revenir. » (p. 285) Cette maîtrise serait assurée soit par le fait qu'elle transforme une position passive en une attitude active, soit – et Freud insiste sur cette hypothèse – par une « impulsion de vengeance, réprimée dans la vie, à l'égard de la mère » (p. 286) donnant à l'enfant un plaisir capable d'équilibrer le déplaisir qu'il ressent.

Si cette anecdote a fait couler beaucoup d'encre, il s'en faut qu'on trouve dans les différents commentaires qui en ont été faits un éclairage satisfaisant quant à ses liens avec la question du rythme. Le plus souvent, la répétition du *Fort-Da* est interprétée comme une stratégie de maîtrise et d'intégration du chaos intérieur et extérieur auquel est confronté le sujet. Et de ce point de vue, il n'y aurait aucune différence entre *répétition* psychique et *rythmes* sociaux. Selon Moscovici, par exemple, la répétition serait, pour le moi, une façon de s'assurer contre le désordre ambiant et contre le côté aléatoire de la vie, en y introduisant un semblant d'ordre ; et les cérémonies et les rites sociaux auraient *exactement* la même fonction pour les individus rassemblés en groupes : « L'itération obstinée, infatigable, que l'on observe chez les adultes, se remarque déjà multipliée par cent, chez les enfants : "L'enfant, écrit Freud, ne se lasse pas de les répéter [les événements] et de les reproduire, en s'acharnant à obtenir l'identité parfaite de toutes les répétitions et reproductions d'une impression". De la sorte, il la fixe. Il en jouit plusieurs fois de suite. En outre, il a le sentiment de déjouer les pièges de la diversité. Il découvre l'uniformité d'un ordre parmi les fluctuations du désordre. Le monde porte la marque de ses stéréotypes et il le reconnaît, par conséquent, comme sien. L'âge venu, les rituels de la société n'ont plus qu'à prendre le relais. Ils creuseront plus profondément les ornières dont la trace est déjà visible. »[1] Moscovici va même encore plus loin car pour lui, la répétition n'est pas seulement imposition d'un ordre au chaos de la vie. Elle est aussi rétablissement, souvent fantasmatique et régressif, d'un ordre antérieur : « Par la reprise d'un son, d'un mouvement exécuté par autrui,

1. S. Moscovici, *L'Âge des foules*, Paris, Fayard, 1981. Nouv. éd. refondue, Paris, Complexe, 1991, p. 339.

voire par la reprise d'une idée, la répétition a pour fonction de rétablir une harmonie perturbée. Elle vise le retour à l'état antérieur, effectif ou imaginaire, dans lequel se trouvait le sujet. La différence entre lui et les autres est effacée. Il fait sien ce qui leur était particulier et a ainsi l'impression de les maîtriser. » (p. 338) Cette fonction psychologique de la répétition se traduirait ainsi au niveau social dans la succession des fêtes et autres rituels : « La répétition a d'ailleurs toujours valeur de confirmation d'un lien et perfectionnement de ce lien. Ainsi les fêtes, les célébrations et commémorations : d'année en année, paroles, chants, gestes, défilés, etc., se répètent, renforcent la permanence de la République ou d'une tradition locale. Les tenants d'une école de pensée réitèrent la même idée. Les foules clament mille fois un slogan. Manière de reconnaître leur continuité, de maîtriser leur appartenance à un groupe. » (p. 339)

Une telle manière de voir a le mérite d'être simple et de proposer un lien relativement clair entre les formes du mouvement du psychisme et les formes du mouvement du social. Mais elle a le défaut de ses qualités, car elle a également tendance à faire des rythmes sociaux de pures répétitions de type binaire qui prolongeraient simplement la logique compulsive de l'appareil psychique. Or, non seulement, nous l'avons vu, les rythmes sociaux ne sont jamais, du fait de l'ambivalence qui les traverse, de l'ordre de la répétition pure, mais Freud infirme explicitement l'idée selon laquelle la répétition concernerait les adultes de la même façon que les enfants : « Plus tard, ce trait de caractère [le plaisir à répéter] est appelé à disparaître. Une trait d'esprit entendu pour la seconde fois restera presque sans effet, une représentation théâtrale n'atteindra plus la seconde fois l'impression qu'aura laissée la première ; bien plus, il est toujours difficile de décider un adulte à relire aussitôt un livre qui lui a beaucoup plu. La nouveauté sera toujours la condition de la jouissance. Mais l'enfant, lui, ne sera jamais fatigué de réclamer de l'adulte la répétition d'un jeu qui lui a été montré ou qui a été entrepris avec lui, jusqu'à ce que, épuisé, cet adulte refuse ; et lorsqu'on lui a raconté une belle histoire, il veut entendre encore et toujours la même histoire plutôt qu'une nouvelle, s'en tenant inexorablement à l'identité de la répétition et reprenant chaque modifi-

cation dont s'est rendu coupable le narrateur. »[1] De ces quelques lignes, il appert qu'il n'est pas possible de tirer du *Fort-Da* toute une logique sociale, comme il est souvent fait abusivement sans tenir compte de la prudence avec laquelle Freud lui-même avançait. Nous avons, du reste, vu plus haut suffisamment d'exemples qui ne sont pas réductibles à une simple métrique pour ne pas pouvoir nous satisfaire de cette conception caricaturale. La logique temporelle qui préside à l'individuation psychique et collective chez les Kwakiutl, chez les Nuer ou bien encore en Chine ancienne, n'est pas descriptible simplement en termes de simple répétition, ni d'imposition d'un ordre et de régression vers un tout antérieur. *Les rythmes ne sont pas seulement des moyens de contrôle et d'organisation du chaos des mondes intérieur et extérieur. Ils sont à la fois des occasions d'institutionnalisation sociale et d'organisation psychique, et de désorganisation et d'entropie du psychisme et du groupe.*

Il reste en fait tout un pan de l'approche freudienne qui n'est pas pris en compte dans l'interprétation identitaire de la répétition compulsive, et qui nous ramène à la question de la tension interne du mouvement de l'individuation déjà aperçue dans *Totem et Tabou* : sa part narcissique et sadique. Dans le rythme réduit à la répétition, on ne voit généralement que ce qui permet de donner forme au flux du temps, d'intégrer le divers, d'organiser et de maîtriser le désordre[2]. On fait ainsi de l'individuation psychique tout autant que collective une *intégration*. Mais le jeu du *Fort-Da* est en réalité marqué par une forte ambivalence. D'une part, la répétition permet, en aidant à supporter la séparation, d'élaborer le lien qui relie l'enfant à sa mère, en quelque sorte de le sublimer. Cependant, cet aspect se double d'un aspect qui va, lui, contre le renforcement du lien, puisqu'il s'agit bien au contraire de se venger de la mère et de conforter de manière sadique le narcissisme de l'individu. Dans *Totem et Tabou*, nous l'avons vu, un phéno-

1. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), *op. cit.*, p. 307.

2. Sans prêter attention au fait qu'il ne s'agit que des enfants, Moscovici cite Freud qui écrit : « Pour ce qui est du jeu d'enfant, nous croyons comprendre que si l'enfant reproduit et répète un événement même désagréable, c'est pour pouvoir, par son activité, maîtriser la forte impression qu'il en a reçue, au lieu de se borner à la subir, en gardant une attitude purement passive. Chaque nouvelle répétition semble affermir cette maîtrise. » S. Freud, *op. cit.*, p. 306, cité dans l'édition Payot, 1970, p. 44.

mène analogue se produit au niveau social. Les banquets permettent aux frères, et au-delà aux membres de tout groupe, de célébrer à la fois la figure divinisée du père et la victoire sur celui-ci qui les a constitués comme groupe. La répétition est ainsi traversée par l'ambivalence originelle vis-à-vis du père ; elle a simultanément une fonction de régénération du lien social entre les frères et de commémoration de la détestation dont le père était l'objet, c'est-à-dire de la liberté acquise *contre* lui. Certes, le rythme a un aspect ordonnateur et intégrateur, mais il a aussi un aspect désorganisant et désintégrateur. Ainsi, à supposer qu'on puisse passer si facilement de la répétition psychique (liée au rapport à la mère) à la répétition sociale (liée au rapport au père), il se confirme que la « régénération des liens » qui se produit lors de la répétition rituelle n'est pas aussi simple qu'on le pensait jusque-là. Elle est toujours ambivalente et si elle est l'occasion de confirmer les liens sociaux et de faire accepter aux individus la perte de leur autonomie, elle est tout autant l'occasion de renforcer celle-ci. La sociation et l'individuation vont donc bien de pair, mais pas forcément de manière cumulative. L'une et l'autre peuvent très bien entrer en conflit. Sur le plan psychique comme sur le plan social, le rythme apparaît ainsi comme une forme de mouvement qui, précisément, n'est plus seulement de l'ordre de la répétition intégratrice et normalisatrice, mais de l'ordre d'*une forme possédant une tension interne*.

Après ce détour par le jeu du *Fort-Da*, Freud revient du reste à son objet de départ, dont il propose une première interprétation : les névroses traumatiques seraient dues à une rupture soudaine de la barrière de défense de l'appareil psychique qui a été envahi par une trop grande quantité d'excitations. Après une phase de désorganisation, celui-ci essaie d'équilibrer et de lier cette énergie excédentaire en reportant toutes les énergies dont il dispose autour de celle-ci, vidant, du même coup, toutes ses autres fonctions : « Il s'instaure un "contre-investissement" de grande envergure, en faveur duquel les autres systèmes psychiques s'appauvrissent, de sorte qu'il en résulte une paralysie ou une diminution étendues du reste du fonctionnement psychique. » (p. 301) Cette description lui permet d'interpréter le retour des expériences de déplaisir dans la cure ou dans les rêves comme une façon, non pas de réaliser de manière hallucinatoire des désirs refoulés (ce qui satisferait au principe de plaisir), mais de décharger progressivement

l'énergie en excédant, qui a simplement été immobilisée mais pas neutralisée : « Ce n'est pas à la faveur de la fonction qu'ils ont acquise sous l'influence du principe de plaisir et qui consiste à procurer au rêveur une réalisation hallucinatoire de ses désirs, que les rêves des névrosés traumatiques les ramènent si régulièrement dans la situation de leur accident. Nous devons plutôt admettre que ces rêves se mettent à la disposition d'une autre tâche qui doit être réalisée avant que le principe de plaisir puisse commencer sa domination. Ces rêves cherchent à récupérer, par le développement d'un état angoisse, la maîtrise du stimulus, dont le manque a précisément été la cause de la névrose traumatique. » (p. 303) De cela Freud conclut qu'il existe « une fonction de l'appareil psychique qui, sans contredire le principe du plaisir, n'en est pas moins indépendante de lui et semble plus originelle que la visée du gain de plaisir et de l'évitement de déplaisir. » (p. 303)

Jusqu'ici, pour peu qu'on respecte ses finesses, l'analyse freudienne des répétitions compulsives est tout à fait éclairante et vient confirmer les analyses concernant les rythmes présentées plus haut. La difficulté commence lorsque Freud, poussant cette fois de manière consciemment spéculative sa réflexion, propose de rendre compte de l'ensemble des faits de répétition liés aux névroses traumatiques par une hypothèse anthropologique la plus simple possible. Pour rendre compte de ces tendances à la répétition et à la décharge progressive de l'énergie en excès dans le système psychique, il postule que ce système est dominé par deux pulsions, nés, précise-t-il, le jour de l'apparition de la vie elle-même. La première serait « la pulsion de vie » elle-même : « Il advint un jour que les propriétés du vivant furent éveillées dans la matière non douée de vie par une force agissante encore totalement irreprésentable. C'était peut-être un processus d'un modèle analogue à cet autre qui plus tard a fait apparaître la conscience dans une certaine couche de la matière vivante. » (p. 310) Cette pulsion, que nous connaissons sous la forme de la pulsion sexuelle, tendrait à reproduire le dérangement de l'ordre inorganique que constitue la vie. Elle serait au fondement de tous les processus de complexification et de prolifération des formes. Toutefois, comme l'on est obligé de constater que les mondes intérieurs et extérieurs produits par ces processus vitaux sont loin d'être éternels, Freud postule également l'existence d'une deuxième pulsion opposée à la première. À la pulsion

de vie s'opposerait ainsi une « pulsion de mort » qui obligerait les individus psychiques et collectifs à se débarrasser, dans la mesure du possible, de toute tension interne et donc de rejoindre la mort dont ils sont lointainement sortis : « La tension apparue alors dans la substance jusque-là non-douée de vie chercha à se niveler ; la première pulsion était donnée, celle de faire retour au sans vie. » (p. 310) Contrairement à la précédente qui porterait les êtres toujours vers l'avant, cette pulsion-ci serait une pulsion régressive, qui tendrait à ramener l'appareil psychique au calme de son état antérieur. Dans *Le Moi et le ça*, écrit quelques années plus tard, il résume ainsi son propos : « Sur la base de réflexions théoriques appuyées par la biologie, nous fîmes la supposition d'une pulsion de mort à qui est assignée la tâche de ramener le vivant organique à l'état sans vie, tandis que l'Éros poursuit le but de compliquer la vie en rassemblant de façon toujours plus extensive la substance vivante éclatée en particules, et par là naturellement de la conserver. » (p. 283) Ainsi, tout ce qui vient déranger les équilibres acquis différencie, fait augmenter la tension et rallonge le parcours qui mène à la mort. Tout ce qui, au contraire, rétablit les équilibres et les régularités tend à faire baisser les tensions et à revenir vers la mort. Comme il recherche la plus grande régularité et essaie de faire baisser les tensions, le moi est donc du côté des pulsions de mort. Le ça, en tant que réservoir des pulsions sexuelles, est lui du côté des pulsions de vie : « Il existe une opposition tranchée entre les "pulsions du moi" et les pulsions sexuelles, les premières tendant vers la mort, les dernières à la continuation de la vie. » (p. 315) Dans *Le Moi et le ça* : « Ce sont les revendications de l'Éros, des pulsions sexuelles, qui en tant que besoins pulsionnels suspendent la baisse du niveau et introduisent de nouvelles tensions. » (p. 290)

Cette hypothèse finale est évidemment séduisante à la fois par sa simplicité et par le nombre de faits qu'elle semble expliquer de manière si économique. Toutefois, elle comporte pour nous un défaut évident. Non seulement elle est purement spéculative et invérifiable, mais elle tend à renaturaliser les rythmes que Mauss et Simmel avaient eu tendance, quant à eux au contraire, à historiciser. Tous les rythmes qui caractérisent le psychisme et la vie humaine, et pas seulement les répétitions compulsives, prendraient, en dernière analyse, leur source dans cette grande lutte cosmique de la pulsion de vie et de la pulsion de

mort : « Il y a une sorte de rythme-hésitation dans la vie des organismes ; un groupe de pulsions avance impétueusement pour atteindre le plus tôt possible le but final de la vie, l'autre recule d'un bond, à un certain endroit de ce chemin, pour le parcourir une fois encore à partir d'un point déterminé et allonger ainsi la durée du chemin. » (p. 312-313) Deux forces universelles s'affronteraient en permanence dans l'univers, et l'individuation psychique et collective devrait toujours être comprise comme un simple résultat de cette « archémachie ». Le rythme serait, en dernière analyse, un phénomène biologique et ne dépendrait que marginalement des transformations historiques. Par le rythme, l'homme retrouverait un lien avec le Cosmos et ainsi avec le Sacré[1].

Y a-t-il un rythme des masses ?

Ce défaut théorique nous mène directement au deuxième problème soulevé par l'approche psychanalytique. La continuité présupposée entre le niveau biologique et le niveau psycho-sociologique expose cette démarche, lorsqu'elle est appliquée sans précaution, à des simplifications historiques inacceptables.

Ces dérives sont particulièrement bien représentées dans le livre de Serge Moscovici, *L'Âge des foules*. Dans cet ouvrage, celui-ci a tenté de transformer les essais freudiens en une théorie sociologique applicable à l'histoire des XIX^e^ et XX^e^ siècles, mais aussi plus largement à toutes les sociétés. L'histoire tout entière apparaît réductible aux rythmes propres au psychisme humain, c'est-à-dire à sa division intérieure et au schéma de la succession de la manie et de la mélancolie. La question historique de la dérythmisation et de ses conséquences disparaît ainsi entièrement derrière l'a priori de l'existence d'un rythme éternel des masses reflétant le rythme naturel du psychisme humain. On passe de l'idée des foules dérythmées à celle d'un

1. Adorno puis Marcuse ont insisté avec raison sur le caractère globalement historicisant et critique de la psychanalyse, mais ils n'ont pas rendu compte, ce faisant, des restes de naturalisme qui traversent, malgré tout, l'analyse freudienne. Voir Th. W. Adorno, « Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis », cité dans M. Jay, *L'Imagination dialectique. L'école de Francfort,* 1923-1950, Paris, Payot, 1973, p. 128 ; H. Marcuse, *Éros et Civilisation*, Paris, Minuit, 1963.

rythme des masses : « Les foules, écrit ainsi Moscovici, sont cycliques. Elles connaissent une alternance de joie et de tristesse. Leur humeur change aussi brusquement que celle d'un individu. Lénine, par exemple, était très sensible aux flux et aux reflux de l'humeur des masses, il en parlait souvent. »[1] Bien sûr, au départ, se trouve la division entre le moi et le surmoi : « D'ordinaire, ce dernier surveille et admoneste. Il impose une discipline. Il interdit toute incartade et restreint les jouissances instinctuelles du moi. Le conformisme, la prévisibilité, la pression à s'identifier aux idéaux de la collectivité procurent certaines satisfactions. » (p. 366). Mais le balancier revient rapidement dans l'autre sens : « Personne ne peut supporter en permanence tant de sacrifices […] Lorsqu'un point de saturation est atteint, on tente une sortie […] Le surmoi arrête de harceler le moi. Il le laisse à la fois s'aimer lui-même et s'identifier, sans intermédiaire, à tous les autres moi de la foule, fusionner avec eux. C'est la véritable fête. Enivrés par une telle libération, ils vont jusqu'à violer toutes les prohibitions, braver tous les interdits, et s'éclater dans tous les sens, ainsi qu'une personne en état de manie. Les carnavals, parfois les meetings représentent de tels déchaînements. On y assiste à la disparition presque totale des barrières entre individus, classes et sexes. La promiscuité est tolérée sinon requise. » (p. 366) Il est impossible, toutefois, de continuer de cette façon : « Les meilleures choses ont une fin. Le tonus commence à chuter. Le désenchantement rôde. Les musiques se taisent. Le monde tombe dans l'ornière de la répétition, la routine machinale. L'identification à une catégorie, métier, famille, classe, prend le dessus. Le surmoi se sépare du moi. Il rétablit ses distances et son opposition. Il recommence son travail de taupe, minant le plaisir. La misère des dépressions se répand comme une épidémie. » (p. 366)

Cette interprétation a le mérite de souligner l'importance des racines inconscientes de la fabrique du social et de l'individu sans lesquelles nous avons du mal à comprendre certains événements dramatiques que nous avons connus. Toutefois, il me semble qu'elle est grevée par un certain nombre de difficultés qui la rende en fin de compte inutilisable. Je glisse sur le fait, comme le reconnaît du reste Moscovici mais sans répondre à l'objection qu'il se fait à lui-même,

1. S. Moscovici, *L'Âge des foules*, *op. cit*, p. 366.

qu'elle passe par pertes et profits tous leurs aspects économiques et de classe. Ce défaut est commun à toutes les entreprises de psychologie collective et, je dirais comme Moscovici, ou comme Horkheimer et Adorno avant lui, qu'il ne doit pas nous empêcher de saisir le noyau de vérité qu'elles contiennent.

Le premier défaut de cette théorie tient à la manière même dont est pratiquée l'extension des conclusions de la psychanalyse à la société. Alors que Freud n'hésitait pas à spéculer sur les sources cosmo-biologiques des pulsions, il restait en revanche très prudent dans la construction du lien entre le psychisme individuel et le psychisme collectif. Or, Moscovici a tendance, pour sa part, à dédialectiser le travail freudien et à généraliser sur le plan social des interprétations acquises sur le plan individuel. En dernière analyse, la foule agirait, selon lui, non pas comme un ensemble d'individus ayant des réactions complexes, multiples et ambivalentes, et où le groupe et l'individu seraient en interaction, mais comme un individu grand format dont on pourrait analyser directement les comportements dans les mêmes termes que ceux de l'individu petit format.

Ce réductionnisme explique pourquoi Moscovici identifie les rythmes sociaux à une simple succession mécanique de *ups and downs* qui perdent toute complexité et tout caractère d'ambivalence. Certes, il note au passage la présence des « rebellions, des émeutes, des pillages. Éléments festifs et éléments agressifs s'y combinent en un mélange explosif », mais lorsqu'il analyse, par exemple, les événements de mai 1968, c'est pour y souligner simplement le sentiment de communion : « De nombreux observateurs ont relevé qu'au mois de mai 1968, il s'est produit une semblable exaltation des foules. Chacun était libre de parler, quand, où et comment il l'entendait. Les diverses catégories sociologiques qui, d'habitude, s'ignorent, se rencontraient et se reconnaissaient dans un sentiment profond de communauté retrouvée. » (p. 367) La « fête » apparaît comme le moment fugace du « plaisir » opposé au « quotidien », assimilé pour sa part à la « dépression » et à « l'ennui ». Pourtant, on ne saurait comprendre la fraternisation soixante-huitarde sans se rappeler qu'elle s'accompagnait *au même moment* de beaucoup de violences et de très fortes luttes sociales et politiques qui présageaient d'ailleurs une reconstruction sociale sur de nouvelles bases. Par ailleurs, l'assimilation du quotidien à une période

déprimée est, elle aussi, tout à fait impropre. Certes, le quotidien recouvre une période de dispersion et de « dépression » de la socialité, mais il s'agit uniquement d'une question de densité sociale. Du point de vue des individus, c'est au contraire le moment de leur plus grande liberté et il n'y sont pas nécessairement psychologiquement déprimés.

S'appuyant sur des présupposés biologiques, la psychologie collective se donne chez Moscovici comme une théorie universelle et valable pour toutes les sociétés de toutes les époques : « La psychologie des masses a pour fonction d'expliquer tous les phénomènes politiques, historiques, culturels, passés et présents. » (p. 307) Mais, comme chez Le Bon, ce point de vue le mène à multiplier les raccourcis, les rapprochements bâtis à la hâte, sans jamais avoir aucun souci des spécificités historiques. Son livre offre ainsi une succession de plans colorés rassemblant dans la même séquence les foules de la Révolution française et celles de la Révolution soviétique, les chrétiens des origines et les socialistes du XIX^{e} siècle, l'Église et l'Armée, mais aussi Moïse et Lao-Tse, Jésus et Marx, Einstein et Napoléon, etc.

L'histoire devient un simple retour du même. À l'instar de Marthe Robert, qui voulait montrer qu'en projetant le meurtre du père dans le mythe de la « horde primitive », Freud aurait en fait mis en place une conception récurrente du temps historique[1], Moscovici affirme qu'un des intérêts des développements de la psychanalyse vers la psychologie des masses tiendrait à ce que « le temps absolu et linéaire de la première théorie qui était découpé en phases (de 0 à 5 ans, de 5 à 12, etc.) est remplacé par le temps relatif et cyclique de l'évolution des hommes qui tantôt se soumettent à leurs maîtres et pères, tantôt se révoltent contre lui » (p. 304).

Alors que Mauss et Simmel, dans une visée d'historicisation de la question, montraient que les alternances climatiques n'étaient que le prétexte aux alternances sociales qu'ils observaient et que, d'une manière générale, l'homme s'était petit à petit libéré des rythmes naturels, c'est-à-dire qu'il s'était construit lui-même en tant qu'homme précisément en se donnant lui-même ses propres rythmes, l'interpré-

1. « Le sang versé par Œdipe sur la scène d'un théâtre l'a été d'abord sur la scène de l'histoire, ou, plus exactement, l'histoire procède de ce drame unique qu'elle répète sans cesse avec de nouveaux acteurs et d'innombrables figurants. » M. Robert, « Freud », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 2000.

tation néo-psychanalytique a au contraire tendance à renaturaliser et à déshistoriciser celle-ci en la représentant à travers un modèle cosmique : « Telle serait, écrit encore Moscovici, l'explication du cycle auquel sont soumises les foules naturelles. Elles passent de l'exaltation dionysiaque à l'apaisement apollinien. Le cycle se répète avec la régularité du flux et du reflux marins : alternance de jours brillants, inondés de soleil, et de jours ternes, barbouillés par le crachin, illustrant le va-et-vient des humeurs collectives. » (p. 366) L'Histoire « avec sa grande H », comme disait Pérec, redevient un destin ou un éternel retour, de plus en plus despotiques et violents, des tyrans et des crimes : « L'Histoire est un mouvement cyclique. Et les foules parcourent des cycles. Elles retournent en des lieux déjà visités, elles répètent des actions anciennes, sans en avoir conscience. Le charisme est du nombre. On peut y voir un de ces matériaux subsistant des temps archaïques. Périodiquement il resurgit, lorsque la roue de la société le ramène à l'air libre, puis il disparaît de nouveau. » (p. 392) Moscovici retrouve ainsi la conclusion à laquelle était déjà arrivé, sur des bases « psycho-biologiques » très proches – les mêmes causes produisant les mêmes effets –, Imre Hermann, qui voyait l'histoire de l'antisémitisme comme une succession rythmique et quasiment naturelle de périodes de latence et de périodes explosives de la schizophrénie collective[1].

*

Le versant négatif de l'approche psychanalytique des rythmes, sans être insurmontable, n'est pas négligeable. La psychanalyse verse parfois dans une conception déshistoricisante des rythmes de l'individuation qui dresse un obstacle à leur compréhension. Malgré les précautions de son inventeur, très prudent quand il s'agit de lier des niveaux d'analyse différents, certains disciples ont eu tendance à ramener les évolutions sociales à des causes psychiques et celles-ci, à leur tour, à des causes purement biologiques. L'arythmie des foules contemporaines identifiée par Tarde et par Simmel a été obscurcie par l'idée que les masses posséderaient par elles-mêmes un rythme immé-

1. Imre Hermann, *Psychologie de l'antisémitisme*, Éd. de l'Éclat, 1986, (1945), p. 108.

morial et naturel, qui refléterait celui du psychisme humain, lui-même étant guidé par les oscillations de sa base biologique. Toutes les alternances de « l'océan social » – j'utilise ces métaphores cosmiques à dessein – sont ainsi expliquées par des mouvements agitant les « profondeurs » de l'âme humaine et ces profondeurs par les « vagues de fond » qui seraient provoquées par la lutte de la vie et de la mort. C'est pourquoi, dans certains essais de Freud et chez certains de ses disciples, le rythme, qui était historicisé par les anthropologues et les sociologues, est en partie renaturalisé et redéfini sur le modèle cyclique traditionnel, ce qui a, nous le verrons, des conséquences politiques fort critiquables.

Ces défauts ne doivent toutefois pas nous empêcher de retenir les points importants de l'apport freudien pour ce qui nous concerne ici. Son intérêt le plus général, c'est qu'il jette un premier pont entre d'un côté les anthropologues, très fortement attachés au phénomène des rythmes sociaux, et de l'autre côté les sociologues qui, pour leur part, se sont plutôt intéressés à leur disparition. Tout en abordant les sociétés contemporaines dans les termes psychologisants des seconds, il n'abandonne pas l'apport des descriptions anthropologiques des premiers. Cette approche intermédiaire a de très grandes qualités, car elle permet une description des sociétés, en particulier des sociétés contemporaines, plus nuancée que celle à laquelle aboutissait chacune des approches précédentes.

Tout d'abord, la lecture de Freud renforce l'impression que l'on retire de la lecture des anthropologues et selon laquelle le rythme de l'individuation constitue bien un phénomène assez général, même s'il faut à chaque fois en décrire les spécificités historiques. On comprend que *si les sociétés contemporaines ont été soumises à une certaine dérythmisation morphologique, celle-ci n'a probablement pas été totale, et qu'il convient de rechercher les rythmes qui ont pu résister à cet aplanissement, ainsi que les nouveaux rythmes qui ont éventuellement pu remplacer les rythmes disparus* dans leur rôle de cadrage des fêtes du surmoi et du moi, mais aussi d'occasions de révolte du ça. Comme les sociologues, Freud note la transformation de l'organisation des sociétés développées ; il reconnaît le nouvel aspect atomisé et fluide que leur donnent les grands brassages en cours. Mais d'une manière différente – et qui n'est pas contradictoire –, il nous invite à

observer les conséquences de ces brassages et de cette dérythmisation en terme de retours ou de résurgences rythmiques. La dérythmisation apparaît comme un phénomène important, mais peut-être autant par elle-même que par les réactions de rerythmisation qu'elle entraîne. L'histoire n'est donc pas divisée en deux périodes, l'une qui aurait été un paradis des rythmes et l'autre un enfer de la dérythmisation ; elle voit au contraire sans cesse s'imbriquer des phénomènes de dérythmisation et des phénomènes de rerythmisation.

Par ailleurs, la psychanalyse nous aide à préciser la nature des phénomènes qui se produisent lors des périodes d'intensification de la socialité. Elle montre que l'individuation psychique et sociale ne se fait pas par une construction unitaire ou monovalente, mais qu'elle implique toujours la covariance de principes opposés. *Le rythme, au moins celui que nous tentons de saisir ici, n'est donc ni linéaire ni binaire, il est oscillatoire et contient nécessairement des tensions internes*. C'est d'ailleurs cette qualité qui explique pourquoi il n'est pas une forme simplement intégratrice, ou simplement individualisante, mais qu'il est toujours, et d'une manière à chaque fois spécifique, les deux à la fois.

Enfin, la psychanalyse laisse entrevoir le type d'articulation qui relie les rythmes de l'individuation psychique et collective aux formes temporelles propres à l'appareil psychique. Il n'y a pas, comme on le pense parfois un peu naïvement, continuité entre les rythmes morphologiques et les oscillations du psychisme. Ceux-là ne sont pas des amplifications de ceux-ci. Il s'agit plutôt d'une interaction de ces formes de mouvement les unes vis-à-vis des autres. *L'appareil psychique constitue un ensemble oscillant en déséquilibrage-rééquilibrage permanent, du fait d'une part, de la pression constante du ça et de l'autre, des rythmes sociaux dans lesquels s'inscrivent ses propres oscillations. Ces oscillations constituent un niveau spécifique, ontologiquement indépendant, mais cela ne veut pas dire qu'elles n'aient pas de liens avec les rythmes sociaux qui viennent leur donner un contenu et souvent les perturbent ou les transforment.* Dans tous les cas, nous avons affaire à des formes essentiellement cinétiques qui interagissent les unes sur les autres. Cet aspect empêche de considérer les rythmes comme de pures répétitions du même et y explique l'apparition de caractères émergents.

5. Arythmie et tyrannie

Les travaux de Tarde, Simmel et Freud permettent d'ébaucher une étude des relations entre rythme et pouvoir dans les sociétés en voie de dérythmisation morphologique du début du XX^{e} siècle. Ces études montrent que l'arythmie est devenue, non pas certainement un état constant de ces sociétés, ni même une asymptote vers laquelle celles-ci tendraient peu ou prou, mais une composante importante de leur fonctionnement et donc l'un des *enjeux* politiques majeurs de la période. La perte des rythmes traditionnels qui organisaient les processus d'individuation appelle à une rerythmisation de la société. Mais, une sorte de tension traverse la pensée de ces auteurs. On pourrait s'attendre – vu le libéralisme auquel tous trois adhèrent en dernier ressort – à ce que ceux-ci concluent de leurs analyses la nécessité d'un approfondissement de la démocratie libérale. Avec ses campagnes et ses élections périodiques, ses affrontements réguliers et réglés, sa production organisée d'individus collectifs et psychiques, la démocratie représentative pourrait en effet paraître comme l'une des réponses les plus adéquates à la fluidification des sociétés modernes. Les temps forts des rythmes électoraux joueraient désormais dans les processus d'individuation psychique et collective modernes le rôle tenu par ceux des rythmes morphologiques traditionnels. Les élections se liraient comme des espèces d'analogons lointains des *potlatchs* archaïques. Pourtant, ce n'est majoritairement pas dans cette direction que s'orientent Tarde et Freud – le cas de Simmel étant un peu différent. Tout en mettant en évidence quelques-unes des avancées permises par la dérythmisation, ces auteurs se concentrent avant tout sur les dérapages auxquels risque de mener le mouvement de démocratisation en cours.

Arythmie et tyrannie médiatique

Dans l'un de ses derniers textes, « L'opinion et la conversation » (1901), Tarde présente une analyse étonnante qui constitue une ouverture vers un renouvellement de la théorie de la démocratie[1]. Les publics peuvent, si les conditions sont réunies, se transformer en acteurs réellement démocratiques. Dans toute société, en effet, « l'évolution du Pouvoir s'explique par l'évolution de l'Opinion qui s'explique elle-même par l'évolution de la conversation »[2], c'est-à-dire par les échanges quotidiens que les individus ont les uns avec les autres. Le pouvoir n'est pas une simple expression de la puissance, ni une construction purement imaginaire, ni non plus le résultat d'un contrat ; il s'enracine directement dans l'une des activités les plus ordinaires : l'échange, la discussion, le commerce de tous les jours : « Ce ne sont pas tant les conversations et discussions parlementaires qu'il importe, politiquement, de considérer, que les conversations et discussions privées. C'est là que le pouvoir s'élabore, tandis que, dans les Chambres des députés et dans leurs couloirs, le pouvoir s'use et souvent se déconsidère […] Ce qui se passe dans ces lieux fermés n'a trait qu'au déplacement du pouvoir, mais nullement à sa force et à son autorité réelle. Les cafés, les salons, les boutiques, les lieux quelconques où l'on cause, sont les vraies fabriques du pouvoir. » (p. 122) Cette analyse du pouvoir place Tarde à une exacte équidistance de Habermas et de Weber. Comme le premier et à l'inverse du second, il insiste sur l'aspect fondamental de la conversation, cependant, à l'instar du second et à la différence du premier, celle-ci n'est pas l'occasion de la construction de micro-contrats sociaux, mais de la production d'un pouvoir charismatique. Si la conversation est à la source du pouvoir social, celui-ci n'est pas d'ordre juridico-contractuel et tient avant tout au prestige qui le nimbe et aux effets d'imposition

1. Joëlle Zask a récemment mis l'accent sur cet essai oublié par les commentateurs, qui le regardent souvent comme une curiosité, et en a montré toute la portée politique. Voir J. Zask, *L'Opinion publique et son double I*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 167 *sq*., ainsi que J. Zask, « Les pouvoirs de l'opinion », dans D. Georgakakis et J.-M. Utard (dir.) *Science des médias. Jalons pour une histoire politique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 25-26.

2. G. Tarde, *L'Opinion et la foule*, *op. cit*, p. 121.

qui l'accompagnent ; prestige et efficace qui, à leur tour, ne sont rien sans la conversation où ils prennent naissance et qui les fait perdurer ou disparaître : « Il est nécessaire, dès que l'étendue de l'État a dépassé les limites d'une petite ville, que les hommes causent entre eux pour créer sur eux le prestige qui doit les régir […] C'est en causant des actes d'un homme qu'on le rend notoire, célèbre, illustre, glorieux ; et, une fois parvenu au pouvoir par la gloire, c'est par des entretiens sur ses plans de campagnes ou ses décrets, sur ses batailles ou ses actions gouvernementales, qu'on fait grandir ou décroître sa puissance. » (p. 123)

Dans ces conditions, si les publics arrivent à se faire le lieu d'un exercice authentique et régulier de la conversation, ils peuvent alors modérer, diversifier, voire inverser leurs attributions de prestige : « Au point de vue politique, la conversation est, avant la presse, le seul frein des gouvernements, l'asile inexpugnable de la liberté ; elle crée les réputations et les prestiges, elle dispose de la gloire, et par elle, du pouvoir. Elle tend à égaliser les causeurs en les assimilant et détruit les hiérarchies à force de les exprimer. » (p. 116) Dans les sociétés modernes, malgré la puissance des médias, la conversation garde toujours vis-à-vis du pouvoir une potentialité critique qui fait que celui-ci essaie la plupart du temps de la contrôler : « Là où le Pouvoir est resté très stable, nous pouvons, en général, être assurés que la conversation a été très timide et très close. Donc, pour rendre au pouvoir sa stabilité de jadis, des époques primitives où l'on ne causait pas en dehors du cercle étroit de famille, il faudrait commencer par instituer le *mutisme universel.* » (p. 122) D'une certaine façon, Tarde envisage donc la mise en place d'une « démocratie conversationnelle », mais, on le voit, celle-ci reste très éloignée de ce qu'entend aujourd'hui Habermas sous le nom de « démocratie communicationnelle ». Son enjeu n'est pas la création de liens juridico-moraux entre les individus, mais le contrôle et la modération de leurs flux de croyances et de désirs.

Tarde pense ainsi, tout en soulignant l'aspect idéaliste de ce souhait, que les publics pourraient à l'avenir permettre une amélioration des relations sociales, notamment en facilitant la dissolution des barrières et des divisions qui généraient jusque-là la plupart des conflits et faire apparaître un monde dont la fluidité dissiperait en permanence toute hostilité : « Mais je ne voudrais pas finir sur cette réflexion pessimiste. J'incline à croire, malgré tout, que les profondes transfor-

mations sociales que nous devons à la presse se sont faites dans le sens de l'union et de la pacification finales. En se substituant ou en se superposant aux groupements plus anciens, les groupements nouveaux, toujours plus étendus et plus massifs, que nous appelons des publics, ne font pas seulement succéder le règne de la mode à celui de la coutume, l'innovation à celui de la tradition ; ils remplacent aussi les divisions nettes et persistantes entre les multiples variétés de l'association humaine avec leurs conflits sans fin, par une segmentation incomplète et variable, aux limites indistinctes, en voie de perpétuel renouvellement et de mutuelle pénétration. Telle me paraît être la conclusion de cette longue étude. » (p. 70)

D'une manière générale, il remarque que les publics sont malgré tout de nature plus intellectualisée et moins active que les foules : « La proportion des publics de foi et d'idée l'emporte beaucoup, quelle que soit leur origine, sur celle des publics de passion et d'action, tandis que les foules croyantes et idéalistes sont peu de chose comparées aux foules passionnées et remuantes. » (p. 55) Anticipant Freud, il remarque que les publics religieux, esthétique, scientifique, philosophique et même économique « idéalisent » les appétits des individus qui les composent : « Par la transfiguration de tous les groupes sociaux en publics, donc, le monde va en s'intellectualisant. » (p. 55) Grâce à cette idéalisation, les publics prennent des aspects beaucoup plus positifs et constructeurs que les foules qui ne connaissent, pour leur part à de très rares exceptions près, que la destruction : « Comme elle est plus intelligente et plus éclairée, l'action des publics peut être et est souvent bien plus féconde que celle des foules. » (p. 55) Leur action débouche ainsi parfois sur des institutions sociales utiles et bonnes : « Le bien qu'elle opère ne se borne pas à l'exercice journalier de la sympathie sociale des individus, excitée par les sensations quotidiennement renouvelées de leur contact spirituel. Elle a suscité quelques bonnes lois de mutuelle assistance et de pitié. » (p. 62)

Ces ouvertures sont faibles et peu élaborées, on le voit, mais elles permettent de mieux comprendre les craintes auxquelles Tarde consacre l'essentiel de ses réflexions politiques. Celles-ci éclairent en effet d'une lumière très sombre la nouvelle période des rapports entre rythme et pouvoir qui a commencé avec la construction des démocraties modernes. Au moment même où l'on semble trouver, au moins

dans quelques pays occidentaux, les moyens d'équilibrer à la fois le développement du pouvoir de l'État moderne et la dérythmisation du fonctionnement social par la mise en place d'un système politique fondé sur des élections régulières, le développement spectaculaire des médias, premier vecteur lui-même de cette dérythmisation, fait apparaître la possibilité de produire des individus psychiques et collectifs, les publics et leurs membres, indépendamment de toute alternance de la sociabilité, et vient ainsi bousculer très profondément la construction en cours. Tarde est probablement l'un des premiers sociologues à prendre conscience de ce phénomène et à analyser les graves dangers auxquels vont être confrontées les tentatives de reconstruction sur un plan politique autonome des rythmes que la société est précisément en train de perdre.

Comme Le Bon, Tarde pense que les mutations sociales récentes rendent en partie caduques les analyses libérales du pouvoir démocratique moderne, qui se limitent à en décrire – et à en célébrer – le fonctionnement institutionnel équilibré et la philosophie individualiste qui l'inspire. Tout en s'en dégageant par certains côtés, les publics partagent en effet un certain nombre des traits socio-psychologiques négatifs des foules, qui les relient aux pulsions inconscientes de la psyché humaine. S'ils sont parfois plus « intellectuels », ils sont tout aussi narcissiques et fantasques : « Les publics, comme les foules, sont intolérants, orgueilleux, infatués, présomptueux, et, sous le nom d'*opinion*, ils entendent que tout leur cède, même la vérité quand elle les contrarie. N'est-il pas visible aussi, qu'à mesure que l'esprit de groupe, l'esprit de public, sinon l'esprit de foule, se développe dans nos sociétés contemporaines par l'accélération des courants de la circulation mentale, le sentiment de la mesure s'y perd de plus en plus ? On y surfait ou on y déprime les gens et les œuvres avec la même précipitation. » (p. 55) Comme celle des foules, l'action des publics est « inspirée par l'amour et par la haine » (p. 62). Ces derniers peuvent, de manière analogue aux foules, commettre des crimes et des délits, même si ces forfaits sont « plus largement et plus durablement oppressifs » car « ils sont encore plus assurés de l'impunité » (p. 65). Alors que les foules sont souvent cruelles et agissent par passion, les publics sont plus calculateurs mais pas moins dangereux, notamment parce qu'ils adoptent un esprit partisan intolérant et sont souvent très

lâche : « Le public, quand il est criminel, l'est par intérêt de parti plus que par vengeance, par lâcheté plus que par cruauté ; il est terroriste par peur, non par accès de colère. Il est capable surtout de complaisance criminelle envers ses chefs […] il reste dans l'ombre, insaisissable, attendant l'heure de recommencer. » (p. 68) Le XX^e^ siècle, et en particulier en France la période de Vichy, ont malheureusement confirmé l'aspect prophétique de ces analyses.

Toutefois, Tarde ne suit pas Le Bon sur toute la ligne, notamment quand celui-ci pense pouvoir faire reposer toute sa critique de la démocratie libérale sur la seule notion de foule. Celle-ci, en effet, n'est pas une entité sociale nouvelle. Elle a toujours existé et correspond en réalité encore à la logique d'individuation traditionnelle des rassemblements périodiques : les liens affectifs et de suggestion mutuelle y sont produits avant tout par la co-présence physique des individus. La véritable nouveauté sociologique est celle des « publics » qui, eux précisément, se dégagent complètement des rythmes anciens, aussi bien du point de vue de la périodicité que de celui même de cette co-présence physique des individus. Dans les sociétés qui sont en train de s'établir à la fin du XIX^e^ siècle, les liens ne sont plus établis en premier lieu par les pulsations de la sociabilité, mais par des flux constants d'informations transmis par les médias. Les effets de cohésion sociale y dépendent en grande partie des échanges de désirs et de croyances permis par les moyens médiatiques[1]. Certes, l'analyse libérale individualiste ne suffit plus, mais la question du pouvoir ne doit pas être abordée seulement à partir d'une psychologie des liens produits par les rassemblements physiques, même si ceux-ci ont encore joué, comme on sait, un grand rôle au cours du XX^e^ siècle, mais surtout à partir d'une analyse des liens artificiels nouveaux créés par la démultiplication médiatique des pouvoirs de suggestion naturels propres au langage. Dans le monde dérythmé dans lequel nous vivons, les médias qui sont parmi les principaux responsables de cette évolution sont devenus l'une des premières sources de pouvoir.

Avec l'explosion médiatique et l'apparition des publics, il s'est produit une inversion lourde de conséquences quant à la construction et

1. L'évolution de l'opinion américaine après le 11 septembre 2001 en a constitué un exemple récent.

la reproduction du pouvoir. D'inspiratrice et de source des médias, la conversation est devenue leur réceptacle, leur simple caisse de résonance. Le nouveau pouvoir, on le verra plus bas avec Klemperer, repose sur sa capacité à influencer, voire contrôler les échanges langagiers les plus quotidiens : « On voit par là, l'action immense qu'ont eue sur elle les inventions capitales de notre siècle. Grâce à elles, la presse a pu inonder le monde entier et l'imbiber jusqu'aux dernières couches populaires. Et la plus grande force qui régisse les conversations modernes, c'est le livre, c'est le journal. » (p. 100) Parmi tous les médias, le journal est évidemment, à l'époque de Tarde, celui qui a le plus appauvri l'exercice de la conversation, mais, on le voit, il ne serait pas difficile d'étendre cette analyse aux médias qui sont apparus ultérieurement, en particulier la radio et la télévision[1] : « En somme, le journal est une lettre publique, une conversation publique, qui, procédant de la lettre privée, de la conversation privée, devient leur grande régulatrice et leur nourriture la plus abondante, uniforme pour tous dans le monde entier, changeant pour tous profondément d'un jour à l'autre. Il a commencé par n'être qu'un écho prolongé des causeries et des correspondances, il a fini par en être la source presque unique. » (p. 136)

Dans le cadre de la dérythmisation des sociétés modernes, il devient donc possible, par l'intermédiaire des médias, de créer relativement facilement de nouveaux types d'individus collectifs qui dépassent largement la taille des multiples groupes « naturels » qui existaient jusque-là et dont la croissance – que ce soit pour des raisons démographiques ou politiques – était nécessairement très lente. Sous l'influence du boom médiatique, « l'Esprit public » connaît une croissance vertigineuse : d'« opinion locale » il vient de se transformer en « opinion nationale » et s'apprête à s'élargir de nouveau en une « opinion *mondiale* » (p. 137). Les médias sont désormais capables de créer des opinions de plus en plus étendues et de mieux en mieux unifiées, qui sont elles-mêmes en mesure de soutenir de leurs croyances et désirs des pouvoirs toujours plus puissants.

1. Joëlle Zask note que, de ce point de vue, l'Internet est un médium assez différent des autres en ce qu'il redonne une place (au milieu d'un flot commercial) à la conversation et peut probablement servir à la constitution de publics politiquement actifs et attentifs aux respects des libertés individuelles.

Ces nouveaux phénomènes rendent les publics extrêmement dangereux quand un meneur mal intentionné réussit à capter leur attention et à leur suggérer croyances et désirs. Dans ces cas-là, les publics sont comme l'audience relativement passive d'un spectacle qui est joué pour eux et qui leur fournit leurs stimulations et leurs objets d'amour. L'époque que nous vivons depuis la guerre contre l'Irak nous en donne une illustration supplémentaire. Loin d'être, comme on le dit souvent, totalement niveleuse et égalitariste, l'« ère des publics » offre en effet, pour le meilleur ou pour le pire, des moyens gigantesques à certains individus bien placés pour utiliser les médias afin d'agir et d'influencer l'opinion : « Ainsi, chose remarquable, le dernier formé des groupements sociaux et le plus en voie de se déployer au cours de notre civilisation démocratique, autrement dit le groupement social en publics, est celui qui offre aux caractères individuels marquants les plus grandes facilités de s'imposer, et aux opinions individuelles originales les plus grandes facilités de se répandre. » (p. 44) Les publics possèdent une force considérable qu'un publiciste ou un homme politique peuvent relativement facilement détourner à leur profit, ce qui est toujours beaucoup plus délicat dans le cas d'une foule toujours imprévisible ou même d'un groupement institutionnalisé plus rétif à la captation individuelle : « L'influence que le publiciste exerce sur son public, si elle est beaucoup moins intense à un instant donné, est, par sa continuité, bien plus puissante que l'impulsion brève et passagère imprimée à la foule par son conducteur ; et, de plus, elle est secondée, jamais combattue, par l'influence beaucoup plus faible que les membres d'un même public exercent les uns sur les autres. » (p. 40) Cet aspect des publics fait de la presse et des médias les nouveaux maîtres de l'opinion : « [Les grand publicistes], bien plus que les hommes d'État, même supérieurs, font l'opinion et mènent le monde. Et, quand ils se sont imposés, quel trône solide est le leur ! Comparez à l'usure rapide des hommes politiques, même des plus populaires, le règne prolongé et indestructible des journalistes de haute marque, qui rappelle la longévité d'un Louis XIV. » (p. 44)[1] Et Tarde donne l'exemple du rôle de Drumont dans le développement de l'anti-

1. Je ne peux m'empêcher de remarquer la justesse de cette remarque encore aujourd'hui où les journalistes présentant les informations du soir dominent le paysage médiatique parfois depuis plus de vingt ans.

sémitisme en France à la fin du XIX[e] siècle : « Celui qui l'a exprimé l'a créé comme force collective, factice soit, réelle néanmoins. Je sais des régions françaises où l'on n'a jamais vu un seul Juif, ce qui n'empêche pas l'antisémitisme d'y fleurir, parce qu'on lit les journaux antisémites. » (p. 41)

Arythmie et tyrannie systémique

Simmel est probablement, parmi les penseurs qui nous concernent ici, l'un des plus favorables à la dérythmisation en cours[1]. Il y discerne la possibilité de régressions tragiques vers des systèmes symétriques et oppressifs, mais y voit aussi l'occasion d'un gain de « liberté » pour les individus. Cette perception est souvent interprétée comme une profession de foi libérale, ce qu'elle était très certainement à son époque et dans le contexte politique de montée des mouvements socialistes qui était alors le sien[2]. Il n'est pas sûr, cependant, qu'elle conserve ce sens aujourd'hui, dans un monde où ces aspirations ont en grande partie disparu et qui est désormais entièrement sous la coupe du modèle libéral. L'apport principal de Simmel est en effet d'avoir montré le rôle fondamental de la diffusion de la monnaie et du capitalisme dans l'aplanissement des rythmes sociaux et dans la libération qui en a résulté pour les individus. Mais il me semble que la lecture libérale, en les limitant à une simple défense du marché et de la démocratie représentative, a grandement réduit les enjeux politiques et éthiques de cette analyse.

1. G. Simmel, *Philosophie des Geldes* (1900), trad. fr., Paris, PUF, 1987. Cité ici dans trad. angl. London-New York, Routledge, 1990.

2. Le libéralisme, que Simmel fait remonter selon l'ancienne tradition « germaniste » aux libertés aristocratiques traditionnelles, lui apparaît le mieux traduire et respecter au niveau politique tous les aspects positifs de la fluidification de la vie qui est en train de se produire à son époque. Celui-ci est en effet « hostile à toute systématique et à toute forme générale qui place l'individu dans une structure qui lui est extérieure. Les sentiments aristocratiques authentiques exigent que toute forme de nature politique, sociale, objective ou personnelle se développe indépendamment et ainsi prouve sa propre valeur », *op. cit.*, p. 493. Le libéralisme trouve son expression la plus typique « dans l'asymétrie, dans la considération de chaque cas individuel indépendamment des préjugés formés par des cas similaires », *ibid*. Le libéralisme, par nature arythmique, semble donc correspondre au mieux à une société en voie de dérythmisation.

Il faut ici tenir compte du fait que pour Simmel la cause principale, et en tout cas la plus ancienne, de la dérythmisation des sociétés modernes est *neutre*. La monnaie constitue, remarque-t-il, la seule forme capable de servir également toutes les tendances vitales qui se contredisent sans cesse dans l'univers social. L'État, la religion ou la pensée métaphysique sont trois formes sociales qui possèdent, comme elle, les caractéristiques de vouloir se dresser au-dessus des antagonismes qui existent dans leurs sphères respectives et d'offrir un lieu de réconciliation aux points de vue et aux forces qui s'y opposent. Toutefois, fait-il remarquer, aucun d'eux ne parvient en fait jamais à réaliser cet idéal et chacun prend systématiquement parti dans les luttes en cours. Seule la monnaie possède une neutralité absolue : « En dépit de toutes les ressemblances générales que la monnaie en tant que forme partage avec la religion, l'État et la pensée métaphysique, il apparaît entre celle-là et ceux-ci une remarquable différence. Ces trois forces, là où elles s'identifient avec des intérêts et des points de vue particuliers, prennent fait et cause pour un seul des partis en conflit […] La monnaie, elle, préserve la qualité compréhensive de sa signification générale par l'uniformité avec laquelle elle sert les protagonistes, quand ils utilisent leur relation générale à la monnaie pour surmonter leurs différences et mener leurs combats. En pratique, l'objectivité de la monnaie n'est pas quelque chose qui se place au-dessus des oppositions de manière à être par la suite utilisée illégitimement par un parti contre un autre, mais elle est plutôt, depuis l'origine, au service des deux parties en conflit. » (p. 497)[1]

Cette analyse montre pourquoi il est faux de prendre, comme le font aujourd'hui certains néo-libéraux, le travail de Simmel pour une simple défense atemporelle des bienfaits politiques de l'économie capitaliste. Son analyse se place en réalité à un niveau plus global et tente de saisir la forme que le développement d'une économie monétaire a donnée « philosophiquement » à la vie dans toutes les sociétés monétarisées[2] ; il s'agit pour lui de l'étude d'une *forme de vie* qui est

1. Ce passage contredit l'affirmation de François Léger selon laquelle l'État et la religion (il ne cite pas la métaphysique) seraient pour Simmel des formes neutres équivalentes à la monnaie. Voir F. Léger, *La Pensée de Georg Simmel*, Paris, Kimé, 1989, p. 111-112.

2. Son livre ne s'appelle pas pour rien *Philosophie de l'argent*.

antérieure à toute prise de parti. La monnaie, mais on pourrait en dire autant des autres médias, lui semble constituer, dans les sphères sociales où elle s'est imposée, un médium qui peut servir tout autant la cause de l'individu et de la spontanéité, que celle de l'ordre et de l'État. Elle peut parfois libérer les individus des contraintes temporelles imposées par les rythmes sociaux et leur permet de s'épanouir en tant que personnes : « En bref, si la culture, comme il est d'usage de dire, surmonte non seulement l'espace mais aussi le temps, cela signifie que des périodes de temps prédéterminées ne déterminent plus le cadre de nos activités et de nos plaisirs, mais plutôt que ceux-ci ne dépendent désormais que de la relation entre notre volonté et nos capacités, et des conditions purement objectives de leur réalisation. Ainsi les conditions générales de la vie sont-elles libérées du rythme ; elles sont plus erratiques et fournissent une plus grande liberté individuelle, plus d'occasions d'irrégularité. » (p. 488) Plus loin : « La monnaie est le moyen le plus déterminant et le plus indifférent pour transformer le rythme supra-individuel des conditions de la vie en une harmonie et une stabilité qui permettent une confirmation plus libre, plus individuelle et plus objective de nos énergies et intérêts personnels. » (p. 495). Historiquement, son développement constitue sans conteste l'une des conditions du libéralisme politique : « Il y a une forte corrélation entre les constitutions libérales et l'économie monétaire. » (p. 495) Mais la monnaie peut aussi jouer en faveur d'une systématisation de la vie et être utilisée de manière despotique « comme moyen pour soumettre à son règne les lieux les plus éloignés. » (p. 510)

En elle-même, la monnaie est un médium neutre qui peut être utilisé par toutes les forces sociales et toutes les tendances vitales. Sa caractéristique essentielle, et l'on peut étendre ce raisonnement à tous les médias, n'est donc pas directement politique, mais philosophique ou métaphysique ; elle est de révéler et de mettre toujours plus en évidence ce que Simmel appelle, dans un vocabulaire daté mais tout à fait intelligible, le « caractère entièrement dynamique du monde » (p. 510) et la « relativité » de l'existence humaine : « Plus la vie de la société est dominée par les relations monétaires, plus le caractère relativiste de l'existence trouve son expression dans la vie consciente. » (p. 512) Autrement dit, la monnaie est l'un des facteurs principaux de la prise de conscience de l'historicité radicale de l'être

humain. Elle ne libère pas tant celui-ci du *despotisme* que du *naturalisme* qui réduit les rapports sociaux à n'être qu'un décalque des cycles naturels. La dérythmisation impliquée par la diffusion de son usage possède donc un aspect hautement positif, car elle traduit cette historicité sur le plan pratique de l'organisation de la temporalité sociale et individuelle. Mais il s'en faut que cette historicité radicale soit toujours défendue par le système économico-politique libéral, qui est par exemple aujourd'hui l'un des premiers producteurs de l'idéologie naturaliste.

On voit l'intérêt de l'analyse simmelienne. Elle vise le cœur des mutations en cours et en dévoile le sens philosophique général. Mais, comme celles proposées par Tarde, cette ouverture reste relativement peu élaborée, au regard de ses mises en garde. Le diagnostic proposé par Simmel à la fin de *Philosophie de l'argent* est en fait tout aussi pessimiste que celui de Tarde. Alors que celui-ci, plus influencé par les expériences libérales, françaises, anglaises et américaines, montre comment l'État démocratique qui est en train de se mettre en place risque de favoriser le développement de nouveaux pouvoirs s'appuyant sur la dérythmisation et la fluidification de la société elles-mêmes, Simmel souligne, à partir de son expérience des empires autoritaires d'Europe centrale et orientale, le risque d'une rerythmisation artificielle et forcée de sociétés qui viennent d'être brutalement dérythmées.

Certes, l'émancipation des individus par rapport aux rythmes qui jusque-là organisaient leur vie, ainsi que celle de leur groupe, leur a apporté une plus grande liberté. Chacun peut agir en définissant sa propre temporalité. Mais une régression vers des états de nouveau strictement rythmés est éminemment possible, car elle rendrait plus facile l'exercice du pouvoir. Simmel note que les régimes despotiques du passé comme celui de Louis XIV, de même que les utopies modernes et les projets socialistes, impliquent quasiment toujours (même chez Rabelais qui supprimait pourtant les horloges de l'Abbaye de Thélème) un retour au formatage rythmique de la société caractéristique des sociétés archaïques. La symétrie et la cadence y règnent en maître : « Le rythme peut être défini comme symétrie dans le temps, de la même façon que la symétrie est un rythme dans l'espace […] L'arrangement symétrique de la structure sociale des peuples archaïques constitue la première tentative de l'intellect pour donner aux

masses une forme visible et contrôlable. La structure symétrique est originellement tout à fait rationnelle ; elle facilite le contrôle de la multitude à partir d'un point de vue particulier. Les ordres sont transmis plus loin et avec moins de résistance, et sont plus facilement calculables à travers un milieu symétriquement structuré que lorsque la structure interne et les frontières des différentes parties sont irrégulières et fluctuantes. Si les objets et les hommes sont soumis au joug d'un système – c'est-à-dire s'ils sont organisés symétriquement – alors il est plus facile de les manipuler rationnellement. C'est pour cette raison que le despotisme et le socialisme sont fortement enclins aux construction symétriques de la société. » (p. 488-489)

Ces structures sociales symétriques et rythmées produisent une certaine attraction de type « esthétique », proche de celle procurée par la machine « grâce à son absolue régularité, à l'imperturbabilité des mouvements, à l'absence complète d'oppositions et de frictions et à l'harmonieux assemblage de ses petites et grandes parties » (p. 492). Elles n'en sont que plus dangereuses pour les individus et plus généralement pour tout ce qui vit. Rien de ce qui constitue leur spécificité ne peut rentrer dans des schémas rythmiques conçus *a priori* : « Ce trait général des projets socialistes indique d'une manière significative la profonde attraction de la notion d'une organisation harmonieuse, stable de l'activité humaine qui a surmonté la résistance de l'individualité irrationnelle. La forme symétrico-rythmique apparaît comme la première et la plus simple structure, à travers laquelle la raison stylise le matériel de la vie et le rend contrôlable et assimilable. C'est le premier cadre au moyen duquel la raison se rend capable de pénétrer les choses. » (p. 489) Le style de vie qui en découle est oppressif de deux manières : « D'une part, vis-à-vis du sujet humain dont les élans et les besoins n'atteignent jamais une certaine harmonie qu'avec un schème fixé d'une manière fortuite et non pas par une harmonie préétablie ; d'autre part, et ce n'est pas moins important, vis-à-vis de la réalité externe dont les pouvoirs et les effets sur nous ne peuvent être intégrés de force dans un cadre aussi simple. Toutes choses égales par ailleurs, on pourrait formuler cela sous la forme d'un paradoxe apparent : la nature n'est pas aussi symétrique que l'esprit le voudrait et l'esprit pas aussi symétrique que la nature le voudrait. Tous les actes de violence et toutes les inadéquations qu'impose une méthode systématique à la

réalité sont aussi dus au rythme et à la symétrie de la mise en forme des contenus de la vie. » (p. 489)

Ainsi, pour Simmel, les principaux risques qui se profilent – et il écrit en 1900 – sont ceux que fait peser la volonté de retrouver ou de redonner autoritairement des rythmes – par quoi il entend des « symétries dans le temps », c'est-à-dire des cadences et des mètres – à des sociétés auxquelles la dérythmisation a apporté une liberté nouvelle tout en leur posant des difficultés profondes.

Arythmie et césarisme

Freud est tout aussi partagé que ses prédécesseurs. D'un côté, il fait remarquer que les masses possèdent, sur le plan éthique, des capacités d'action positives : « Le Bon lui aussi était prêt à admettre que la moralité de la masse, dans certaines circonstances, peut être supérieure à celle des individus la composant, et que seules les collectivités sont capables à un haut degré de désintéressement et de dévouement. »[1] Les masses sont à la source de l'inspiration des œuvres individuelles majeures de la culture : « En matière de rendement intellectuel, il n'en demeure pas moins que les grandes décisions du travail de pensée, les découvertes et solutions de problèmes, lourdes de conséquences, ne sont possibles qu'à l'individu qui travaille dans la solitude. Mais l'âme de la masse, elle aussi, est capable de géniales créations de l'esprit, comme le prouvent d'abord la langue elle-même, ensuite le chant populaire, le folklore et autres. Et il reste en outre à savoir combien le poète ou le penseur pris isolément doit aux incitations de la masse dans laquelle il vit, et s'il est davantage que celui qui parachève un travail psychique auquel les autres ont simultanément collaboré. » (p. 21)

D'une manière générale, les masses, en instaurant un amour entre leurs membres, agissent sur les individus positivement en limitant leur narcissisme : « Toute cette intolérance se dissipe, temporairement ou durablement, de par la formation en masse et dans la masse. Aussi longtemps que se maintient la formation en masse ou aussi loin qu'elle

1. S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), *op. cit.*, p. 21.

s'étende, les individus se conduisent comme s'ils étaient de forme similaire, tolèrent la spécificité de l'autre, s'assimilent à lui et n'éprouvent aucun sentiment de répulsion envers lui. Une telle restriction du narcissisme ne peut, selon nos vues théoriques, être engendrée que par un seul facteur, par la liaison libidinale à d'autres personnes. L'amour de soi ne trouve sa limite que dans l'amour de l'étranger, dans l'amour pour des objets. » (p. 40-41) Comme toutes les formations collectives, les masses imposent ainsi des limites à des individus qui sinon ne pourraient que se laisser aller à leurs passions et amour propre. Elles peuvent, pour cette raison, agir comme des facteurs de civilisation : « La libido s'étaye sur la satisfaction des grands besoins de la vie et choisit pour ses premiers objets les personnes dont l'intervention contribue à cette satisfaction. Et dans l'évolution de l'humanité, comme dans celle de l'individu, c'est l'amour qui s'est révélé le principal, sinon le seul facteur de culture, en déterminant le passage de l'égoïsme à l'altruisme. » (p. 41)

Mais, Freud est également extrêmement préoccupé, nous l'avons vu, par la face obscure des masses et l'apparition, depuis les années 1920 et dans toute l'Europe, de meneurs arrivant à soumettre des populations considérables. Ce phénomène politique de grande envergure est au cœur de ses ultimes travaux et il en constitue probablement l'une des motivations principales. La psychologie freudienne des « masses », construite au sein du deuxième empire de la *Mitteleuropa*, aboutit ainsi aux mêmes conclusions : la suppression ou le lissage des rythmes traditionnels et la fluidification qui en résulte peuvent apporter une plus grande liberté aux individus, mais elles recèlent surtout d'immenses dangers pour l'équilibre et la liberté des sociétés qui en sont le théâtre. La dérythmisation ne peut en effet qu'entraîner l'apparition de meneurs, qui assureront le maintien d'une certaine consistance à des sociétés en voie de fluidification rapide en leur redonnant les rythmes morpho-psychiques qui leur manquent, et qui en profiteront pour leur imposer une concentration absolue du pouvoir, ainsi qu'une suppression des libertés individuelles.

La question du rythme pourrait sembler à première vue assez étrangère à la réflexion freudienne sur la question du pouvoir, mais il suffit d'y prêter un peu d'attention, là aussi, pour voir apparaître toute son importance. On n'a peut-être pas assez pris garde à la façon,

somme toute assez énigmatique, dont Freud fait succéder à l'exposé de son accord avec la description des principaux caractères psychologiques des foules par Le Bon et Mac Dougall une parabole empruntée à Schopenhauer : « Par un froid jour d'hiver, des porcs-épics, en compagnie, se serraient très près les uns des autres pour se préserver, grâce à leur chaleur mutuelle, de périr de froid. Bientôt cependant, douloureusement gênés par leurs piquants, ils ne tardèrent pas à s'écarter de nouveau. Mais lorsque le besoin de se réchauffer les amena de nouveau à se rapprocher, ils éprouvèrent derechef l'action désagréable de leurs piquants, si bien qu'ils restèrent ballottés entre ces deux souffrances jusqu'à ce qu'ils trouvassent finalement la bonne distance leur permettant de tenir au mieux. » (p. 39, n. 1) Et Freud d'ajouter que « d'après le témoignage de la psychanalyse, presque tout rapport sentimental intime de quelque durée entre deux personnes – relations conjugale, amicale, parentale et filiale – contient un dépôt de sentiments hostiles, ou tout au moins inamicaux, qui n'échappe à la perception que par suite du refoulement » (p. 39).

Ainsi, nous voilà de nouveau confrontés à l'importance que donne la psychanalyse au concept d'« ambivalence ». La plupart des relations entre les individus sont doubles. Toute affection recouvre toujours une part d'animosité. Or, même si le concept l'impose, on oublie parfois de replacer ces ambivalences dans le temps. Si l'amour et la haine peuvent former un mélange, il faut toujours garder à l'esprit que celui-ci varie chronologiquement, subissant parfois des renversements inattendus. Ainsi les mouvements naturels des individus en *groupe* constituent-ils une multitude de vibrations qui les amènent à s'entrechoquer en permanence. La *masse* – mais, au-delà, c'est de toute institution et de société qu'il s'agit – se définit, elle, comme une formation sociale où précisément cette alternance de mouvements d'attraction et de répulsion, qui semble le lot normal de l'humanité, est sinon suspendue tout au moins maîtrisée. Dans son essai sur les masses, Freud ne cherche donc pas tant à expliquer par quels « liens » les membres d'une institution ou d'un groupe social constitué sont « attachés » les uns aux autres, mais surtout comment ces groupes figent ou plutôt organisent et contrôlent, au moins pour un temps, les myriades

d'oscillations affectives des individus, limitant au minimum les chocs qui apparaissent naturellement entre eux[1].

C'est là, précisément, qu'intervient la figure du chef. Dans toutes ces masses, à l'exception de celles très rares qui n'ont pas de meneur, l'élément organisateur est l'amour d'un chef pour les membres du groupe : « Dans l'Église – nous pouvons avantageusement prendre pour modèle l'Église catholique – prévaut, comme dans l'Armée, aussi distinctes qu'elles puissent être par ailleurs l'une de l'autre, le même mirage (illusion), qu'un chef suprême est là – dans l'Église catholique le Christ, dans la force armée le commandant en chef – qui aime tous les individus de la masse d'un égal amour. À cette illusion tout est suspendu ; si on la laissait s'effondrer, l'Église comme l'Armée ne tarderaient pas à se désagréger » (p. 32). Tous les individus sont donc tenus par un « facteur libidinal » qui, d'une part, les rattache à une figure paternelle et, d'autre part, fait d'eux des « frères ». Le lien social possède une double nature psychologique. Le père étant l'image idéale à laquelle les individus ont été poussés à s'identifier dès leur plus tendre enfance, tout groupement repose à la fois sur une relation vécue comme privilégiée de chacun au chef-père et sur une série de rapports d'identification croisés entre tous les individus de ce groupement permis par une substitution de leur idéal du moi par un même objet : « Par les discussions menées jusqu'à présent nous sommes toutefois pleinement préparés à indiquer la formule de la constitution libidinale d'une masse […] *une telle masse primaire est un certain nombre d'individus qui ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du moi et se sont en conséquence, identifiés les uns avec les autres dans leur moi.* » (p. 54, même idée p. 68) Deux ans après, Freud dira dans *Le Moi et le ça*, que l'identification repose sur le partage d'un même idéal du moi : « Les sentiments sociaux reposent sur des identifications avec d'autres sur la base du même idéal du moi. » (p. 280)

Freud complète ici, on le voit, la conception esquissée dans *Totem et tabou*. Le lien social est né de la conjuration des fils contre le père et

1. Freud fonde donc comme Tarde sa conception du social sur une vibration périodique des atomes individuels qui le compose, mais il va plus loin que lui dans l'analyse politique. Instruit par la vingtaine d'années qui les sépare, il voit que la dérythmisation capitaliste et libérale constitue un terrain propice à l'émergence d'un nouveau type de pouvoir rythmique.

de sa suppression, mais surtout de l'entente qui s'est installée lorsque ceux-ci ont rencontré « la nécessité de surmonter les restes de la rivalité subsistant entre les membres de la jeune génération » (p. 281). Et cette entente sociale, extrêmement ambivalente, s'impose encore aujourd'hui aux individus : « De nos jours encore, les sentiments sociaux représentent une super-structure qui s'élève au-dessus des motions de rivalité jalouse à l'égard des frères et sœurs. L'hostilité ne pouvant pas être satisfaite, il s'instaure à sa place une identification avec celui qui était primitivement un rival. » (p. 281) Mais cette entente n'est en réalité possible que parce qu'il existe quelqu'un qui occupe la position du père défunt et qui en tient lieu. Ainsi s'explique le fait, repris tel quel par Freud à Le Bon, dans *Psychologie des masses…*, que « la masse [soit] un troupeau docile qui ne saurait jamais vivre sans un maître. Elle a une telle soif d'obéir qu'elle se subordonne instinctivement à quiconque se désigne comme son maître » (p. 18, même idée p. 54).

La différence avec *Totem et Tabou*, c'est que Freud inscrit cette fois sa description dans un point de vue rythmique explicite. Si le fonctionnement psychique des individus les pousse, lorsqu'ils perdent leur organisation collective et surtout leurs rythmes traditionnels, à se soumettre à un pouvoir fort, concentré dans les mains d'un chef unique, c'est que celui-ci est le seul en mesure sinon d'immobiliser du moins de contrôler suffisamment les oscillations d'amour et de haine, qui les font constamment s'entrechoquer, en les polarisant autour de lui comme un aimant le fait avec la limaille de fer. Le Bon disait déjà : « Dans les foules humaines, le meneur joue un rôle considérable. Sa volonté est le noyau autour duquel se forment et s'identifient les opinions. »[1] Freud traduit : « La question est alors de savoir si le meneur est effectivement indispensable à l'essence de la masse. » (p. 39) Toute la solidité d'un édifice social soumis à une brusque dérythmisation dépend de la présence à sa tête d'un chef qui puisse assurer chacun de son amour, mais aussi être un objet d'amour sublimé, c'est-à-dire un idéal du moi suffisamment partagé pour qu'il puisse organiser les pulsations d'amour et de haine qui rapprochent et éloignent les membres d'un groupe.

1. G. Le Bon, *Psychologie des foules*, *op. cit.*, p. 69.

Cette capacité se joue simultanément sur deux plans : d'une part, elle consiste à immobiliser ou à figer les mouvements affectifs désordonnés des individus, ou plutôt à les faire osciller de la même manière, c'est-à-dire « en rythme » au sens traditionnel cette fois du mot, en réglant ces oscillations sur le même (re)père idéal : grâce au chef les membres d'une masse aimeront et haïront simultanément les mêmes objets, à savoir leur meneur, leurs « amis », d'une part, et leurs « ennemis », d'autre part. Le rôle du meneur est de mettre les individus « en phase » ou plus simplement « au pas », et cela non pas par la force, mais avant tout par le truchement d'une invasion de leurs idéaux du moi par sa propre figure. Ce rôle est peut-être le plus important, mais il n'est pas le seul.

De l'autre, en organisant ou tout simplement en garantissant « la violation périodique des prohibitions », le meneur *règle* les rapports oscillants du moi et du surmoi en remplaçant les rythmes sociaux traditionnels défaillants. Il permet en quelque sorte à chacun d'eux de recevoir sa part. Quand ces variations se dérèglent ou ne sont plus possibles (lorsque l'appareil psychique s'est figé dans une position particulière ou que, comme de nos jours, les cycles d'intensification sociale s'estompent) apparaissent alors les deux pathologies antithétiques de la manie et de la mélancolie : « Chez le maniaque, moi et idéal du moi ont conflué, si bien que la personne, dont l'humeur de triomphe et d'autofélicité n'est perturbée par aucune autocritique, peut se réjouir de la disparition des inhibitions, des égards et des autoreproches […] la misère du mélancolique est l'expression d'une scission tranchée entre les deux instances du moi, dans laquelle l'idéal excessivement susceptible met au jour sans ménagement, dans le délire de petitesse et dans l'autorabaissement, sa condamnation du moi. » (p. 71) Ainsi, comme en écho de l'analyse granétienne de la figure de l'empereur, celle du meneur ou du chef est, chez Freud, au plus haut point une figure rythmique. Tout particulièrement dans les moments de dérythmisation, le chef permet à la fois de maîtriser le désordre et les chocs provoqués par les oscillations libidinales extrêmes des individus les uns envers les autres et de rerégler les oscillations internes à ces individus des rapports du moi et du surmoi.

Pour ce qui nous concerne ici, les enseignements fondamentaux de la psychologie freudienne des masses sont donc les suivants : plus

une société sera dérythmée, c'est-à-dire plus les rythmes communs qui organisent le mouvement de l'individuation s'y affaibliront, plus les individus connaîtront des trajectoires indépendantes, les heurts des narcissismes se multiplieront et les pathologies de l'individuation, en particulier les manies et les mélancolies, se développeront. Autrement dit, *plus la dérythmisation sera profonde et brusque, plus le besoin de nouveaux rythmes sera fort et plus il y aura de chance que s'impose un pouvoir capable de redonner et garantir rapidement ceux-ci*. De ce point de vue, l'apparition dans de nombreuses sociétés européennes, au premier rang desquelles l'URSS, l'Italie et l'Allemagne, de meneurs charismatiques au cours de la première moitié du XX^e^ siècle peut s'interpréter comme une réaction de celles-ci au traumatisme et à la désorganisation qu'elles étaient en train de subir du fait de la perte des rythmes anciens qui organisaient jusque-là les processus d'individuation. Ces meneurs sont avant tout des meneurs rythmiques. À l'inverse, le fait que certaines sociétés, comme le Royaume-Uni, la Suède ou la France jusque dans les années 1930, aient résisté à la vague des pouvoirs autoritaires et totalitaires peut s'expliquer soit par le fait que la dérythmisation y avait commencé plus tôt et que ses effets ont ainsi été plus faciles à absorber, soit parce que ces sociétés avaient assez rapidement construit des systèmes politiques démocratiques permettant de redonner à l'individuation des rythmes (par les élections) sans avoir besoin d'un recours à une rerythmisation régressive assurée par un chef.

Peut-on se passer de meneurs rythmiques ?

La psycho-sociologie des publics et des masses est ainsi la première à avoir identifié les conséquences positives et surtout négatives des phénomènes de dérythmisation qui se sont produits à partir de la seconde moitié du XIX^e^ siècle. Elle constitue un apport indéniable à la compréhension des transformations sociales qui sont arrivées à maturité au début du siècle suivant. Il reste que ce diagnostic s'est accompagné de prises de position politiques qui posent un problème majeur. Que ce soit chez Tarde ou chez Freud – le cas est différent pour Simmel –, on note une certaine crainte envers l'extension du suffrage

universel qui est en train de s'opérer. La reconstruction des rythmes par le biais du renforcement de la démocratie libérale ne semble pas en mesure d'empêcher la montée de la tyrannie. La dérythmisation et la massification en cours des sociétés modernes ne peuvent déboucher que sur une concentration inédite des pouvoirs dans les mains de meneurs charismatiques. On en vient ainsi à considérer que le seul espoir politique que l'on puisse désormais entretenir n'est pas de construire un système démocratique véritablement satisfaisant, mais que ces meneurs respectent des normes éthiques minimales. Ainsi l'approche de Tarde et de Freud aboutit-elle à un éloge des « meneurs éthiques » ou « mosaïques », comme les appelle Moscovici, éloge qui constitue une solution extrêmement paresseuse et dangereuse aux problèmes des sociétés modernes. Ces choix politiques sont un indice qui révèle l'une des difficultés théoriques de la psycho-sociologie des sociétés dérythmées : celle-ci est incapable, sauf sous les formes très floues relevées plus haut, de rendre compte et de participer à la construction démocratique qui est pourtant en cours.

L'analyse de Tarde est grevée par des préjugés conservateurs solidement ancrés. Dans ses premiers écrits, Tarde n'hésite pas à affirmer que toute la civilisation et la culture dépendent de la production de génies isolés que les autres individus ne font jamais qu'imiter : « On le voit, ici comme partout, ce sont des initiatives individuelles, contagieusement imitées, qui ont tout fait, j'entends socialement. Depuis des milliers de siècles sans doute, l'espèce humaine, réduite à un nombre d'individus dérisoire, aurait cessé de progresser, à l'instar des bisons et des ours, si de temps à autre, au cours de l'histoire, quelque homme de génie n'était venu donner un fort coup de fouet à sa force de reproduction, tantôt en ouvrant de nouveaux débouchés, coloniaux ou industriels, à l'activité de l'homme ; tantôt, novateur religieux, tel que Luther, en ranimant ou plutôt en rajeunissant sous une forme toute nouvelle la ferveur populaire et la foi générale dans la Providence, nourrice des oiseaux des champs. »[1] Il est vrai qu'il est revenu par la suite sur cet élitisme facile, mais ces modulations sont restées en grande partie théoriques. Dans ses derniers textes, le suffrage universel

1. G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*…, p. 182. On verra plus bas que la position de Tarde a cependant beaucoup évolué par la suite.

est toujours à ses yeux une absurdité dangereuse : « En dépit de tous les périls et de toutes les absurdités qu'il implique, le suffrage universel s'impose partout, degré par degré. » (p. 143) La démocratie est une illusion, un préjugé, une naïveté, une pathologie : « À première vue, il semble bien que dix, cent, mille têtes réunies soient plus aptes qu'une seule à embrasser tous les côtés d'une question complexe ; et c'est là une illusion aussi persistante, aussi séduisante que profonde. De tout temps les peuples naïvement imbus de ce préjugé ont, dans leurs jours troublés, attendu d'assemblées religieuses ou politiques le soulagement de leurs maux. Au Moyen Âge les conciles ; dans l'ère moderne, les états généraux, les parlements ; voilà la panacée demandée par les multitudes malades. » (p. 143)

C'est pourquoi, face aux problèmes sociaux, qu'il décrit du reste fort bien, ce n'est pas à une solution politique ou culturelle que pense Tarde, mais à l'armée – cette « portion restée forte et saine de nos nations » : « Depuis les explosions de dynamite [les attentats anarchistes] et l'affaire du Panama [le scandale politico-financier], je ne pense pas que ce langage [selon lequel la moralisation des masses ferait des progrès grâce à leur éducation] soit encore de mise. Il y a quelque chose de trop significatif dans la coïncidence de cette épouvante et de ce scandale, l'une révélant les désespérances et les haines d'en bas, l'autre la démoralisation et les égoïsmes d'en haut. Et le tout coïncide très bien avec les courbes ascendantes de la statistique criminelle. Devant ce spectacle, on serait tenté de comparer notre état social à un vaisseau de guerre dont va sauter la soute aux poudres si l'on ne songeait à cette portion restée forte et saine malgré tout, de nos nations européennes, leurs armées. » (p. 172)

En fait la position de Tarde est tout ambiguë. Il se méfie de la tyrannie et ébauche même des pistes pour penser une démocratie des publics. Mais il n'hésite pas à faire, parfois, l'apologie d'un pouvoir fort et concentré dans les mains d'un seul homme : « Aussi longtemps qu'un cerveau bien fait l'emportera en fonctionnement rapide et sûr, en absorption et élaboration prompte d'éléments multiples, en solidarité intime d'innombrables agents, sur le Parlement le mieux constitué, il sera tout à fait puéril, quoique vraisemblable *a priori* et excusable, de compter sur des émeutes ou sur des corps délibérants, plutôt que sur un homme, pour tirer un pays d'un pas difficile. En fait, toutes les fois

qu'une nation traverse une de ces périodes où ce n'est pas seulement de grands entraînements du cœur, mais de grandes capacités d'esprit qu'elle a un besoin impérieux, la nécessité d'un gouvernement personnel s'impose. » (p. 143) Si l'évolution vers un pouvoir fort n'est pas nécessairement souhaitable, elle est de toute façon inscrite dans celle des sociétés européennes et peut-être vaudrait-il mieux s'en accommoder : « Une nation moderne, sous l'action prolongée des idées égalitaires, tend à redevenir une grande foule complexe, plus ou moins dirigée par des meneurs nationaux ou locaux. » (p. 146) Comme la valeur d'un groupement social, quelle que soit sa taille, dépend entièrement de celui qui le dirige, on aura finalement plus de profit à trouver des procédures pour choisir de bons chefs que de rêver à une démocratie universelle : « Malgré l'importance attachée à la nature de ses membres, l'association en définitive vaudra ce que vaudra son chef. » (p. 151) Ainsi Moscovici voit-il juste, me semble-t-il, lorsque, laissant de côté les quelques hésitations libérales exprimées çà et là par l'un et l'autre, il compare la position de Tarde à celle de Le Bon en ces termes : « Le Bon souhaite une démocratie des masses réunie autour d'un chef, où le plébiscite, par votes et manifestations, confirme le lien de souveraineté qui les soude ensemble. Tarde plaide pour une démocratie de publics, que la presse, plus généralement les médias, constitue et reconstitue au gré des questions d'actualité. Il plaide en fait pour une multitude de publics formés autour d'une hiérarchie de meneurs (administrations, partis, etc.) s'étageant jusqu'à la magistrature suprême. La démocratie des masses renvoie à l'image d'une nation rassemblée, où dominent les vertus de la collectivité. La démocratie des publics reconnaît une nation dispersée, chaque partie suivant ses traditions propres et reposant sur le consensus des individus. Toutes deux sont cependant fondées sur le principe du chef, autorité qui ne se discute ni ne se laisse discuter. »[1]

La position de Freud est un peu plus nuancée, mais guère éloignée en fin de compte de celle de ses prédécesseurs, surtout de Le Bon à qui il doit tant. Comme le note de nouveau Moscovici, « malgré ses critiques acerbes de la répression, malgré sa dénonciation des conditions faites à la plupart des hommes, aux plus humiliés notamment, aux plus

1. S. Moscovici, *L'Âge des foules*, *op. cit.*, p. 277.

spoliés, Freud demeure associé à la tradition libérale et conservatrice » (p. 307). Politiquement, il s'inscrit dans une manière de penser qui a « pour point de mire la conservation de l'ordre social. Non qu'il soit le meilleur, mais parce qu'il est le plus tolérable » (p. 307). Dans une confidence à Zweig, Freud livre d'ailleurs son point de vue : « Malgré toute mon insatisfaction des systèmes économiques actuels, je n'ai pas d'espoir que la route poursuivie par les Soviets conduira à une amélioration. En vérité, tout espoir de ce genre que j'ai pu nourrir a disparu au cours de ces dix années de régime soviétique. Je demeure un libéral de la vieille école. » (p. 307)

Comme Tarde, Freud est très méfiant envers les nouveaux meneurs, mais à la fin de sa vie il ne voit pas d'autre salut qu'un chef qui serait à la fois César et Moïse. Cette thématique est au cœur de *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1938). Freud y reprend, à propos de la question des origines du monothéisme, les idées déjà exprimées dans *Totem et Tabou* à propos des origines du phénomène religieux. Le monothéisme, comme toutes les religions, est une production psycho-sociale liée à une culpabilité immémoriale envers le Père. Toutefois, comme le cas de Moïse et des Juifs le montre, les substituts ultérieurs de ce père originel n'agissent pas tous de la même façon. Certains, dominés par leurs passions narcissiques, s'identifient entièrement à l'image paternelle ; d'autres, au contraire, guidés par l'idée que le principe paternel est inaccessible, ne se considèrent que comme un reflet pâle et fugace de celui-ci. Les premiers font régresser les peuples qu'ils dominent en les infantilisant. Ce sont les dictateurs, comme Mussolini, Hitler, Staline ou Mao Zedong. Ils se présentent comme « Pères de la nation », ils s'érigent en objets de culte de la personnalité et se signalent par leur extrême violence. Les seconds sont ceux que Moscovici appelle les « meneurs mosaïques » (p. 446 *sq.*), les Gandhi et plus tard les Martin Luther King ou les Nelson Mandela. Ceux-ci renoncent au titre paternel et aux images du culte de la personnalité ; ils élèvent les masses sans les asservir ; au lieu de les rejeter dans l'enfance, ils permettent aux individus de grandir ou, comme dit Freud, de se « spiritualiser », en aidant à la différenciation de leur moi et à la construction d'un surmoi solide et exigeant. Moïse, qui a imposé aux Hébreux le monothéisme, en est probablement l'exemple connu le plus ancien : « Nous nous réservons de montrer […] comment les traits

particuliers de la religion monothéiste empruntée aux Égyptiens durent agir sur le peuple juif et façonner à la longue son caractère par le refus de la magie et de la mystique, l'incitation à accomplir des progrès dans la vie de l'esprit, l'encouragement à des sublimations, comment le peuple, animé par la possession de la vérité, pénétré de la conscience de l'élection, en arriva à faire grand cas des choses intellectuelles et à mettre l'accent sur l'éthique. »[1]

*

Simmel, Freud et Tarde ouvrent la voie à une compréhension des conséquences politiques de la dérythmisation des sociétés modernes. Leur apport, que ce soit sous la forme d'une analyse du nouveau pouvoir des médias dans les sociétés dérythmées et fluidifiées ou encore sous celle d'une dénonciation des risques de rerythmisation autoritaire de ces sociétés, cet apport est fondamental et probablement encore valable aujourd'hui. La dérythmisation a d'abord été un immense traumatisme qu'il a été difficile de surmonter et les analyses des psycho-sociologues des masses et des publics permettent d'ébaucher une étude de leurs conséquences éthiques et politiques négatives.

Pourtant, la dérythmisation n'a pas eu que des effets morbides. Simmel, mais aussi Tarde et Freud eux-mêmes, le suggèrent en ménageant dans leurs sombres descriptions quelques ouvertures vers une théorie rythmique de l'historicité, de la culture, du langage et de la démocratie. La dérythmisation a été simultanément l'occasion d'esquisser des formes d'existence inédites et de commencer à reconstruire des rythmes permettant à une liberté individuelle nouvelle de s'exprimer. Ce sont toutefois ces promesses qui manquent le plus chez les psycho-sociologues où les échappées vers les enjeux positifs du déclin des rythmes traditionnels restent faibles et sont obérées par des prises de position politiques conservatrices insoutenables. L'oscillation de Tarde et de Freud – le cas de Simmel est différent – entre libéralisme et césarisme, entre philosophie de l'invention universelle et aristocratisme intellectuel, pèse sur leurs conclusions. L'un et l'autre

1. S. Freud, *L'Homme Moïse*…, *op. cit.,* p. 177.

adoptent la posture typique des libéraux conservateurs qui sont plutôt enclins à la tolérance et à la liberté de pensée et d'opinion, mais qui n'hésitent pas à consentir à une concentration du pouvoir quand le besoin s'en fait sentir, quitte à mettre leurs espoirs dans l'apparition de meneurs qui garderaient malgré leur puissance un comportement éthique. Cette acceptation d'un pouvoir fort, conçu comme inévitable, pourvu qu'il ne soit pas trop violent, marque ainsi une limite, à la fois politique et théorique, de leur approche rythmique d'une démocratie des masses et des publics en formation, et elle appelle à rediriger notre analyse de l'évolution des sociétés contemporaines vers des études moins conservatrices des nouveaux rythmes de l'individuation.

6. Les rythmes entre utopie et retour à l'ordre

Au moment même où Freud, dans les années qui suivent la Première Guerre mondiale, commence à s'inquiéter des graves conséquences politiques et sociales de la dérythmisation, apparaissent quelques textes un peu moins négatifs mettant l'accent sur les potentialités utopiques que contient l'effacement des rythmes traditionnels. Ces textes s'appuient sur une analyse de la situation qui est très différente de celle proposée par Freud et ses prédécesseurs libéraux. En effet, si les rythmes morphologiques de la société agricole et traditionnelle ont petit à petit disparu, ce n'est pas seulement à cause de l'urbanisation, de la diffusion de l'argent et de la presse, mais aussi du fait de la croissance rapide de l'industrie et de la technique. Or, cette croissance a des conséquences contradictoires. D'une part, le développement du travail industriel soumet l'individuation à un nouveau type de rythmes, que nous pouvons appeler *corporels* ; dans les usines taylorisées, sur les chaînes de montage qui se multiplient, la machine impose de plus en plus ses cadences régulières aux travailleurs ; on observe une pénétration et un façonnage des corps par la technique qui tend à provoquer une certaine désindividuation[1]. De l'autre, ces forces, qui sont également responsables du délitement de la société paysanne et de l'exode rural, ont tendance, à travers l'organisation de la journée et de la semaine de travail, à substituer leurs propres rythmes morphologiques aux rythmes anciens, occupant ainsi le vide qui était en train d'apparaître. Or, ces formes d'alternances inédites permettent à leur tour une nouvelle individuation psychique et collective des ouvriers

1. Sur la question de la désindividuation, voir B. Stiegler, « La désindividuation », dans F. Ascher et F. Godard, *Modernité : la nouvelle carte du temps*, La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2003, p. 221-235.

qui, régulièrement rassemblés dans les mêmes lieux, peuvent petit à petit tisser des liens, développer une conscience de classe, construire des organisations et envisager une transformation sociale radicale.

C'est dans ce contexte qu'Ossip Mandelstam en Russie et Siegfried Kracauer en Allemagne abordent, au cours des années 1920, la question des potentiels utopiques du rythme. Les objets qui retiennent leur attention pourraient sembler superficiels ou dérisoires au regard des questions qui viennent d'être évoquées, puisqu'ils s'intéressent au développement fulgurant de la gymnastique rythmique, des nouvelles danses comme le charleston ou le fox-trot, de la musique jazz et des représentations de masse ornementales. Mais leurs analyses montrent que c'est à travers la critique dialectique de ces « manifestations de surface », comme les appelle Kracauer, que l'on saisit peut-être le mieux à la fois les dangers que fait naître la pénétration rapide des rythmes techniques dans les sociétés modernes mais aussi les caractéristiques futures d'une société qui, profitant réellement de la dérythmisation, produirait des formes de vie libres de toute exploitation et division avec elles-mêmes. D'une manière fragmentaire, mais qui n'en est pas moins très puissante, Mandelstam et Kracauer dessinent ainsi les premières bases d'une *utopie du rythme*.

De l'utopie rythmique à la métrique soviétique

En 1918, alors qu'il était employé au Commissariat du peuple à l'éducation dirigé par Lounatcharski, Mandelstam paraît avoir organisé un « Institut du rythme » dont les objectifs précis nous sont inconnus, mais qui était lié, semble-t-il, à sa propre pratique de la gymnastique rythmique. Cette nouvelle forme d'exercice corporel dérivait directement de l'école lancée, juste avant la première guerre mondiale, par le compositeur et pédagogue suisse Émile Jaques-Dalcroze (1865-1950), sous le nom « d'eurythmie ». L'objectif de l'eurythmie était de « créer, à l'aide du rythme, un courant rapide et régulier de communication entre le cerveau et le corps ». Les élèves devaient, par exemple, indiquer les valeurs des notes par des mouvements de pied et du corps, et les intervalles de temps par ceux des bras. Ces exercices cherchaient à développer le pouvoir de concentration et des réactions

corporelles plus rapides, mais aussi des capacités d'imagination et de réflexion[1]. Jaques-Dalcroze fonda une première école à Hellerau, en Allemagne, près de Dresde en 1910, puis en 1914 à Genève, l'institut qui porte encore aujourd'hui son nom. Le mouvement prit alors une grande ampleur et des écoles furent fondées à Londres, Paris, Berlin, Vienne, Stockholm et New York. On sait que Mandelstam fréquentait régulièrement des salles de gymnastique de la vieille ville de Petrograd où l'on pratiquait la danse rythmique selon le système Jaques-Dalcroze, et où il croisait Mikhail Kuzmin, Youri Chaporin, Alexandre Blok, Piast et Vsevolod Rojdestvenski.

Cette double expérience, politique et personnelle, semble avoir inspiré à Mandelstam un petit essai, écrit en 1920, où il tente à la fois d'analyser la situation sociale et de définir les principaux enjeux d'un enseignement de la gymnastique rythmique pour le nouvel État en construction[2]. Pour la première fois dans la littérature qui nous concerne ici, le rythme sert simultanément d'outil de description et d'utopie politique – la seconde servant de critère de jugement pour effectuer la première. Malgré sa brièveté, l'ouvrage de Mandelstam est donc un texte important qui s'ajoute aux indications relevées plus haut concernant le rôle du rythme dans une démocratie.

Mandelstam commence par exclure un certain nombre de définitions traditionnelles du rythme. Les activités rythmiques telles que les conçoit Jaques-Dalcroze, fait-il remarquer, n'ont aucun caractère esthétisant. Leur objectif est bien plus large qu'une simple mise en forme des corps qui viserait, par exemple, les canons d'une beauté grec-que (éventuellement dévoyés comme aujourd'hui dans le *body-building*) : « D'une manière générale, le système de Jaques-Dalcroze n'a rien à voir avec l'esthétisme, et celui-ci n'est qu'une séquelle

1. É. Jaques-Dalcroze, *Méthode Jaques-Dalcroze*, 1907-1914 ; *Le Rythme, la musique et l'éducation*, Paris, Fischbacher, 1920, rééd. Genève, Foetisch, 1965 ; *La Musique et nous. Notes sur notre double vie*, Genève, 1945, rééd. Genève, Slatkine, 1981 ; M. L. Bachmann, *La Rythmique Jaques-Dalcroze. Une éducation par la musique et pour la musique*, La Baconnière, Boudry, 1984.

2. O. Mandelstam « L'État et le rythme » (1920), trad. angl. dans O. Mandelstam, *The Complete Critical Prose and Letters*, Ann Arbor, Ardis, 1979, p. 108-111. Je remercie Prita Suharjo pour sa traduction du texte russe en français. Henri Meschonnic cite cet article dans *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Paris, Verdier, 1982, p. 647.

accidentelle, le résultat d'une mode inaugurée à Hellerau dans la bourgeoisie européenne et américaine. Le système se caractérise moins par l'esthétisme que par l'esprit de géométrie et un strict rationalisme : l'homme, l'espace, le temps et le mouvement en sont les quatre éléments fondamentaux. » (p. 110) La rythmique n'est pas non plus un simple soin du corps, elle ne doit pas être réduite à une activité sportive : « Il est encore plus faux de la considérer simplement comme une hygiène ou une gymnastique. » (p. 110) Enfin, la rythmique n'a rien à voir avec une activité cadencée comme on en trouve dans les exercices corporels, la connaissance scientifique de la nature ou bien encore le monde du travail : « Notre corps, notre travail et notre science ne sont pas encore prêts à accepter le rythme sans réserves. Nous devons encore nous préparer pour l'accepter. » (p. 111)

L'enjeu du rythme, selon Mandelstam, est précisément de dépasser tous les dualismes traditionnels dans une synthèse individuante, véritable individuation à la fois psychique et collective, qui doit servir de justification politique à son introduction dans le cursus scolaire soviétique. Le rythme est « une force sociale » qui doit participer à la construction d'une société réconciliée où – Mandelstam ne le dit pas mais le laisse entendre – les contradictions de la société capitaliste auront été dépassées : « Le rythme exige une synthèse, une synthèse du corps et de l'esprit, une synthèse du travail et du jeu. Il est né d'un syncrétisme, c'est-à-dire de la fusion d'éléments non différenciés. Jusqu'à ce que ces aspects soient réunis et que notre jeune culture moniste soit fermement établie, n'engagez donc pas le rythme d'un côté ou de l'autre, ne le mariez ni avec l'éducation physique, ni avec la psychologie, ni avec le travail […] laissez le rythme occuper cette position intermédiaire et indépendante qui convient à une force sociale qui vient juste de s'éveiller d'une profonde léthargie et qui n'a pas encore réalisé toutes ses possibilités. » (p. 111)

L'instrument de ce dépassement des contradictions doit être l'État à travers son ministère de l'Éducation : « Aujourd'hui, nous voyons certains pédagogues, qui, bien que faibles et isolés, offrent à l'État une méthode efficace qui leur a été transmise par des siècles harmonieux : le rythme comme instrument d'éducation sociale. Il me semble très instructif que ces mains se tendent maintenant vers l'État avec espoir.

Ils lui redonnent ce qui lui appartient légitimement. Un instinct sûr leur dit que l'éducation rythmique doit être contrôlée par l'État. » (p. 108)

Si elle est comprise et organisée de cette manière, l'éducation rythmique participera à la production d'individus qui, grâce à leur accord, formeront enfin une véritable collectivité : « Au moment où nous organisons la société, au moment où nous l'élevons hors du chaos vers un ordre harmonieux d'existence organique, nous avons tendance à oublier que ce qui doit d'abord être organisé est l'individu. Le plus grand ennemi de la société est la personne amorphe, l'individu inorganisé. Tout notre système d'éducation, tel qu'il est compris par notre jeune gouvernement dirigé par le Commissariat du peuple à l'éducation, consiste essentiellement à organiser l'individu. L'éducation sociale prépare la synthèse de l'homme et de la société dans le collectif. » (p. 108) Le rythme deviendra donc la clé d'une nouvelle forme d'individuation, qui produira des individus à la fois réconciliés, épanouis et courageux, bref des citoyens au sens plein du terme : « Des enfants qui sont capables de sauter au-dessus d'une corde tressée n'ont pas peur des obstacles sociaux. Ils maîtrisent leurs propres énergies. Pendant une course, ils sont capables d'ajuster la tension de leurs muscles pour s'adapter à la difficulté de l'obstacle. La difficulté de la tâche peut augmenter de manière excessive, mais les habitudes acquises à travers l'éducation rythmique perdurent. Elles sont indéracinables. Elles sont présentes à la fois en temps de paix et durant l'orage de la guerre ; elles sont présentes toutes les fois que l'homme triomphe de l'adversité, toutes les fois que des vainqueurs sont nécessaires. » (p. 108)

Mandelstam évoque alors avec lyrisme le visage d'une société où le rythme aurait été accueilli dans toute sa puissance d'individuation psychique et collective : « Si l'éducation rythmique devait être finalement acceptée au plan national, un miracle devrait se produire qui transférera un système abstrait dans la chair du peuple. Là où il n'y avait hier qu'un brouillon, demain les costumes colorés des danseurs chatoieront et les chants retentiront. L'école précède la vie. L'école sculpte celle-ci à sa propre image et ressemblance. Le rythme de l'année scolaire sera ponctué par les congés dédiés aux Jeux olympiques scolaires ; le rythme sera le motif et l'organisateur de ces jeux. Pendant ces congés, nous verrons une nouvelle génération éduquée rythmiquement, proclamant librement sa volonté, ses joies et ses

peines. » (p. 110) L'éducation rythmique constituerait un moyen de construction d'un ensemble social où les individus seraient à la fois totalement libres et solidaires, mais surtout d'une société où, comme le voulait Marx, l'homme se produirait lui-même enfin rationnellement : « Les actions rythmiques, harmonieuses et universelles, animées par une idée commune, sont d'une importance infinie pour la création de l'histoire à venir. Jusqu'à présent l'histoire a été créée inconsciemment dans la souffrance du hasard et des luttes aveugles. Désormais, le droit inaliénable de l'Homme sera de construire consciemment l'Histoire, en la faisant naître lors de ces congés comme une proclamation de la volonté créatrice du peuple. Dans la société du futur, les jeux sociaux prendront la place des contradictions sociales et fonctionneront comme des enzymes, comme des catalyseurs qui assureront la floraison organique de la culture. » (p. 110)

Ces descriptions ne sont pas, on le voit, sans évoquer des scènes qui se produiront par la suite, ni sans faire penser à l'idéologie progressiste et étatiste qui les justifiera. Les gigantesques concours sportifs de masse, les spartakiades et les grandes parades rythmiques seront en effet bientôt des éléments courants du régime soviétique et des autres régimes totalitaires. Il est clair que Mandelstam a grandement sous-estimé les conséquences négatives d'un contrôle étatique des rythmes et, à l'inverse, peut-être surestimé leur capacité réconciliatrice ou synthétique. On sent également son adhésion au mythe du « progrès guidé par la raison ». Il faut toutefois lui reconnaître une certaine prescience des dérives qui se sont par la suite produites et ont amené l'État totalitaire à faire du rythme – dans un sens qui n'était plus celui de Mandelstam – l'un de ses instruments de domination privilégiés. Nous l'avons vu, Mandelstam insiste sur le fait qu'il faut distinguer ce qu'il appelle le « rythme » de la « cadence » propre au travail, à la gymnastique et au sport. Si l'on suit son analyse, il y a la même distance entre le rythme d'un poème et sa métrique, qu'entre celui d'un

groupe social démocratique et ses cadences[1]. De ce point de vue, les gigantesques manifestations de masse qui apparaîtront dans les pays totalitaires seront à l'opposé de l'utopie rythmique anti-dualiste et anti-mécanique décrite par Mandelstam. Au lieu d'une entreprise d'individuation visant à produire des individus psychiques et collectifs libres et harmonieux, il s'agira bien au contraire d'une mécanisation généralisée des corps séparés des esprits, d'une massification de la collectivité par la mise au pas des individus et leur organisation métrique, c'est-à-dire finalement, si l'on me permet ce jeu de mot, d'une « métrise » totalitaire des processus de l'individuation psychique et collective.

Mandelstam semble, d'ailleurs, l'avoir plus ou moins clairement anticipé lorsque, dès le début de son article, il décrit la situation politico-sociale de la Russie depuis la Révolution d'octobre en ces termes : « La collectivité n'existe pas encore. Elle doit encore naître. Le collectivisme est apparu avant la collectivité et si l'éducation sociale ne vient pas à son aide nous risquons de nous retrouver avec le collectivisme sans la collectivité. » (p. 108) À la suite de quoi, il esquisse une très intéressante théorie de l'individuation psychique et collective, dans laquelle le rythme joue un rôle central, et qui révèle ses principales appréhensions : « La nouvelle société tient ensemble grâce à la solidarité et au rythme. La solidarité signifie accord sur les objectifs. Mais l'accord dans l'action est aussi essentiel. La révolution a été victorieuse grâce à son rythme. Le rythme est descendu sur sa tête comme une langue de feu. Il doit être conservé pour toujours. Solidarité et rythmicité sont la quantité et la qualité de l'énergie sociale. Les masses sont solidaires. Seule la collectivité est rythmique. De plus, cette conception des masses, cette mesure purement quantitative de l'énergie sociale, n'est-elle pas déjà obsolète ? N'est-elle pas un simple vestige d'un paradis perdu des décomptes électoraux ? » (p. 109) Certes, les masses russes possèdent une certaine solidarité, mais sans rythme elles for-

1. Sur l'opposition du rythme du poème et de sa métrique comme image de l'opposition rythme social-métrique sociale, voir H. Meschonnic, *Politique du rythme. Politique du sujet*, Lagrasse, Verdier, 1995 et mes commentaires dans « Le sujet comme utopie », NU(E), n° 21, Nice, 2002, p. 117-127 et « Vivre dans le langage aujourd'hui », dans G. Dessons, S. Martin, P. Michon, (dir.) *La Pensée et le Poème. Meschonnic à Cerisy*, Paris, Inpress, 2005.

ment des agglomérats purement quantitatifs. Si elles ont pu agir et vaincre pendant la Révolution, c'est parce qu'elles ont réussi à trouver un « accord dans l'action », c'est-à-dire à se réunir dans un rythme collectif et c'est ce rythme, cette qualité ou cette modulation – pour parler comme Simondon – de l'énergie sociale, qu'il conviendrait de ne pas perdre. En d'autres termes, la Révolution a été une expérience d'individuation psychique et collective, dont la forme de mouvement, le rythme, a permis aux masses et individus qui les composent de devenir, au moins pendant une période, collectivités et personnes, c'est-à-dire *sujets* historiques[1]. Mais sans éducation populaire et rythmique, cette dynamique menace de se perdre rapidement. Autrement dit, faute de rythme le socialisme risque de tomber dans la métrique. On comprend dès lors l'insistance de Mandelstam à critiquer la réduction du rythme à la simple cadence commune aux exercices sportifs et au travail. Alors que la cadence massifie et homogénéise, le rythme est un moyen de subjectivation et diversification des psychismes et des groupes. La première prépare « un collectivisme sans collectivité », seul le second pourrait permettre la production d'individus et de groupes véritablement démocratiques.

1. L'opposition de la masse arythmique et de la collectivité qui a trouvé un rythme à travers une communauté d'action pourrait être comparée à celle que fait Sartre entre « série inerte » et « groupe en fusion ». Mais, outre le fait que la « collectivité » renvoie pour Sartre à un stade antérieur à l'individuation collective par la fusion, il y a une différence fondamentale qui malgré tout les sépare. Le groupe « en fusion » est, comme le montre la métaphore choisie pour le décrire, « entièrement *amorphe* », ce qui ne rend pas compte de l'intuition de Mandelstam d'une organisation du mouvement d'individuation psychique et collective par le rythme. En juillet 1789, le peuple parisien, lorsqu'il reçoit les nouvelles de Versailles, se voit d'abord comme groupement encore plongé dans la « sérialité », mais les choses changent du tout au tout quand, le 14, il prend la Bastille : « La sérialité inerte se retrouve de l'autre côté du processus d'altérité *comme un groupe uni qui a produit une action concertée* […] Dès ce moment, quelque chose est donné qui n'est ni le groupe, ni la série mais ce que Malraux a appelé dans *L'Espoir* l'Apocalypse, c'est-à-dire la dissolution de la série dans le groupe en fusion. Et ce groupe, encore non structuré, c'est-à-dire entièrement *amorphe*, se caractérise comme le contraire immédiat de l'altérité », *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, t. I, Paris, Gallimard, 1960, p. 459-461. Bien que Sartre aille, à première vue, dans une direction différente, il faudra un jour reprendre sa contribution à la question des formes des processus d'individuation.

De ce point de vue, on se rend compte que l'intuition du poète n'était pas si erronée qu'elle pouvait sembler au premier abord, et qu'elle fournit même un outil analytique nouveau très important pour juger des développements des rythmes au cours du XX^e^ siècle. Le petit essai de Mandelstam complète la critique du rôle de la symétrie dans les utopies socialistes développée par Simmel à la fin de *Philosophie de l'argent*[1]. Lorsqu'une vingtaine d'années après les avertissements de celui-ci Mandelstam participe à la première mise en pratique grandeur nature des théories socialistes, il est, lui aussi, alarmé par la domination des alternances binaires et mécaniques qui s'esquisse, domination qui risque de mettre en péril toute perspective émancipatrice. La différence, qui fait la valeur de sa contribution, est qu'il n'identifie pas, comme Simmel, tous les rythmes à des formes de rationalisation, systématisation et contrôle, qui seraient opposées à la spontanéité de la vie et de l'individu. Il montre, au contraire, que toute individuation psychique et collective, pour autant qu'elle vise à transformer simultanément ces individus en sujets, nécessite de nouveaux rythmes, qui ne seront plus les rythmes binaires archaïques, les mètres « métrisant » les corps et les esprits, homogénéisant et moulant les individus dans un seul et même tout social, mais qui permettront au contraire d'intégrer, tout en gardant entre eux une tension, le corps et l'esprit, l'individuel et le social, le travail et le jeu.

Danse, jazz et technique

De 1921 à 1933, Siegfried Kracauer, un ancien élève de Simmel, était journaliste à la *Frankfurter Zeitung*, où il s'est rapidement imposé comme l'un des observateurs les plus aigus de son époque. On connaît

1. J'ignore si Mandelstam avait lu Simmel, mais cela semble tout à fait possible vu l'influence de celui-ci en Russie au début du siècle. Il est clair, toutefois, que sa conception du rythme, tout en étant liée à celle de Jaques-Dalcroze, doit probablement l'essentiel à ses recherches poétiques acméistes et aux débats en cours à cette époque en Russie dans les milieux littéraires, en particulier dans le futurisme. On trouve un écho de ces discussions dans le très beau texte de O. Brik, « Rythme et syntaxe » (1920-1927), dans T. Todorov, *Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes*, Paris, Le Seuil, 1965, p. 143-153.

le contexte : à l'instar de la Russie, l'Allemagne est sortie totalement bouleversée de la guerre perdue ; la monarchie s'y est écroulée et une tentative de révolution communiste y a été engagée ; toutefois, après l'échec des Spartakistes, une démocratie libérale a finalement été mise en place à Weimar et le pays relancé de manière fulgurante dans la rationalisation capitaliste. Ce croisement des histoires allemandes et russes, puis leur rapide divergence, font tout l'intérêt des analyses de Kracauer qui nous montrent un autre visage des rythmes émergeant dans les sociétés de l'entre-deux-guerres : leur visage libéral et capitaliste[1].

Dans un texte de 1925 intitulé « Le voyage et la danse », Kracauer tente de prendre la mesure de deux phénomènes qui semblent à première vue indépendants et relativement superficiels, mais qui sont en réalité, l'un et l'autre, les indicateurs d'une transformation des catégories de la perception elle-même, au moins dans les sociétés développées : la banalisation des voyages et la propagation fulgurante de nouvelles danses rythmées depuis la fin de la Première Guerre mondiale. Bien sûr, fait remarquer Kracauer, ces deux phénomènes renvoient en premier lieu au développement des communications et au climat psychologique de l'après-guerre, mais là n'est pas l'essentiel. Les formes nouvelles du voyage – on dirait aujourd'hui du tourisme – et de la danse permettent de saisir une transformation profonde des catégories de l'espace et du temps. Alors que parcourir l'espace était jusqu'à présent un gage de rencontres d'individualités spécifiques, de découverte de sociétés, de cultures et de personnes nouvelles, la banalisation des séjours a entraîné une prédilection pour « l'exotique », c'est-à-dire pour une forme pure, abstraite et vide de la différence : « D'où vient donc que le voyage *à la mode* ne sert plus à faire éprouver la sensation d'espaces étrangers – les hôtels sont tous pareils et la nature à l'arrière-plan est bien connue des lecteurs de journaux illustrés – mais qu'il est entrepris pour lui-même ? L'accent repose sur le détachement qu'il garantit, et non sur l'intérêt qu'il procure pour tel ou tel type de pays ; sa signification s'épuise dans le fait qu'il permet de consommer le *five o'clock tea* en un lieu par hasard moins usé que

1. Je me limiterai ici à S. Kracauer, *Das Ornament der Masse*, (1927), Frankfurt am Main, © Suhrkamp, 1963, trad. fr. partielle par Sabine Cornille, *Le Voyage et la Danse. Figures de ville et vues de films*, Saint-Denis, PUV, 1996.

celui qui lui sert de cadre quotidien. De plus en plus, il est une occasion incomparable d'être justement ailleurs que là où l'on est d'habitude ; c'est dans le changement de lieu, dans les brèves alternances de séjour que réside sa fonction décisive. » (p. 24) Le développement des voyages a donc transformé la catégorie d'espace, qui est désormais parcouru pour lui-même, comme une forme pure, vidée de sa substance culturelle, politique et sociale.

Les transformations de la danse révèlent une évolution semblable de la catégorie de temps. Le remplacement des danses du XIX^e^ siècle, comme la valse ou la mazurka, par d'autres où le rythme devient la visée essentielle, comme le charleston, le fox-trot ou le madison, et la diffusion fulgurante de ces dernières dans les nouvelles classes moyennes, indiquent, selon Kracauer, la construction d'un temps vidé de la substance érotique, mémorielle ou sociale, qui le caractérisait auparavant : « Si le voyage s'est réduit à une pure expérience de l'espace, la danse, elle, est devenue simple scansion du temps. Fini le rêve propre à la valse, révolue l'allégresse minutieusement réglée de la française ; fini aussi ce que connote tout cet environnement dansant : aimable flirt, gracieuse rencontre dans ce médium sensuel – l'ancienne génération est tout au plus la seule à vouloir encore conjurer cela ; la danse de société moderne, ignorante de la structure des liens en usage dans les couches intermédiaires, tend à représenter purement et simplement le rythme. » (p. 24) Bien sûr, ce dernier est une constante de toute danse, traditionnelle ou moderne. Kracauer ne le nie pas. Mais ce qui a changé à travers l'absolutisation du rythme, c'est la place de la signification : « Certes, la danse, en tant qu'événement temporel, ne peut se passer du rythme ; pourtant ce sont deux choses différentes pour elle que d'apprendre l'essentiel par le rythme ou de trouver dans le rythme une conclusion inessentielle. » (p. 25) La pénétration de la cadence et de la répétition binaire vide la danse de son sens et l'aligne sur la gymnastique : « Le style sportif dans lequel la danse s'exerce aujourd'hui témoigne du fait qu'elle ne vise, au-delà du mouvement discipliné, rien qui soit fondamentalement porteur de signification. » (p. 25)

L'analyse des nouveaux rythmes corporels proposée par Kracauer porte ainsi la marque du souci simmelien, partagé à la même époque par les durkheimiens, pour la description de la diversité des catégories

intellectuelles et perceptives. Toutefois, elle ne se limite pas, contrairement à ceux-ci, à une description qui opposerait une « forme catégorielle » définie socialement et une « durée » individuelle. La « substance » qui est perdue n'est pas celle d'un « vécu », mais bien une substance définie socialement par l'époque précédente. En conséquence, ce que pointe Kracauer, ce n'est pas une simple accélération du *tempo* de la vie, c'est bien plutôt un processus d'abstraction ou de rationalisation des catégories, qui deviennent de plus en plus pures et donc, pour ainsi dire, sans cesse plus kantiennes. Au lieu de sociologiser Kant en suggérant qu'il s'est simplement trompé en attribuant les catégories de la perception à une nature humaine universelle, il se propose au contraire de montrer combien Kant avait eu en quelque sorte raison par avance et de décrire comment sa conception abstraite est précisément en train de pénétrer au XX^e^ siècle au cœur même du social. Au néokantisme sociologisé des durkheimiens et à leur critique limitée de l'accélération des *tempi* sociaux, Kracauer oppose, à l'exemple de Simmel, Weber et bientôt de l'école de Francfort, une véritable critique de la fonction de la rationalité kantienne dans le monde moderne. Le rôle du rythme dans les danses typiques des années 1920 renvoie à un processus de pénétration de l'abstraction et de la raison analytique des Lumières. Il montre une formalisation ou une purification plus grande du temps qui est séparé de ses contenus anciens et religieux au profit d'expériences vécues par un moi totalement replié sur son plaisir individuel.

Je cite longuement cette « critique du rythme pur », car l'analyse des danses et du jazz commercial de ces années est magnifique et rappelle tellement, comme celle du tourisme qui précédait, ce que nous observons aujourd'hui avec le déferlement des musiques répétitives *techno*, *jungle*, *house* : « Au lieu que la danse exprime des contenus déterminés dans le temps, ce dernier devient son véritable contenu. Si, à ses débuts, la danse était un acte cultuel, elle est aujourd'hui un culte du mouvement ; si autrefois le rythme était une déclaration psycho-érotique, aujourd'hui, se suffisant à lui-même, il voudrait congédier les significations. Un tempo qui ne veut rien d'autre que soi-même : telle est l'intention secrète des airs de jazz, si forte que soit l'empreinte de leur origine nègre. Ils s'efforcent de réaliser l'effacement de la mélodie et de dévider de plus en plus longuement les cadences qui désignent la

fin du sens parce qu'en elles se dévoile et se parachève la mécanisation déjà présente dans la mélodie. » (p.25) Le mouvement est devenu une forme pure dont les effets sont à la fois individualisants et dépersonnalisants : « Que s'accomplisse ici le passage de la signification désignée par le mouvement au mouvement qui se contente de s'autodésigner, c'est ce que prouve également l'usage des figures dûment raccourcies par les professeurs de danse parisiens. Leur enchaînement n'est pas déterminé par une loi objective du contenu, à laquelle la musique se conformerait aussi, mais il naît librement des différentes pulsions de mouvement qui s'orientent sur la musique. Individualisation si l'on veut, mais qui ne vise pas du tout l'individuel. En effet, étant donné que la musique de jazz, quelle que soit la vitalité de son comportement, abandonne à elle-même la part de vie pure et simple, les types de déplacement inaugurés par elle – et qui tendent assez visiblement à n'être plus que des pas dépourvus de signification – sont désormais à peine davantage que de simples représentations rythmiques, des expériences temporelles auxquelles la syncope apporte un ultime bonheur. » (p. 25)

Cette critique des nouveaux rythmes corporels n'est toutefois pas un appel à un retour nostalgique au passé, ni une sombre dénonciation de l'horreur du monde contemporain. Grâce à une approche dialectique de la réalité, Kracauer évite à la fois l'attitude réactionnaire, le mauvais romantisme courant en Allemagne à son époque et l'extrémisme critique désespéré, qui sera bientôt celui de l'École de Francfort et en particulier d'Adorno. Contrairement à celui-ci, et de manière assez proche de Benjamin, Kracauer ne condamne pas totalement le jazz, la musique populaire, ni le cinéma commercial. Toutes ces formes révèlent des parcelles de vérité sur les conditions de vie dans les nouvelles sociétés, mais aussi sur celle qui pourrait être faite à l'homme dans une société meilleure. Dans le cas du voyage comme de la danse, c'est certes à une absolutisation vide du mouvement, à une purification du temps, qu'on assiste, mais cette absolutisation contient à la fois une représentation de la réalité telle qu'elle est et une suggestion de vie plus humaine. Tout mécaniques et aliénants qu'ils soient, le rythme dansé et le plaisir qui l'accompagne pointent malgré tout vers « l'homme réel » qu'ils ne peuvent faire disparaître totalement : « L'aventure du mouvement en tant que tel, voilà ce qui provoque l'enthousiasme ; le glissement hors des espaces et des temps normaux

vers ceux qui n'ont pas encore été mesurés excite la passion ; le vagabondage à travers les dimensions prend valeur d'idéal. Toutefois cette double vie spatio-temporelle ne saurait être l'objet d'un désir aussi intense si elle n'était pas la *déformation* de la vie réelle. L'homme *réel*, qui n'a pas abdiqué au point de devenir une simple figure dans un fonctionnement mécanisé, s'oppose à la dissolution dans l'espace et le temps. » (p. 26) Il constitue un substrat qui est promis à « l'éternité » : « Il est là sans doute dans cet espace, mais sans s'identifier ou s'abîmer en lui, il se déploie par delà les latitudes et les longitudes jusque dans une infinité supra-spatiale qui ne souffre aucune confusion avec l'illimité de l'espace astronomique. Il ne se laisse pas davantage enfermer dans le temps vécu comme déroulement ou mesuré avec la montre ; il est bien plutôt voué à l'éternité, qui est autre chose que le temps indéfiniment prolongé. » (p. 26) La vacuité du voyage et des rythmes des danses modernes n'est donc pas qu'un facteur d'abstraction et de mécanisation de ce qui est humain, mais elle recèle dialectiquement une promesse de dépassement : « Quand elles voyagent – peu importe d'abord vers quelle destination –, les attaches sont rompues, les figures croient voir l'infinité elle-même se déployer devant elles ; dans le train déjà, elles sont passées de l'autre côté et le monde dans lequel elles atterrissent est pour elles un nouveau monde. Le danseur aussi possède l'éternité dans le rythme ; le contraste entre le temps dans lequel il plane et le temps qui le dévore, c'est ce qui fait son bonheur propre dans un domaine impropre, et la danse elle-même peut se réduire à un seul pas, puisque l'essentiel seulement, c'est de danser. » (p. 30)

Il est vrai que la justification de cet espoir et de cette dialectique est encore chez Kracauer, comme du reste chez Benjamin à la même époque, d'ordre théologique : « Même le déploiement passionné dans toutes les dimensions est une demande de *salut*, s'il est pensé jusqu'au bout de sa négativité. » (p. 31) L'homme a, selon lui, « une relation à l'inconditionné au-delà de l'espace et en dehors du temps […] il s'oriente vers l'au-delà, dans lequel tout ici trouverait sa signification et sa conclusion » (p. 27) et c'est pourquoi il est « impliqué dans la vie spatio-temporelle sans y être soumis » (p. 27). Kracauer pose ainsi ouvertement l'existence d'une nature humaine religieuse *aliénée* et souligne les enjeux théologiques de sa sociologie des « surfaces » :

« Voyage et danse ont acquis une signification *théologique*, ils représentent des possibilités, essentielles pour ces figures saisies par la mécanisation, de vivre de manière impropre cette double existence fondatrice de réalité […] La danse est aux hommes violentés par l'intellect une possibilité de saisir l'éternel ; la double existence devient pour eux un double comportement dans le temps lui-même ; c'est seulement dans l'éphémère qu'ils saisissent le non-éphémère. » (p. 28) Sous la forme religieuse qui lui est propre, Kracauer reproduit au fond la critique classique en Allemagne au XIX^e^ siècle, et encore chez Spengler, de l'abstraction et du caractère abusivement analytique de la raison des Lumières franco-anglaises, en lui opposant de manière extrêmement traditionnelle une raison qui respecterait, elle, le caractère organique et substantiel du réel. Cette opposition était un cliché idéologique de l'époque. Mais de même que l'arrière plan marxiste ou plutôt naïvement progressiste de l'utopie propre à Mandelstam ne grevait ni la qualité de son diagnostic sur le régime qui se mettait en place, ni sa conscience de l'importance des rythmes pour la production de sujets, de même il faut reconnaître chez Kracauer, malgré son idéologie romantisante et sa nostalgie pour le religieux, à la fois la force de sa critique de la rationalisation technique et les ouvertures qu'elle ménage vers une politique du rythme.

Le rythme apparaît ainsi d'une manière double et contradictoire. D'une part, il est une force qui fait pénétrer la raison abstraite et la technique dans la chair des danseurs : « Les puissances qui mènent à la mécanisation ne désignent rien au-delà de l'espace et du temps. Elles proviennent de la grâce d'un intellect qui ne connaît pas la grâce. Dans la mesure où il croit pouvoir saisir le monde sur la base de présupposés mécanistes, il se libère du rapport à l'au-delà et fait pâlir la réalité accomplie par l'homme tendu au-delà du spatio-temporel. » (p. 28) Le rythme empêche l'homme de réaliser sa vocation spirituelle : « Cet intellect détaché engendre la technique et tend vers une rationalisation de la vie, qui place cette dernière sous la dépendance de la technique. Mais, comme il ne peut atteindre un tel nivellement radical du vivant qu'en sacrifiant la vocation spirituelle de l'homme, comme il est obligé de refouler les couches intermédiaires du psychisme afin de rendre l'homme aussi lisse et propre qu'une automobile, on ne saurait aisément attacher un sens réel à cette activité mécanisée sous cette forme

machinique, qui porte son empreinte. La technique devient alors une fin en soi et un monde surgit qui, pour parler trivialement, n'a d'autre désir que la plus grande technicisation possible de tout événement. » (p. 28) Le rythme absolutisé et le voyage pour le voyage reflètent alors les ravages de la rationalisation de la société et de la vie privée : « Plus l'homme tente de cerner les choses à l'aide des mathématiques, plus il devient lui-même une donnée mathématique dans l'espace et le temps. Son existence se décompose en une série d'activités exigées par l'organisation, et l'image qui correspondrait le mieux à cette mécanisation serait celle de sa réduction à la dimension d'un point, à la fonction de maillon utile de l'appareil intellectuel. La nécessité de dégénérer dans cette direction pèse gravement sur les humains. Ils se trouvent poussés de force dans un quotidien qui fait d'eux les manœuvres au service des excès techniques et, en dépit de la justification humanitaire du taylorisme – sinon justement à cause d'elle –, ils ne deviennent pas maîtres de la machine, mais eux-mêmes comme des machines. » (p. 28).

Mais cette vision purement négative doit être, comme le dit Kracauer, « poussée à bout » pour faire apparaître le noyau utopique qui y est celé. C'est pourquoi, il peut simultanément déclarer, dans un sens qui cette fois va plutôt dans celui de Mandelstam, que le voyage pour le voyage et le rythme pour le rythme ne sont peut-être aussi que des formes monstrueuses mais provisoires prises par l'homme dans son autogénèse infinie, des formes d'espace et de temporalité neuves qui contiennent déjà la négation des conditions techniques qui les ont faites naître et qui préparent, *qui sait ?*, un enrichissement de la vie : « Peut-être la recherche fiévreuse d'un simple changement de lieu et de rythme est-elle déterminée par l'exigence de maîtriser, à tous égards, les domaines spatio-temporels ouverts par la technique […] Nos représentations de ce bas monde se sont élargies de manière si abrupte qu'il leur faudra sans doute encore du temps avant de passer dans le domaine de l'empirie. Nous sommes comme des enfants quand nous voyageons, nous nous réjouissons comme d'un jeu de la vitesse nouvelle, de cette libre errance, de la vision d'ensemble de complexes géographiques qu'auparavant on n'aurait pas pu embrasser du regard. » (p. 31) La vitesse et le rythme nous ouvrent des espaces et des temps qui restent à remplir : « La faculté de disposer des espaces nous séduit, nous sommes pareils à des conquistadors qui n'ont pas encore trouvé le temps

de s'interroger sur le sens de leur conquête. De la même manière, danseurs, nous scandons un temps qui n'existait pas jusqu'à présent, un temps préparé pour nous par mille inventions dont nous ne mesurons peut-être pas le contenu parce que leurs proportions inhabituelles nous tiennent lieu pour l'instant de contenu. La technique nous a pris de court, les régions qu'elle a ouvertes sont encore vides… » (p. 31).

La mécanisation capitaliste des corps

Au début des années 1920, dans l'ouverture qu'avait provoquée la Révolution russe et la mise en place en Allemagne d'un nouveau régime républicain, les aspects utopiques du rythme pouvaient encore transparaître sous les voiles de la rationalité technique ou politique. Quelques années plus tard, tous ces espoirs se sont évaporés et l'on note un changement sévère dans l'appréciation qui est désormais portée à son égard.

Nous ne disposons pas de texte de Mandelstam qui concerne cette question, mais nous savons que la situation s'est considérablement dégradée, comme le montre une histoire récente de la danse : « Après ces quelques années d'effervescence et d'encouragement de la part du régime, la situation s'inverse rapidement. À partir du milieu des années 1920 et avec la mise en place progressive du régime stalinien, la "danse nouvelle" se trouve à peu près universellement taxée de "formelle", "décadente" et en somme, "bourgeoise". En 1924, les ateliers de danse libre, qui avaient connu leur essor sous la NEP, sont fermés par décret. La rythmique est interdite. En 1929, l'Académie russe des sciences artistiques, dont l'ancrage philosophique était plutôt d'ordre phénoménologique – et donc suspect pour le régime –, ferme ses portes. Moins de dix ans plus tard, un grand nombre de ses membres sont fusillés ou envoyés au goulag lors des purges de 1937. »[1]

En ce qui concerne Kracauer, celui-ci consacre en 1927 un deuxième texte d'une tout autre tonalité, à la question des rythmes sociaux. Sous le titre « L'ornement des masses », il analyse l'apparition

1. F. Pouillaude, *Danse et Politique. Démarche artistique et contexte historique*, Pantin, Centre national de la danse, 2003, p. 24.

d'exhibitions collectives rythmiques dans les revues de cabaret, mais aussi de plus en plus fréquemment dans les rues et dans les stades. Son inspiration est nettement moins existentialiste et théologique que celle du texte précédent et l'on y sent une empreinte marxiste beaucoup plus affirmée. Toutefois, le marxisme de Kracauer est, comme celui de Benjamin, très hétérodoxe. Loin du mécanisme simpliste de la *doxa* de l'époque, Kracauer est l'un des premiers critiques d'orientation marxiste à approcher la société à travers sa « superstructure » et à la prendre pour aussi significative que « l'infrastructure » économique. En guise d'introduction méthodologique, il déclare ainsi vouloir partir des « manifestations de surface » et observer leur interaction avec « la réalité existante » : « Le lieu qu'une époque occupe dans le processus historique se détermine de manière plus pertinente à partir de l'analyse de ses manifestations discrètes de surface, qu'à partir des jugements qu'elle porte sur elle-même […] Les premières, de par leur caractère inconscient, donnent directement accès au contenu fondamental de la réalité existante. Inversement, leur interprétation est liée à la connaissance de celui-ci. »[1] D'une manière qui rappelle son travail précédent sur les transformations des catégories de la perception, Kracauer commence ainsi par noter que « dans le domaine de la culture physique, qui s'empare même des journaux illustrés, il s'est opéré imperceptiblement un changement de goût » (p. 70). Mais il ne s'agit plus seulement de comprendre un changement de la sensibilité, mais bien de traverser celui-ci pour saisir une transformation sociale profonde.

L'objet qui attire cette fois son attention est l'apparition et la propagation rapide, depuis la Première Guerre mondiale, de spectacles imitant une revue américaine, les *Tiller Girls*, et dans lesquels une masse plus ou moins importante de danseuses, habillées en uniforme, effectue, devant un public lui aussi massifié, une suite rythmée de mouvements d'ensemble proches en général des exercices de gymnastique. Ces représentations sont fondées à la fois sur une précision absolue des mouvements d'ensemble, qui implique une parfaite synchronisation des corps, et sur la production de motifs ornementaux, en général des formes géométriques. Le lieu d'apparition du phénomène n'est évidemment pas indifférent pour notre propos, car il ne s'agit plus

1. S. Kracauer, *Le Voyage et la Danse…, op. cit.*, p. 70.

ici d'un pays vaincu et déchiré par la guerre civile qu'on essaie de reconstruire comme la Russie ou l'Allemagne, mais bien de la plus grande démocratie libérale de l'époque, qui est également le pays le plus avancé dans la voie de la rationalisation capitaliste : les États-Unis.

Comme dans son texte sur le voyage et la danse, Kracauer commence par dénoncer la disparition dans ces spectacles de tout « contenu ». De même que dans les nouvelles danses de société le rythme était vécu pour lui-même et déconnecté de toute association érotique, mémorielle ou de sociabilité, de même l'ornement de masse est désormais « à soi-même sa *propre fin* » (p. 71). Le ballet traditionnel, certes, n'avait plus de signification rituelle, mais les ornements qu'il produisait « demeuraient toujours une expression artistique de la vie érotique qui les engendrait à partir d'elle-même et déterminait leurs traits » (p. 71). De leur côté, les évolutions militaires, toutes mécaniques qu'elles fussent, avaient encore une fonction politique : « Si régulier que fût l'ordonnancement de celles-ci, leur régularité était considérée comme un moyen en vue d'une fin ; le défilé de la parade naissait des sentiments patriotiques et éveillait à son tour des sentiments chez les soldats et les sujets. » (p. 71) Les ornements de masses produits par les *girls* sont, en revanche, totalement vides de contenus et de significations. Ils se sont autonomisés et purifiés de telle façon qu'ils sont devenus de simples reflets de la rationalité abstraite et de son *hubris* dominatrice. Kracauer relève ainsi, de manière prophétique si l'on songe aux motifs réalisés par la suite dans les stades chinois ou nord-coréens, la tendance naturelle dans ces représentations à aller vers le gigantisme. Comme Elias Canetti, qui notait lui aussi cet aspect des « masses rythmiques »[1], il remarque que la masse appelle ici à son extension quasiment infinie : « Les unités de *girls* s'exercent plutôt à produire un grand nombre de lignes parallèles, et ce que l'on souhaiterait, c'est l'entraînement de masses humaines les plus étendues possibles, afin d'obtenir un motif de dimensions inouïes. » (p. 71)

Kracauer analyse le type d'individuation massifiée produit par cette nouvelle forme de mouvement. D'une manière juste mais relativement banale, il note que dans ces spectacles l'individualité spécifique disparaît : « Ces produits de l'industrie de distraction américaine

1. E. Canetti, *Masse et Puissance*, (1960), Paris, Gallimard, 1966, p. 29 *sq*.

ne sont plus des jeunes filles individuelles, mais des groupes indissolubles de jeunes filles dont les mouvements sont des démonstrations mathématiques […] les ornements se composent de milliers de corps, des corps en maillot de bain, asexués. » (p. 70) Les individus sont réduits à des éléments d'un énorme jeu de construction sans finalité : « Les motifs des stades et des cabarets sont composés d'éléments qui sont de simples pierres à bâtir et rien d'autre. Pour construire l'édifice ce qui importe, c'est la dimension et le nombre de pierres. Et c'est la masse qui est impliquée. En tant que membres de la masse uniquement – non en tant qu'individus convaincus d'être façonnés de l'intérieur – les humains sont des morceaux d'une seule et même figure. » (p. 71) Pire encore, les éléments eux-mêmes sont morcelés et les corps démembrés en unités plus petites qui n'ont plus rien à voir avec les personnes qui y participent : « Les *Tiller girls* ne se laissent plus reconstituer après coup en êtres humains, les exercices physiques de masse ne sont jamais le fait de corps dans leur totalité, dont les courbes se refusent à la compréhension rationnelle. Bras, cuisses et autres sections du corps sont les plus petits éléments constitutifs de la composition. » (p. 72)

Mais cette disparition et ce morcellement de l'individu dans la masse rythmique ne sont pas les seuls phénomènes que ces nouvelles formes de mouvement font apparaître. La particularité peut-être la plus remarquable de l'ornement rythmique est en effet d'être une réalisation totalement irréfléchie par ceux qui la produisent et qui n'a rien à voir avec ce qu'ils sont en réalité : de ce point de vue, l'ornement est une forme d'individuation collective vide de tout contenu, une individuation, mais purement formelle. Sa qualité esthétique ne lui vient en rien d'un intérieur qu'il exprimerait ou figurerait, mais par surcroît, *à travers la vue du public*, lui-même massifié, qui assiste à son exhibition : « L'ornement n'est pas pensé par les masses qui le réalisent. Si linéaire soit-il, aucune ligne ne sort des particules de la masse pour rejoindre la figure entière. Il ressemble aux vues aériennes de paysages et de villes en ceci qu'il ne naît pas de l'intérieur des phénomènes, mais qu'il apparaît au-dessus d'eux. » (p. 71) En massifiant les foules, l'ornement rythmique a ainsi pour effet d'empêcher une véritable individuation collective, du type par exemple de celle qui se produit quand le « peuple » se met en mouvement : « Le support des orne-

ments, c'est la *masse*. Non pas le peuple : en effet, s'il arrive à celui-ci de créer des figures, elles ne demeurent pas en l'air, car elles naissent au sein de la communauté. Un flot organique se déverse depuis les groupes qu'un même destin relie vers leurs ornements, qui apparaissent comme une magie nécessaire et sont tellement chargés de signification qu'ils ne se laissent pas réduire à la minceur de simples assemblages de lignes. » (p. 70) Comme chez Mandelstam, une vraie individuation psychique et collective exigerait du rythme et non pas de la cadence.

Enfin, cet effet décollectivisant produit par l'ornement sur la masse rythmique se reflète dans le public. Du point de vue de celui-ci, l'ornement implique une saisie abstraite et une jouissance purement rationnelle : « La régularité des motifs qu'ils décrivent est acclamée par la foule répartie dans les tribunes. » (p. 70) C'est pourquoi y dominent les formes géométriques, et y sont également bannies, à l'inverse, les formes organiques : « L'ornement détaché de ses supports doit être saisi *rationnellement*. Il est constitué de lignes et de cercles, comme on les trouve dans les manuels de géométrie euclidienne ; il englobe aussi les structures élémentaires de la physique, les ondes et les spirales. Il rejette l'exubérance des formes organiques et le rayonnement de la vie spirituelle. » (p. 72)

À cette description fait suite une interprétation, cette fois fortement teintée de marxisme, où l'on ne retrouve que quelques traces du point de vue existentialiste et théologique précédent. Pour Kracauer, tous ces phénomènes « reflètent » les transformations des sociétés soumises à la rationalisation techno-capitaliste : « L'ornement de masse est le reflet esthétique de la rationalité recherchée par le système économique dominant. » (p. 73) Le morcellement des corps et la destruction de la communauté populaire renvoient à une nécessité fonctionnelle d'ordre technique mais aussi économique et politique : « La structure de l'ornement de masse reflète celle de la situation d'ensemble aujourd'hui. Étant donné que le principe du procès de production capitaliste ne relève pas purement de la nature, il doit faire éclater les organismes naturels qui sont pour lui des moyens ou des obstacles. Communauté populaire et personnalité s'effacent devant l'exigence de calculabilité ; l'homme comme simple particule de la masse peut sans difficulté grimper dans les statistiques et servir les

machines. Le système, insensible aux différences de formes, mène de lui-même à l'effacement des particularités nationales et à la fabrication de masses ouvrières qui se laissent engager de la même façon en tous points de la terre. – Le procès de la production capitaliste est à lui-même son propre but comme l'ornement de masse. » (p. 72) Les *Tiller girls* représentent ainsi, à travers leurs exercices rythmiques sans contenu, le vide de l'activité des masses laborieuses. Il y a une homologie fonctionnelle entre les membres des masses rythmiques ornementales et ceux des masses rythmées par le travail taylorisé : « Aux jambes de *Tiller girls* correspondent les mains dans les usines. » (p. 73) De même, le caractère irréfléchi des motifs produits reflète l'aspect inconscient des processus de production capitalistes : « Le procès de production se déroule publiquement dans le secret. Chacun exécute son geste devant la chaîne, exerce une fonction partielle, sans avoir la connaissance de l'ensemble. Tel le motif du stade, l'organisation surplombe la masse, figure monstrueuse que son auteur soustrait à la vue de ceux qui la portent sans être lui-même vraiment capable de la contempler. » (p. 73)

Ce recours au marxisme explique le changement de ton et d'appréciation de Kracauer à l'égard des Lumières et du capitalisme. Tous deux sont soumis à leur tour à une analyse dialectique qui cherche à dépasser leur simple rejet et donc à éviter le piège d'une pensée romantique qui se satisferait d'un retour à « une fausse concrétude mythologique qui voit son aboutissement dans l'organisme et la forme » (p. 76). On sent que Kracauer a pris conscience du danger que fait désormais courir la critique indifférenciée – virulente dans les milieux de droite mais aussi à la mode dans une certaine intelligentsia – de la « raison occidentale » au nom des « valeurs allemandes » de la communauté, de la tradition ou de l'intuition. Il cherche ainsi à identifier la part qu'il convient d'en sauver.

D'une manière générale, constate-t-il en s'inspirant de Weber, la culture occidentale a été marquée par un désenchantement de sa vision du monde. Les Lumières – et le capitalisme qui en est sorti – doivent donc être jugées à l'aune de ce mouvement global. Chacun d'eux a représenté un moment déterminant de ce processus, qui continue de nos jours et qui ne saurait être simplement rejeté : « Pour servir à l'irruption de la vérité, le processus historique devient un processus de

démythologisation, opérant la destruction radicale des positions sans cesse reprises par le naturel. Les Lumières françaises constituent un bel exemple de ce conflit entre la raison et les leurres mythologiques avancés jusque dans le domaine religieux et politique. Ce processus se poursuit, et dans le cours de l'évolution historique il n'est pas impossible que la nature, toujours plus dépouillée de sa magie, devienne de plus en plus transparente à la raison. L'*époque capitaliste* est une étape sur la voie de cette démystification. » (p. 74) Y renoncer ne peut mener qu'à une régression vers le mythe, régression qui n'aurait du reste même plus l'avantage de la naïveté : « Un retour à cela reviendrait à abandonner la capacité d'abstraction atteinte et non à surmonter l'abstrait. » (p. 76) Il faut donc apprécier la raison moderne dialectiquement. Ni les Lumières, ni le capitalisme ne sont des réalités historiques univoques. Du point de vue religieux, économique et politique, ils correspondent à un gain indubitable par rapport à la période précédente, mais simultanément ils impliquent un défaut par rapport au futur qui reste promis à l'homme : « Du point de vue des doctrines mythologiques dans lesquelles la nature s'affirme naïvement, le processus d'abstraction comme, par exemple, le pratiquent les sciences de la nature, représente un gain de rationalité qui porte préjudice à la splendeur des objets de la nature. Depuis une perspective rationnelle, le même processus d'abstraction paraît déterminé par la nature ; il se perd dans un formalisme vide qui sert de couverture pour donner libre cours au naturel, car il ne laisse pas passer les connaissances rationnelles qui seraient capables de saisir le naturel. » (p. 76)

Il est très intéressant de regarder comment Kracauer définit la part de la raison moderne qu'il faut absolument sauver. Comme pour Simmel, qui soulignait le rôle « relativisant » de l'argent, cette part lui semble moins liée à la *domination de la nature* mise en avant par les marxistes traditionnels qu'à une véritable *dénaturalisation* de l'homme. Ce qui compte à ses yeux dans le procès de rationalisation, ce n'est pas l'efficacité technique et la maîtrise du donné naturel qu'elle procure – ce que Horkheimer et Adorno appelleront bientôt la « rationalité instrumentale » –, mais la possibilité qu'elle offre à l'homme de se construire véritablement librement, c'est-à-dire de devenir *radicalement historique* : « Mais le décisif, ce n'est pas que cette pensée rende capable d'exploiter la nature – si les humains étaient

seulement des exploiteurs de la nature, la nature aurait seulement vaincu la nature – mais c'est que cette pensée rend de plus en plus indépendant des conditions naturelles, créant ainsi un espace pour l'intervention de la raison. » (p. 75)

Cette définition des aspects positifs de la rationalisation étant posée, il est alors possible de faire un procès équilibré du capitalisme – qui « ne rationalise pas trop, mais *trop peu* » (p. 76) – et de la raison moderne, qui, pour sa part, ne doit pas être rejetée en totalité mais qui reste incomplète dans la mesure où elle conserve, fichés en son cœur, des éléments naturalistes : « La *ratio* du système économique capitaliste n'est pas la raison elle-même, mais une raison troublée. À partir d'un certain point, elle abandonne la vérité, de laquelle elle participe. *Elle n'inclut pas l'humain*. Le déroulement du procès de production n'est pas réglé sur sa prise en considération, pas plus que l'organisation économique et sociale ne s'édifie à partir de lui […] il n'est pas question que la pensée capitaliste s'attache à l'être humain comme à une création ayant grandi dans un processus historique. » (p. 75) Le caractère abstrait de la raison et du capitalisme contemporains est un signe du fait que l'un et l'autre restent, quoiqu'ils en aient, encore traversés par le mythe : « L'abstraction régnante montre que le processus de démythologisation n'est pas parvenu à son terme. » (p. 76) C'est pourquoi, anticipant mais sans leur désespoir sur *La Dialectique des Lumières* de Horkheimer et Adorno, Kracauer voit venir de graves dangers liés à la force indomptée du naturalisme dénié et conservé en son sein par la raison moderne : « Plus l'abstraction se consolide, *moins* l'homme se trouve *surmonté* par la raison. Il est de nouveau soumis à la domination des forces naturelles, dès que sa pensée, se tournant à mi-chemin vers l'abstrait, refuse l'émergence des véritables contenus de savoir. Au lieu de soumettre ces puissances, la pensée fourvoyée provoque elle-même leur soulèvement en glissant par-dessus la raison qui seule pourrait les affronter et les faire plier. Simple conséquence de l'extension effrénée du système économique capitaliste : la nature obscure revendique de manière de plus en plus menaçante et empêche l'avènement de l'humain qui relève de la raison. » (p. 77)

Après cette digression visant à resituer globalement la question, Kracauer revient aux masses rythmiques. Poursuivant son approche dialectique, il essaie de repérer simultanément les éléments utopiques

et la face obscure que ces formes dévoyées des rythmes sociaux peuvent malgré tout contenir : « L'*ornement de la masse* est de la même ambiguïté que l'abstraction. » (p. 77) Comme Mandelstam, Kracauer débouche ainsi à la fois sur une ouverture politique et sur un pressentiment prophétique du détournement des rythmes par le totalitarisme.

À ses yeux, le rejet indifférencié de ces formes est aussi injustifié que celui de la raison moderne, car il rend aveugle à des traits antimythologiques qui méritent au contraire d'être relevés et encouragés : « Les gens cultivés, dont la catégorie ne s'éteint pas, ont mal accepté l'arrivée des *Tiller girls* et des images de stade. Ce qui amuse la foule, ils le condamnent comme distraction. Contrairement à ce qu'ils pensent, le plaisir *esthétique* que l'on prend à ces mouvements ornementaux de masse est *légitime.* » (p. 73) Tout d'abord, dans la mesure où elle porte au jour la réalité aliénée du monde moderne, et même si elle ne fait que cela, il s'agit d'une forme d'art véritable qu'on a bien tort de rejeter au nom d'une attitude qui reste en fait fondée sur une métaphysique : « La masse qui se répartit en eux est tirée des bureaux et des usines ; le principe formel d'après lequel elle est modelée est celui qui la détermine aussi dans la réalité. Quand de grands contenus de réalité sont soustraits à la visibilité, l'art doit s'accommoder des éléments qui lui restent, car une représentation esthétique est d'autant plus réelle qu'elle est moins privée de réalité à l'extérieur de la sphère esthétique. Si faible que soit la valeur qu'on attribue à l'ornement de masse, il se situe, selon son degré de réalité, au-dessus des productions artistiques qui continuent à cultiver des sentiments sublimes périmés dans les formes du passé ; même s'il ne signifie rien d'autre. » (p. 73)

Mais ce réalisme du négatif n'est peut-être pas encore l'aspect le plus déterminant. Ce qui rend importants les masses rythmiques et les ornements mécaniques sans finalité qu'elles produisent, c'est que ces derniers sont totalement *anti-naturels* et ouvrent ainsi paradoxalement sur un dépassement et de nouvelles possibilités de concevoir la vie. Certes, ils remettent en question l'individualité de leurs membres, mais en même temps ils détruisent l'illusion selon laquelle l'individualité serait une donnée naturelle : « La rationalité de l'ornement de masse est une réduction du naturel qui n'entraîne pas une diminution de l'humain mais qui, au contraire, si elle était menée jusqu'au bout, ferait purement ressortir ce qu'il a d'essentiel […] La figure humaine impli-

quée dans l'ornement de masse a commencé à émigrer hors de la splendeur organique expansive et de la tendance à prendre figure individuelle vers cet anonymat dans lequel elle se dépouille quand elle est dans la vérité, et que les connaissances rayonnant à partir du fondement humain dissipent les contours de la figure naturelle visible. » (p. 77) Pour Kracauer, la pointe utopique des rythmes des années 1920 est là : malgré leur mécanisation, leur anonymat et leurs effets massificateurs, ils visent une désubstantialisation de la nature qui, en dépit des graves dangers qu'ils font courir par ailleurs, implique une historicité radicale des hommes, seule précisément capable d'intégrer la nature et ainsi d'exorciser son retour effrayant : « Que dans l'ornement de masse la nature soit désubstantialisée, cela justement indique un état où, de la nature, peut seul s'affirmer ce qui ne s'oppose pas à l'illumination par la raison. » (p. 77)

Bien sûr, Kracauer n'est pas naïf et c'est par les côtés négatifs des masses rythmiques qu'il finit son essai. De ce point de vue, le ton s'est inversé par rapport à son texte précédent. Or le diagnostic qu'il développe est, on va le voir, confondant de justesse quand on connaît ce que deviendront bientôt et pour longtemps les rassemblements rythmiques dans tous les pays totalitaires. Coupés de leur horizon utopique, les rythmes ne sont que des formes vides qui ne peuvent être remplies que par un retour féroce de la nature brute. Les rassemblements de masses rythmiques apparaissent dès lors comme des nouveaux cultes païens de la force et des puissances obscures : « Quand on considère l'ornement de masse du côté de la raison, il se révèle comme un *culte mythologique* se dissimulant sous un vêtement abstrait. La conformité avec la raison est donc l'apparence que prend l'ornement […] En réalité, c'est la manifestation brute de la nature inférieure […] Sans se soucier de la rationalité du motif de masse, le naturel se dresse avec lui dans son impénétrabilité […] Étant donné qu'elle fuit dans l'abstrait devant la raison, la nature incontrôlée se dresse puissamment sous le couvert du mode d'expression rationnel et utilise les signes abstraits pour se représenter elle-même. » (p. 78) Ces cultes sont d'autant plus dangereux qu'à la différence des cultes anciens, ils ne possèdent plus les signes immémoriaux qui leur permettaient de transposer ces forces naturelles brutes en formes culturelles douées de pouvoir symbolique. Leur sémiotique abstraite et artificielle empêche ainsi toute sublima-

tion de la nature et appelle inévitablement à un réenchantement : « Une telle force du langage des signes a disparu de l'ornement de masse, sous l'influence de la même rationalité qui interdit de briser son mutisme. C'est donc la simple nature qui se livre en lui, la nature qui se refuse en même temps à l'énoncé et à la formation de sa propre signification. C'est la *forme rationnelle vide* du culte, dénuée de tout sens explicite, qui se représente dans l'ornement de masse. Par là, il s'avère bien comme une rechute dans la mythologie telle qu'on peut à peine en imaginer une plus grande […] L'accès à la raison est rendu plus difficile quand les masses dans lesquelles elle devrait pénétrer s'adonnent aux sensations fournies par ce culte mythologique sans dieux. » (p. 79)

Signe des temps, Kracauer finit son essai de 1928 sur une critique des tentatives « eurythmiques » auxquelles croyait encore Mandelstam en 1920. Huit ans plus tard, les nouveaux phénomènes de masses rythmiques qui se sont développés entre-temps éclairent désormais d'une autre manière la gymnastique rythmique : « Les tentatives sont nombreuses, afin de parvenir à une sphère plus haute, de vouloir renoncer à la rationalité et au niveau de réalité atteints par l'ornement de masse. Ainsi, les efforts de la *gymnastique rythmique* dans le domaine de la culture physique se donnent pour but, par-delà l'hygiène privée, d'exprimer d'élégants contenus spirituels, auxquels les professeurs de culture physique ajoutent souvent des visions du monde. » (p.80) La gymnastique rythmique apparaît encore plus mythologisante que les ornements de masse eux-mêmes : « Ces manifestations, sans parler de leur nullité sur le plan esthétique, visent exactement à récupérer ce que l'ornement de masse a heureusement abandonné derrière lui : le lien organique de la nature avec quelque chose que les natures par trop modestes considèrent comme l'âme ou l'esprit ; c'est-à-dire l'exaltation du physique au moyen de significations qui naissent de lui et peuvent sans doute être d'ordre spirituel, mais ne portent en elles aucune trace de raison. L'ornement de masse présente la nature muette sans la moindre superstructure, la gymnastique rythmique, elle, selon sa propre opinion, réquisitionne de surcroît les couches mythologiques supérieures, renforçant ainsi d'autant plus la nature dans sa domination. » (p. 80)

*

Au cours des années 1920, Mandelstam et Kracauer ont donc tous deux été fascinés par l'apparition de rythmes d'un nouveau type. La gymnastique, la danse, le jazz et les masses rythmiques des revues et des stades, prenaient tout à coup une importance sociale inaccoutumée. Dans ces rythmes, ils ont vu à la fois une expression de la pénétration de la technique dans la vie moderne et des promesses d'enrichissement de la vie psychique et collective. L'articulation de ces nouveaux types de rythmes, s'appliquant prioritairement aux corps mais pas seulement, avec les rythmes morphologiques et ceux du psychisme que nous avons déjà rencontrés, reste obscure. Nous savons que les mouvements de la socialité ont été bouleversés, que la vie industrielle a imposé, au moins pour une partie de la population, ses propres alternances à la place des alternances agricoles et saisonnières ; nous savons, également, que la dérythmisation provoquée par le développement des moyens de transport et de communication a perturbé la régulation des oscillations psychiques ; mais nous ignorons comment s'articule le type de rythmes décrit par Mandelstam et Kracauer avec ces premières formes du mouvement de l'individuation. Quelle est leur place dans les processus d'individuation ? Quel rôle jouent-ils dans l'histoire générale des rythmes ? Historiquement parlant, comme le montre abondamment la littérature anthropologique et historique, les rythmes corporels ont toujours fait partie de la dynamique de ces processus. Mais il semble bien qu'ils aient pris une nouvelle valeur à partir du XIX^{e} siècle, qu'il faudrait étudier dans son rapport avec les formes des rythmes corporels antérieures. Sur le plan théorique, la question est encore plus complexe. Il est indubitable que ces nouveaux rythmes sont, eux aussi, des formes des processus d'individuation ou de désindividuation et qu'ils participent à la production ou à la destruction des individus psychiques et collectifs. Mais s'ils constituent un aspect ou un niveau *sui generis* des mouvements de l'individuation, comment ce dernier s'imbrique-t-il avec les précédents ? Ses relations ont-elles varié dans le temps ? Autant de questions pour le moment sans réponses et sur lesquelles il faudra revenir.

En dépit de ces points qui restent incertains, les textes de Mandelstam et de Kracauer que nous venons de parcourir comportent quelques enseignements politiques importants. Contrairement à ce que concluaient Freud et ses prédécesseurs libéraux de leurs analyses de la nature des masses modernes, les sociétés dérythmées du début du XX^e^ siècle ne sont pas à selon eux condamnées, afin de retrouver des formes d'individuation viables, à choisir seulement entre la démocratie libérale et la dictature. Les multitudes dérythmées peuvent être rerythmées autrement que par le seul jeu de la représentation par élections périodiques ou par l'assujettissement à un meneur rythmique. D'une manière encore très indirecte et fragile, Mandelstam et Kracauer esquissent les contours d'une véritable *utopie démocratique du rythme*, distincte aussi bien des régimes libéraux que des régimes autoritaires en construction. La profonde crise rythmique que traversent les sociétés européennes depuis la fin du XIX^e^ siècle et qui vient de s'approfondir encore depuis la fin de la guerre, recèle bien des dangers, en même temps qu'elle ouvre de nouvelles possibilités pour organiser la multitude et assurer son expression politique. Mandelstam et Kracauer soulignent ainsi avec espoir les potentiels politiques d'une pensée renouvelée du rythme. L'un et l'autre voient en ce dernier une force anti-dualiste et anti-naturaliste ; tous deux mettent en avant sa nature synthétique et historicisante quand il n'est pas réduit à une répétition mécanique du même ; enfin ils entrevoient la force qu'il pourrait opposer au divisionnisme des rythmes techniques et, à l'inverse, l'enrichissement de la vie qu'il pourrait apporter dans une société émancipée des rapports de production inégaux.

Il est clair que les potentialités utopiques, que recelaient les sociétés européennes dérythmées à la fin de la Première Guerre mondiale, se sont vite évanouies. En Occident, certaines sociétés ont recouru à des formes de rerythmisation autoritaire, pendant que d'autres tentaient de conserver les formes rythmiques démocratiques mises au point au cours du XIX^e^ siècle, tout en laissant libre cours au déchaînement des rythmes techniques. En URSS, toute recherche rythmique nouvelle a rapidement été interdite. Maïakovski a été poussé au suicide en 1930 et Mandelstam arrêté en 1934. Dès la guerre civile et de manière encore plus marquée à partir de la fin de la NEP, on a assisté à une rigidification du régime soviétique qui a exclu toute participation de la multitude

au pouvoir, imposant dès lors à la société ses propres rythmes ainsi que des rythmes industriels encore plus sauvages que ceux qui se propageaient au même moment dans le monde capitaliste. L'ère des rythmes totalitaires s'approchait à grand pas. À la place des *rythmes* syncrétiques imaginés par Mandelstam, rythmes intégrant souplement à la fois le corps, le langage et l'esprit dans un exercice d'individuation et de subjectivation psychiques et collectives, s'imposaient désormais des *mètres* dissociant, pour mieux parvenir à leurs buts, un corps à domestiquer, un langage à organiser et un esprit à contrôler. Le projet d'unité d'action de la multitude s'effaçait derrière celui d'une unification et d'un assujettissement des masses.

7. De la dérythmisation aux nouveaux rythmes techniques et politiques

Les indications de Mandelstam et de Kracauer concernant la nature des nouveaux rythmes corporels, ainsi que les formes politiques utopiques qu'ils laissaient entrevoir, restaient très parcellaires. Le travail fourni par Walter Benjamin au cours des années 1930 nous permet de préciser un peu l'un et l'autre de ces aspects. Reprenant la question de manière historique, celui-ci remonte aux transformations de « l'expérience » induites par la pénétration des rythmes techniques qui se sont produites à partir du XIX[e] siècle. L'examen minutieux de cette histoire lui permet de proposer à la fois une généalogie critique des nouvelles formes de pouvoir qui sont en train de s'établir et une utopie politique qui prolonge les intuitions de ses prédécesseurs des années 1920[1].

1. Le résultat des recherches de Benjamin concernant Paris au XIX[e] siècle, commencées en 1928 et poursuivies jusqu'en 1940, a été publié, malgré son caractère très fragmentaire, sous le titre : *Paris, capitale du XIX[e] siècle. Le livre des passages*, Paris, Le Cerf, 1993. Je limiterai cette étude à deux textes plus courts et plus aboutis que Benjamin a écrits parallèlement : W. Benjamin, « Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit » (1935-1939), Frankfurt am Main, © Suhrkamp, 1972, trad. fr. Maurice de Gandillac revue par Rainer Rochlitz, « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique », *Œuvres III*, Paris, © Éditions Gallimard, 2000 ; W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt am Main, © Suhrkamp, 1955, trad. fr. Jean Lacoste, sous le titre : *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, © Éditions Payot, 1979.

Les appareils et les mutations de l'expérience

En 1935, Benjamin publie la première version de son célèbre texte « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique »[1]. Comme Kracauer, Benjamin commence par rappeler, contre le marxisme orthodoxe, – et il le répétera encore dans la dernière version de 1939 – l'importance d'une étude des superstructures. Celles-ci avaient, à l'époque de Marx, une importance beaucoup moins grande qu'au XX^e^ siècle et celui-ci était donc justifié à les considérer comme de simples reflets de l'infrastructure économique, mais leur développement fantastique, à travers notamment l'apparition d'appareillages techniques nouveaux, impose désormais de les prendre en compte comme facteur agissant à part entière : « La transformation de la superstructure, plus lente que celle de l'infrastructure, a demandé plus d'un demi-siècle pour faire valoir dans tous les domaines culturels le changement des conditions de production. Sous quelle forme s'est fait ce changement, on ne peut le préciser qu'aujourd'hui. »[2]

Depuis le début du XIX^e^ siècle, la succession de plus en plus rapide et l'empilement de nouvelles techniques de reproduction de l'image et de la voix ont bouleversé la superstructure. Successivement, la lithographie, la photographie, l'enregistrement du son, puis le cinéma muet et enfin parlant, ont fini par créer une sphère particulière qui est devenue une force historique dont il est maintenant essentiel de mesurer l'impact. Or ce qui, en première analyse, caractérise cette nouvelle sphère, c'est son caractère massif et son tempo de plus en plus rapide : « À peine quelques dizaines d'années s'étaient-elles écoulées

1. Le titre traduit sous la supervision de Benjamin lui-même en 1936 était « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproduction mécanisée ». Comme il existe quatre versions de ce texte, écrites entre 1935 et 1939, j'ai fait le choix de travailler sur la première et de citer, lorsque c'était nécessaire, les variantes introduites par la suite par Benjamin. Celles de 1935 et de 1939 ont été publiées dans W. Benjamin, *Œuvres III*, Paris, © Éditions Gallimard, 2000 et celle de 1936 dans *Écrits français*, Paris, © Éditions Gallimard, 1991. Pour des études récentes, voir R. Rochlitz, *Le Désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 1992 ; G. Raulet, *Le Caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier, 1997 et L. Koepnick, *Walter Benjamin and the Aesthetics of Power*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1999.

2. W. Benjamin, « L'œuvre d'art ... », *op. cit.* (1935), p. 69.

depuis la découverte de la lithographie que la photographie, à son tour, allait la supplanter dans ce rôle [accompagner la vie quotidienne de ses illustrations]. Avec elle pour la première fois, dans le processus de reproduction des images, la main se trouva déchargée des tâches artistiques les plus importantes, lesquelles désormais furent réservées à l'œil rivé sur l'objectif. Et comme l'œil saisit plus vite que la main ne dessine, la reproduction des images put se faire désormais à un rythme si accéléré qu'elle parvint à suivre la cadence de la parole. » (p. 272) Apparaissent alors l'image animée et la reproduction des sons : « L'opérateur de cinéma, en filmant, fixe les images en studio, aussi vite que l'acteur dit son texte. Si la lithographie contenait virtuellement le journal illustré, la photographie contenait virtuellement le cinéma. Vers la fin du siècle dernier, on s'attaqua au problème que posait la reproduction des sons. Tous ces efforts convergents permettaient de prévoir une situation que Valéry caractérise ainsi : "Comme l'eau, comme le gaz, comme le courant électrique viennent de loin, dans nos demeures, répondre à nos besoins moyennant un effort quasi nul, ainsi serons-nous alimentés d'images visuelles ou auditives, naissant et s'évanouissant au moindre geste, presque à un signe". » (version de 1939, p. 273)

Dès la fin du XIX^e^ siècle, Tarde et Simmel avaient mis en évidence les effets émollients des techniques de communication et de transport sur les alternances de la socialité. Ils notaient que l'argent et la presse en particulier, mais aussi les chemins de fer, la machine à vapeur, le télégraphe et le téléphone ont en partie libéré les individus et les groupes de la nécessité de se rassembler périodiquement. De nouvelles formes arythmiques d'individuation psychique et collective, comme les publics, sont ainsi nées, avec leurs avantages mais aussi leurs nombreux travers. Le travail de Benjamin s'inscrit en partie dans ces problématiques inédites qu'il tente d'injecter dans le marxisme.

Toutefois, un certain nombre de points différencie son analyse de celle de ses prédécesseurs. Tout d'abord, Tarde et Simmel ne s'étaient intéressés aux appareils techniques qu'en tant qu'ils permettaient de *communiquer*. De ce point de vue, leurs recherches inauguraient une sociologie des *médias*. Pour sa part, Benjamin réfléchit, au moins dans ce premier texte et à une exception près où il parle de la presse, sur les *appareils* non pas d'abord comme moyens de communication et

éventuellement de transport, mais comme moyen de *reproduction*. C'est leur capacité de reproduire en masse et en un temps de plus en plus court une image ou un son[1] qui forme l'objet de son essai. Benjamin met ainsi le doigt sur un aspect des techniques modernes qui était resté en dehors du champ de la sociologie. Alors que celle-ci avait jusque-là cherché, essentiellement à travers l'exemple de la presse, à comprendre les techniques comme des prothèses qui prolongent l'homme en communiquant son contenu spirituel et éventuellement en faisant retour sur lui, Benjamin met en évidence, à travers la photographie, l'enregistrement et le cinéma, la création, au gré de la multiplication infinie des copies des images et des sons, d'une sphère d'où tout objet authentique a disparu et où tout n'est plus que reproduction.

Le deuxième point qui différencie l'approche de Benjamin de celles de ses prédécesseurs tient à son intérêt pour les transformations des formes de l'expérience. Celles-ci restaient relativement hors-champ pour Tarde qui, partant d'une tradition épistémologique plus leibnizienne que kantienne, prenait les transformations des sociétés modernes en quelque sorte de l'extérieur. Benjamin poursuit, pour sa part, le travail de Simmel et Kracauer sur les transformations des catégories. Comme ceux-ci, il cherche à comprendre les effets des rythmes propres aux nouvelles machines de reproduction de l'image et de la voix sur la perception : « *Sur de longues périodes de l'histoire, avec tout le mode d'existence des communautés humaines, on voit également se transformer leur façon de percevoir*. La manière dont opère la perception – le médium dans lequel elle s'effectue – ne dépend pas seulement de la nature humaine, mais aussi de l'histoire. À l'époque des grandes Invasions, dans l'industrie artistique du Bas-Empire et chez les auteurs de la *Genèse* de Vienne, on ne trouve pas seulement un art différent de celui des époques classiques, mais une autre façon de percevoir. » (p. 74)

1. Éventuellement un texte, mais seulement considéré comme un objet chargé d'aura (par exemple un incunable) et non pas comme un moyen d'information, ni comme un poème. On touche ici à la limite principale de l'essai sur l'œuvre d'art, qui concerne les œuvres visuelles mais ne dit rien des œuvres littéraires, qui ont depuis longtemps (depuis l'imprimerie) perdu toute valeur auratique directe. D'où les recherches que Benjamin poursuit parallèlement concernant la littérature et bientôt Baudelaire.

Benjamin indique, au fur et à mesure de son analyse, les principaux aspects de cette transformation de l'expérience sensible. Les appareils de reproduction ont en premier lieu – et sur ce point Benjamin reprend l'analyse classique des conséquences des inventions comme la lunette astronomique et le microscope – un effet de prothèse. Ils permettent d'améliorer les performances naturelles des sens : « Dans le cas de la photographie, par exemple, elle peut faire ressortir des aspects de l'original qui échappent à l'œil et ne sont saisissables que par un objectif librement déplaçable ; grâce à des procédés comme l'agrandissement ou le ralenti, on peut atteindre des réalités qu'ignore toute vision naturelle. » (p. 72) D'une façon générale, les appareils de reproduction permettent de pénétrer le réel d'une manière beaucoup plus analytique qu'auparavant et donc de le connaître à la fois plus précisément et profondément. La comparaison entre le peintre et le cameraman le montre : « L'un observe, en peignant, une distance naturelle entre la réalité donnée et lui-même, le cameraman pénètre en profondeur dans la trame même du donné. Les images qu'ils obtiennent l'un et l'autre diffèrent à un point extraordinaire. Celle du peintre est globale, celle du cameraman se morcelle en un grand nombre de parties, qui se recomposent selon une loi nouvelle. *Pour l'homme d'aujourd'hui l'image du réel que fournit le cinéma est incomparablement plus significative.* » (p. 100)

À ces effets sur la connaissance s'ajoute un phénomène de compression voire d'annulation du sentiment de l'espace et du temps, qui correspond à une mutation déjà notée par Tarde et Simmel à propos de la presse et de l'argent : « En second lieu, la reproduction technique peut transporter la reproduction dans des situations où l'original lui-même ne saurait jamais se trouver. Sous forme de photographie ou de disque, elle permet surtout de rapprocher l'œuvre du récepteur. La cathédrale quitte son emplacement réel pour venir prendre place dans le studio d'un amateur ; le mélomane peut écouter à domicile le chœur exécuté dans une salle de concert ou en plein air. » (p. 72)

Les appareils de reproduction ont ainsi des caractères communs avec tous les appareils techniques et en particulier avec les appareils médiatiques – qui possèdent d'ailleurs toujours eux-mêmes un aspect reproductif. Là où ils diffèrent des médias, c'est qu'ils entraînent bien plus qu'une amélioration du pouvoir des sens ou qu'une transforma-

tion quantitative des catégories de temps ou d'espace. Leur effet est aussi qualitatif.

La pénétration de la technique dans la vie la plus quotidienne transforme à la fois notre rapport au monde et notre rapport à nous-mêmes ; elle *modifie* nos sens et bouleverse notre *ethos* corporel. La nouvelle profondeur de la vue permise par les appareils optiques, par exemple, ne consiste pas seulement en une amélioration de ses performances. Certes, les appareils produisent une précision scientifique, une connaissance analytique et objective plus développées, mais simultanément, ils ouvrent aussi vers une profondeur de type psychanalytique, qui implique la précision et l'objectivité très particulières de la connaissance des rêves. Ainsi les appareils font-ils apparaître à la fois le « grain » le plus ténu du réel et son « inconscient visuel » : « En même temps qu'elle les isolait, la méthode de Freud a permis l'analyse de réalités qui jusqu'alors se perdaient, sans qu'on y prît garde, dans le vaste flot des choses perçues. En élargissant le monde des objets auxquels nous prenons garde, dans l'ordre visuel et désormais également dans l'ordre auditif, le cinéma a eu pour conséquence un semblable approfondissement de l'aperception […] Grâce au gros plan, c'est l'espace qui s'élargit ; grâce au ralenti, c'est le mouvement qui prend de nouvelles dimensions. Le rôle de l'agrandissement n'est pas simplement de rendre plus clair ce que l'on voit de toute façon, seulement de façon moins nette, mais il fait apparaître des structures complètement nouvelles de la matière ; de même, le ralenti ne met pas simplement en relief des formes de mouvement que nous connaissions déjà, mais il découvre en elles d'autres formes parfaitement inconnues […] Il est bien clair, par conséquent, que la nature qui parle à la caméra n'est pas la même que celle qui parle aux yeux. Elle est autre surtout parce que, à l'espace où domine la conscience de l'homme, elle substitue un espace où règne l'inconscient […] Pour la première fois, la caméra nous ouvre l'accès à l'inconscient visuel, comme la psychanalyse nous ouvre l'accès à l'inconscient pulsionnel. » (version 1939, p. 304-306)

D'une manière générale, la technique a tendance à « appareiller » les sens et ce changement est moins quantitatif que qualitatif. Benjamin donne une description plus précise de ces mutations dans son dernier texte sur Baudelaire, écrit parallèlement à la dernière version de l'essai

sur l'œuvre d'art[1]. Toutes les inventions techniques – depuis les allumettes vers le milieu du XIX^e^ siècle, jusqu'au téléphone et à l'appareil photographique – qui permettent « de déclencher un mécanisme complexe à partir d'un seul mouvement de la main » (p. 179)[2], ont modifié et continuent à modifier notre expérience tactile. Par la multiplication des *stimuli*, la publicité et la circulation automobile, quant à elles, ont renouvelé tout aussi radicalement notre expérience optique. Le cinéma, de ce point de vue, n'a fait qu'exploiter une transformation de l'*ethos* imposée par la technique : « La technique a soumis le *sensorium* humain à un complexe entraînement. L'heure était mûre pour le cinéma, qui correspond à un besoin nouveau et pressant de *stimuli*. Avec lui la perception traumatisante a pris valeur de principe formel. » (p. 180) Pour se défendre contre les agressions constamment répétées qu'il subit, l'homme moderne a ainsi intégré en lui certaines qualités des appareils – rapidité, régularité, fiabilité, inconscience – et il est devenu, d'une certaine manière, une partie du grand mécanisme techno-industriel : « Le confort isole. Il rend, d'autre part, ceux qui en bénéficient plus proches du mécanisme. » (p. 179)

En ce qui concerne le temps et l'espace, ceux-ci ne sont pas seulement transformés en tant que catégories générales et quantitatives de l'intuition sensible ; ils subissent également une mutation qualitative, car les appareils provoquent une métamorphose des catégories conjointes d'unicité et de pluralité des objets, qui sont deux marqueurs très importants de l'espace et du temps. La mécanisation de la reproduction des œuvres, mais aussi de la fabrication des objets dans la nouvelle production massive standardisée, tend en effet à émousser la sensibilité pour leur unicité et leur authenticité, et à aiguiser, à l'inverse, le « sens de l'identique ». Elle produit « *une perception dont "Le sens de l'identique dans le monde" (John. V. Jensen) s'est aiguisé au point que, moyennant la reproduction, elle parvient à standardiser l'unique.* Ainsi se manifeste, dans le domaine de l'intuition[3], quelque chose

1. W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens » (1939), dans *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, trad. fr. Jean Lacoste, © Éditions Payot, 1979.

2. Cette idée se retrouve dans la citation de Valéry, citée plus haut, ajoutée dans la dernière version de l'essai sur l'œuvre d'art.

3. La traduction en français, supervisée par Benjamin lui-même en 1936, traduisait *Anschauung* par « réceptivité ».

d'analogue à ce qu'on observe dans le domaine théorique avec l'importance croissante de la statistique. L'alignement de la réalité sur les masses et des masses sur la réalité est un processus d'immense portée, tant pour la pensée que pour l'intuition »[1]. Cette mutation qualitative des catégories de temps et d'espace sous le coup de la multiplication des objets est encore renforcée par le développement du goût des individus pour la reproduction de leur propre image : « L'idée d'être reproduit par un appareil exerce sur l'homme de notre époque une immense attraction […] L'idée de voir diffuser en masse sa propre apparence, sa propre voix, fait pâlir l'éclat du grand comédien. » (p. 93)

L'ensemble de ces mutations qualitatives de la sensibilité provoquées par la reproduction technique explique le changement de l'attitude classique à l'égard de l'art, qui impliquait, au moins depuis son autonomisation par rapport à la religion à la Renaissance, une contemplation et un recueillement destinés à percevoir le mélange de sens et de forme qu'apportait l'œuvre, mais aussi à jouir d'un contact avec ce que l'œuvre avait d'unique et d'authentique. Elle remplace cette attitude encore religieuse et cultuelle, qui s'appuyait sur l'identité recueillie d'un sujet méditant, par un comportement fondé sur une totale distraction, où le sujet individuel tend à se divertir, mais aussi à se renforcer sous les coups des associations de plus en plus rapides auxquelles il est soumis : « Au recueillement, qui est devenu pour une bourgeoisie dégénérée l'école du comportement asocial, s'oppose ici la distraction en tant que modalité de comportement social. » (p. 106) Plus loin : « Que l'on compare l'écran sur lequel se déroule le film à la toile sur laquelle se trouve le tableau. Sur le premier, l'image est changeante, non sur la seconde. Cette dernière invite le spectateur à la contemplation ; devant elle, il peut s'abandonner à ses associations d'idées. Rien de tel devant les prises de vues du film. À peine son œil les a-t-il saisies qu'elles se sont déjà métamorphosées. Impossible de les fixer, ni comme une peinture ni comme une chose réelle. Le processus d'association du spectateur qui regarde ces images est aussitôt interrompu par leur métamorphose. C'est de là que vient l'effet de choc exercé par le film et qui, comme tout choc, ne peut être amorti que par une attention renforcée. *Le cinéma est la forme d'art qui correspond au lourd danger de mort auquel doit faire face l'homme d'aujourd'hui.* » (p. 107)

1. W. Benjamin, « L'œuvre d'art ... », *op. cit.* (1935), p. 76.

Appareils, dérythmisation cultuelle et nouveaux rythmes techniques

Comme chez Simmel et Kracauer, cette entrée dans la sensibilité d'une époque n'est pas menée chez Benjamin pour elle-même, mais prise comme le signe de réalités sociales sous-jacentes. L'analyse de surface, le démontage de la superstructure renvoient à des mouvements en profondeur difficiles à détecter autrement. Il s'agit de « montrer les transformations sociales révélées par ces changements de la perception » (p. 75). Benjamin consacre ainsi l'essentiel de son essai à observer comment les rythmes des appareils s'articulent dialectiquement à la production de l'individuation psychique et collective et, notamment, à l'apparition des « masses ». Ses descriptions mobilisent toutefois le rythme d'une manière assez différente de celles de Kracauer sur les masses rythmiques ou encore sur le cinéma[1]. Même si ce que nous venons de voir pourrait le laisser penser, le rythme n'est pas, pour Benjamin, en premier lieu une cadence ou une vitesse imposées par la production.

Le centre de l'essai sur l'œuvre d'art consiste en une tentative d'explication commune de toutes ces transformations de l'expérience. Modification des sens, mécanisation de l'*ethos*, transformation des catégories de temps, d'espace, d'unicité et de pluralité, remplacement de la contemplation par la distraction, toutes ces mutations socio-anthropologiques renvoient, aux yeux de Benjamin, au processus historique du « déclin de l'aura » provoqué par le développement des appareils de reproduction. Or, si ce déclin s'exprime à travers *l'apparition de cadences et de vitesses techniques*, il est lui-même le résultat d'un long processus de *dérythmisation cultuelle*.

On sait que « l'aura » désigne, pour Benjamin, à la fois « le *hic et nunc* de l'œuvre d'art », c'est-à-dire « l'unicité de son existence au lieu où elle se trouve » et « son authenticité » (p. 71), c'est-à-dire son historicité, aux deux sens de témoignage et de sujet historiques : « Ce

1. Je n'ai pas intégré dans ma recherche le travail de Kracauer sur le cinéma allemand qui, malgré sa parution en 1947, est une réflexion typique de l'entre-deux-guerres et aurait ainsi pu rentrer dans le cadre chronologique de cette étude. Du point de vue d'une exploration à la fois historique, sociologique et théorique des rythmes de l'individuation à la fin du XIX^{e} et au début du XX^{e} siècles, son travail sur le cinéma est intéressant mais il offre moins d'originalité que ses analyses des masses rythmiques.

qui fait l'authenticité d'une chose est tout ce qu'elle contient de transmissible de par son origine, de sa durée matérielle à son pouvoir de témoignage historique. » (p. 72) Plus loin la même idée : « L'unicité de l'œuvre d'art et son intégration à la tradition ne sont qu'une seule et même chose. » (p. 76) L'aura assure ainsi à la chose originale une « autorité » et un « poids traditionnel » (p. 73) que sa copie ne peut jamais posséder. Cette autorité lui vient à la fois de sa sacralisation par la tradition à laquelle elle participe, et de sa nature religieuse qui en fait l'inscription ponctuelle d'un principe inaccessible, d'ordre théologique. Elle est « l'unique apparition d'un lointain, si proche soit-il » (p. 75).

On sait également que c'est le déclin de l'aura des objets provoqué par les différents appareils de reproduction qui se trouve au centre, selon Benjamin, des diverses mutations de l'expérience énumérées ci-dessus. La reproduction mécanisée n'a pas remis en cause l'existence même de l'œuvre d'art, mais elle a déprécié « son *hic et nunc* » (p. 72) et l'a coupée simultanément de la tradition vivante qui lui donnait son « autorité ». Dans les années 1920, Kracauer pouvait encore dire, à la manière de Baudelaire, que c'est dans « l'éphémère que [les individus] saisissent le non-éphémère »[1]. Le diagnostic proposé par Benjamin dans les années 1930 est beaucoup plus sombre. En multipliant les copies, les appareils ont produit « un puissant ébranlement de la chose transmise, ébranlement de la tradition qui est la contrepartie de la crise que traverse actuellement l'humanité et de son actuelle régénération » (p. 73). Noyés dans un monde d'artefacts standardisés, les individus ont été coupés de toute relation avec un « lointain » inaccessible. Grâce à la démultiplication des objets, tout est toujours « proche » des individus ou à leur disposition. Il y a ainsi congruence entre la reproduction « en masse » des objets, le « déclin » ou plutôt la « destruction de l'aura »[2] et la constitution des « masses » : « Cette définition permet d'apercevoir aisément les conditionnements sociaux auxquels est dû le déclin actuel de l'aura. Il tient à deux circonstances, étroitement liées l'une et l'autre à l'expansion et à l'intensité croissantes des mouvements de masses. Car rendre les choses "plus proches" de soi, c'est chez les masses d'aujourd'hui un désir tout aussi passionné que leur

1. S. Kracauer, *Le Voyage et la Danse…*, *op. cit.*, p. 28.

2. Titre de la section IV de la première version (1935). Par la suite, Benjamin a supprimé les titres des sections de l'essai pour les remplacer par des numéros.

tendance à déposséder tout phénomène de son unicité au moyen de sa reproductibilité. De jour en jour le besoin s'impose de façon plus impérieuse de posséder l'objet d'aussi près que possible, dans l'image ou, plutôt, dans son reflet, dans sa reproduction. » (p. 75)

Toutes ces analyses présupposent en arrière plan la présence et la transformation de rythmes qui renvoient directement à l'ensemble de la littérature née dans le sillage de Robertson Smith : en particulier à Durkheim, Freud et Mauss, mais aussi à toute la réflexion de l'époque sur les questions du culte et du sacré. Le cœur de l'argumentation de Benjamin est là. Dans l'Antiquité, les œuvres d'art possédaient une nature avant tout cultuelle, c'est pourquoi chaque vase, chaque peinture, chaque statue – même les copies – était unique, authentique et plein d'autorité : « Le mode d'intégration primitif de l'œuvre d'art à la tradition trouvait son expression dans le culte. On sait que les plus anciennes œuvres d'art naquirent au service d'un rituel, magique d'abord, puis religieux. Or, c'est un fait de la plus haute importance que ce mode d'existence de l'œuvre d'art, lié à l'aura, ne se dissocie jamais absolument de sa fonction rituelle. En d'autres termes, la valeur unique de l'œuvre d'art authentique a toujours un fondement théologique. Aussi indirect qu'il puisse être, ce fondement est encore reconnaissable, comme un rituel sécularisé, jusque dans les formes les plus profanes du culte de la beauté. » (p.77) Ainsi, ce que les appareils de reproduction ont fait par la suite disparaître en plusieurs étapes, c'est la qualité particulière dont étaient pourvus des objets et des images liés à la récurrence des rassemblements cultuels. Chacun d'eux gagnait une certaine aura par sa participation régulière aux moments forts des alternances de la socialité[1]. En eux se précipitaient une force et une autorité, qui leur venaient du groupe rythmiquement rassemblé. À la Renaissance, l'art s'est autonomisé de la religion, mais l'œuvre a gardé, sous une forme privatisée, son aura cérémonielle. Elle a constitué en quelque sorte un objet de culte privé devant lequel on venait méditer ou se recueillir périodiquement, parfois seul, parfois en groupe, sans pourtant y mettre la régularité ancienne. Cette situation intermédiaire a perduré environ jusqu'au XIX^{e} siècle. Au cours de la

1. Benjamin ne parle pas de la musique, mais il est clair que le phénomène auratique lié à sa présence cultuelle originelle la concerne également, ainsi que le déclin de ce phénomène au cours de l'histoire occidentale à partir de la Renaissance.

première moitié de ce siècle, c'est cette nature d'objet de culte privé, déjà passablement dérythmé, qui a été attaquée. Les nouvelles techniques de reproduction, la lithographie et surtout la photographie, ont multiplié les copies des œuvres d'art, mais surtout elles ont produit des œuvres qui ont d'emblée été destinées à être copiées, détruisant ainsi définitivement le contexte social d'un culte artistique privé. Désormais, on ne peut plus se recueillir devant une photographie, même devant un cliché dit « original », de la même manière que devant un tableau. Et toute attitude religieuse a entièrement disparu face à un film dont il n'existe, cette fois-ci, aucun original. Une des conditions fondamentales des rythmes cultuels anciens a désormais totalement disparu.

Cette analyse sert à Benjamin à examiner le rôle du cinéma dans la société du XX^e^ siècle. Dans ses écrits des années 1920, Kracauer avait déjà développé une analyse dialectique de la « distraction » apportée par le cinéma dont Benjamin s'est manifestement souvenu. Mais quand Kracauer prenait le cinéma comme un témoin des évolutions de la psychologie collective, il s'intéressait en priorité aux représentations visuelles et sonores, et à leur montage, pour essayer d'en extraire les significations profondes qu'il véhiculait[1]. L'analyse benjaminienne de l'appareil cinématographique lui-même introduit des considérations à la fois plus pratiques et plus générales qui restaient un peu dans l'ombre d'une analyse fondée sur ce type d'approche herméneutique, même si elles y étaient souvent présupposées. Benjamin théorise clairement ce que Kracauer montrait à travers d'abondants exemples. Il fait remarquer qu'en ouvrant « l'accès à l'inconscient visuel », le cinéma se rend en même temps capable de manipuler consciemment les figures de cet inconscient, et de provoquer dans les masses, par l'organisation des prises de vue, le montage et les effets spéciaux, des effets d'hallucination ou de sidération : « Nombre des déformations et stéréotypes, des métamorphoses et des catastrophes qui peuvent affecter le monde de la perception visuelle du cinéma sont des altérations réelles que connaissent les psychoses, les hallucinations et les rêves. Ces démarches de la caméra sont donc autant de procédés grâce auxquels la perception collective du public est à même de

1. S. Kracauer, *De Caligari à Hitler. Une histoire psychologique du cinéma allemand (1919-1933),* (1946), Paris, Flammarion, 1987.

s'approprier les modes de perception individuels du psychotique ou du rêveur. »[1] Or, cette propriété de l'appareil cinématographique a pour conséquence de bouleverser l'oscillation régulière entre la veille et le sommeil, qui est pour Freud, au principe du fonctionnement de l'appareil psychique. Le cinéma fait passer le sommeil dans la veille, le privé dans le public, le phantasme dans la politique ; *il dérythme l'appareil psychique* : « Ainsi le cinéma a-t-il ouvert une brèche dans l'antique vérité héraclitéenne, selon laquelle les hommes à l'état de veille partagent leur univers, tandis que chacun a son propre univers pendant le sommeil. Il l'a fait bien moins en représentant un univers de rêve qu'en créant des figures du rêve collectif, tel Mickey Mouse qui fait le tour du monde. » (p. 103-104)

Ainsi, là où Kracauer montrait simplement une *homologie* entre, d'une part, la mécanisation des corps produite par les masses rythmiques ou la distraction des esprits produite par le cinéma, et, de l'autre, le fonctionnement général de la raison abstraite qui est à la base du capitalisme, sans se préoccuper vraiment des médiations concrètes qui permettaient le passage d'une réalité à l'autre, Benjamin cherche, quant à lui, à montrer comment se produisent *matériellement* cette mécanisation et cette abstraction. Si, dans les sociétés modernes, les individus se réduisent de plus en plus à n'être que des pièces d'une machine, ce n'est pas par une simple « vertu mécanique » du capitalisme – il s'agit là d'une « explication » circulaire de l'ordre de la vertu dormitive du pavot –, c'est parce qu'ils sont en rapport quotidien avec des *appareils* qui, à la fois, les soumettent à leur logique et deviennent pour eux comme des prolongements d'eux-mêmes. Autrement dit, au lieu de présupposer une sphère « humaine » qui serait « aliénée » par la technique, Benjamin vise directement le composé dialectique d'humanité appareillée et de technique humanisée qui est en train d'apparaître. En cela, il se sépare assez nettement de l'anthropologie philosophique dans laquelle restait encore situé Kracauer, en particulier dans ses premiers textes.

Comme celui-ci le faisait pour la transformation des corps, Benjamin renvoie en 1939 la mutation de l'expérience aux rythmes mécaniques de la production industrielle : « Le processus qui détermine, sur

1. W. Benjamin, « L'œuvre d'art ... », *op. cit.*, (1935), p. 102.

la chaîne d'usine, le rythme de la production, est à la base même du mode de réception propre aux spectateurs de cinéma. »[1] Mais pour le montrer, il emprunte à Marx une analyse, développée dans *Le Capital*, concernant la différence entre le rythme coulé et hétérogène du travail artisanal et celui à la fois haché et régulier du travail à la chaîne : « Marx souligne à bon droit le caractère fluide que prend pour l'artisan la connexion entre les moments de son travail. Chez l'ouvrier d'usine, à cause du travail à la chaîne, cette connexion s'est, au contraire, durcie et réifiée. La pièce à travailler entre dans le rayon d'action de l'ouvrier indépendamment de son vouloir. Et c'est aussi arbitrairement qu'elle lui échappe […] Par la fréquentation de la machine, les travailleurs apprennent à adapter leurs mouvements au mouvement continu et uniforme de l'automate. La formule éclaire très exactement les uniformités absurdes que Poe prête à la foule londonienne. Uniformité de vêtement et de conduite, mais aussi uniformité de mimique. » (p.180) Le mode de production impose certes ses rythmes au mode de réception, mais il le fait à travers les appareils techniques qui jouent ici un rôle essentiel de médiation entre infra- et superstructure et qui sont responsables du cadre désacralisé dans lequel se produit cette diffusion des rythmes techniques[2].

Pour résumer, *comme l'argent et la presse, les appareils de reproduction, la photographie et le cinéma, ont donc participé, à leur manière, à la dérythmisation des sociétés et des psychés modernes, déjà repérée par Tarde, Simmel et Freud. Pendant que les premiers rendaient inutiles les rassemblements périodiques en dessinant des possibilités nouvelles d'individuation psychique et collective par un échange d'informations à distance, les seconds les vidaient de l'intérieur de leur aspect cultuel en transformant une expérience dominée par un rapport au « lointain » en une expérience dominée par le « proche » et indépendante de toute aura*. Dans le premier cas, la dérythmisation de la vie s'est manifestée comme une *dénaturalisation*

1. W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *op. cit.* (1939), p. 180.

2. Cette place attribuée à la « sphère appareillée », dans laquelle les appareils techniques et les appareils psychiques forment un ensemble indissociable, rend peut-être moins décisives les critiques d'Adorno sur la brusquerie avec laquelle Benjamin relie parfois l'infra- et la superstructure. Pour ces critiques, voir par exemple sa lettre du 18 mars 1936, publiée dans W. Benjamin, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 133-135.

(fin de l'emprise des cycles agricoles, saisonniers et journaliers), dans le second comme une *désacralisation* (fin du pouvoir des cycles cultuels). La conception de Benjamin, quoique légèrement différente, s'imbrique ainsi assez facilement dans celles de ses prédécesseurs. Mais, alors que Tarde et Simmel laissaient en suspens la question des conséquences ultérieures de ces mouvements sur l'expérience, Benjamin, conservant à la fois les leçons marxiste et freudienne, montre que les appareils ont eu simultanément des effets mécanisants et hallucinatoires qui sont venus mettre à mal aussi bien les sens que la conscience. Vers la fin du XIX^e^ siècle, la dérythmisation s'est donc accompagnée simultanément d'une désorganisation de la vie psychique, d'une mutation qualitative des sens et d'une « métrise » de plus en plus importante de l'*ethos*.

Le rythme de la révolution ou la politique de l'art

Pour Benjamin, les conséquences de la désacralisation entraînées par le développement des appareils de reproduction doivent être saisies dialectiquement, c'est-à-dire autant dans leurs aspects régressifs que dans leurs aspects utopiques.

Les appareils constituent des moyens redoutables, utilisables et utilisés par le fascisme pour dominer les masses. Le cinéma peut être pris ici comme l'exemple canonique de cette menace. Celui-ci permet, tout d'abord, de manipuler les rêves et de provoquer un débordement de la vie nocturne dans la vie diurne, ainsi que de l'inconscient dans la conscience. Il y a une « nature illusionniste du cinéma » qui est « le fruit du montage »[1], nature sur laquelle Benjamin ne s'étend pas car elle est bien connue, au moins depuis les années 1920 et les travaux d'Eisenstein, mais qui traverse tout l'essai.

Le cinéma enferme, par ailleurs, l'individuation psychique dans le phantasme spéculaire et l'aura de synthèse de la « star » : « À mesure qu'il restreint le rôle de l'aura, le cinéma construit artificiellement, hors du studio, la "personnalité" de l'acteur. Le culte des vedettes, que favorisent les producteurs de films, conserve cette magie de la person-

1. W. Benjamin, « L'œuvre d'art… », *op. cit.*, (version de 1939), p. 299.

nalité qui, depuis longtemps déjà, se réduit au charme faisandé de son caractère mercantile. » (p. 295) De même, le cinéma réduit l'individuation collective au mythe d'une communauté totalement unie et pure, elle-même représentée comme une star de cinéma collective, munie d'une aura toute neuve : « Son complément, le culte du public, favorise en même temps la corruption de la masse que le fascisme cherche à substituer à sa conscience de classe. »[1] Benjamin souligne, à ce propos, l'impact des « actualités filmées » sur cette forme de « starification » de la masse. L'appareil y produit des effets tout à fait semblables à ceux analysés par Kracauer à propos des *Tiller Girls*, observées du reste par lui pour la première fois au cinéma. Il donne aux masses une image d'elles-mêmes *vue du ciel*, c'est-à-dire dans leur caractère compact, puissant, ornemental et non individualisé : « Il faut le souligner ici, par référence surtout aux actualités filmées, dont la valeur de propagande ne saurait être sous-estimée : *à la reproduction en masse correspond une reproduction des masses*. Dans les grands cortèges de fête, dans les monstrueux meetings, dans les manifestations sportives qui rassemblent des masses entières, dans la guerre enfin, c'est-à-dire en toutes ces occasions où intervient aujourd'hui l'appareil de prise de vues, la masse peut se voir elle-même face à face. Ce processus, dont il est inutile de souligner la portée, est étroitement lié au développement des techniques de reproduction et d'enregistrement. En règle générale, l'appareil saisit mieux les mouvements de masse que ne peut le faire l'œil humain. Des centaines de milliers d'hommes ne sont jamais aussi bien saisis qu'à vol d'oiseau. » (p.110)

Grâce au cinéma, mais aussi à la radio, le dictateur moderne peut désormais présenter son discours et son corps à la vue et à l'ouie de chaque individu des masses qu'il cherche à soumettre. Une grande part de la crise des démocraties libérales dans l'entre-deux-guerres tient ainsi au fait que, contrairement à ceux des régimes totalitaires, leurs dirigeants n'ont pas su s'adapter à la logique nouvelle imposée par les appareils de reproduction pour se présenter aux masses et les mettre en mouvement. Malgré le développement du cinéma et de la radio, ces sociétés ont continué à faire du Parlement le seul *public* des hommes

1. W. Benjamin, « L'œuvre d'art ... », *op. cit.* (1935), p. 90. Ce passage a été supprimé en 1939 pour laisser toute la place à une affirmation du rôle critique et révolutionnaire du cinéma.

politiques : « *La crise des démocraties peut se comprendre comme une crise des conditions d'exposition de l'homme politique.* Les démocraties l'exposent directement, en personne, devant les représentants. Le Parlement est son public. Avec le progrès des appareils d'enregistrement, qui permet de faire entendre le discours de l'orateur à un nombre indéfini d'auditeurs au moment même où il parle et, un peu plus tard, de diffuser son image devant un nombre indéfini de spectateurs, l'exposition de l'homme politique […] passe au premier plan. Les Parlements se vident en même temps que les théâtres. »[1] Benjamin repère ainsi une continuité entre la présentation vocale et corporelle de l'acteur devant la caméra et celle du dictateur devant son public : l'un et l'autre présentent leur voix et leur corps aux masses à travers des appareils techniques. Le corps souverain est en quelque sorte à son tour « starisé » : « Radio et cinéma ne modifient pas seulement la fonction de l'acteur professionnel, mais de la même façon le rôle de celui qui, comme le fait l'homme politique, se présente devant eux en personne […] D'où une nouvelle sélection, cette fois devant l'appareil, de laquelle le champion, la vedette et le dictateur sortent vainqueur. » (p. 94)

Enfin, l'appareil cinématographique tend à « styliser » la vie politique et à en extraire des figures « esthétiques » qui permettent de réinjecter de la magie et du sacré dans une vie désacralisée. Il peut, s'il est utilisé dans ce sens, favoriser la transfiguration des activités et des rassemblements politiques en activités et rassemblements cultuels. Benjamin ne cite à cet égard que la littérature et la peinture, mais il pense peut-être aussi aux films de Leni Riefenstahl[2] lorsqu'il écrit : « *Les masses ont le droit d'exiger une transformation du régime de la propriété ; le fascisme veut leur permettre de s'exprimer tout en conservant ce régime. Son aboutissement logique est une esthétisation de la vie politique.* Avec D'Annunzio, c'est la décadence, avec Marinetti, le futurisme, avec Hitler, la tradition de Schwabing. » (p.111)

1. W. Benjamin, « L'œuvre d'art ... », *op. cit.* (1935), p. 94.

2. Kracauer cite explicitement Riefenstahl dans *De Caligari…, op. cit.*, p. 290-291. Pour une analyse du travail de Riefenstahl qui prolonge, sans le dire, celle Kracauer, voir S. Sontag, « Fascinating Fascism » (1974), *Under the Sign of Saturn*, New York-Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1980. Je remercie Eugenia Paulicelli pour cette référence.

Les nouvelles conditions de l'expérience déterminées par les appareils de reproduction possèdent donc des aspects extrêmement négatifs ; elles recèlent des dangers qui sont très proches de ceux créés par le développement de la sphère médiatique décrite par Tarde et Simmel. Le jugement de Benjamin à cet égard converge en gros avec celui de ses prédécesseurs. De même que les médias, en manipulant la conversation et en fluidifiant les échanges, donnent facilement la possibilité de construire des pouvoirs dictatoriaux, de même les appareils, en mécanisant la sensibilité et les corps, en manipulant le rêve et la fascination, en resacralisant la vie politique, préparent le terrain aux régimes totalitaires. Il reste que les appareils de reproduction et plus généralement la technique ne sont pas non plus sans des aspects positifs utopiques auxquels Benjamin est profondément attaché.

Si l'on reprend de nouveau l'exemple du cinéma, on voit que celui-ci apparaît, tout d'abord, autant comme un appareil hallucinatoire que comme un moyen de s'immuniser contre le délire, voire de faire valoir les pulsions refoulées. Il est un instrument qui, même dans les conditions capitalistes actuelles, rend de grands services aux masses, car il leur permet de surmonter par le rire la psychose qui les guette : « Si l'on se rend compte des dangereuses tensions que la mécanisation a générées par ses conséquences au sein des masses – tensions qui, aux stades critiques, prennent un caractère psychotique –, on découvrira que cette même mécanisation a créé, pour se protéger de telles psychoses collectives, des possibilités d'immunisation psychologique par le biais de certains films où le développement forcé de phantasmes sadiques ou masochistes peut empêcher leur développement naturel, particulièrement dangereux, au sein des masses. Le rire collectif représente l'éclatement prématuré et salutaire de telles psychoses collectives […] C'est ici que la figure historique de Chaplin a sa place. » (p. 104)

Par ailleurs, Benjamin rejette explicitement la critique, déjà courante à l'époque, qui reproche au cinéma de n'être qu'une distraction ou un divertissement[1]. Comme il le souligne à propos de Georges Duhamel, cette critique reflète une déploration réactionnaire de la perte

1. Les traducteurs rendent, même dans la version française supervisée par Benjamin, « *Zerstreuung* » par « distraction », mais on pourrait tout aussi bien parler de « divertissement », au sens pascalien du terme, tant la critique noble qui se dresse contre la vulgarité et le prosaïsme du cinéma reste inspirée par d'évidents motifs religieux.

de l'aura et du religieux : « Selon Duhamel, "le film est un divertissement d'ilotes, un passe-temps d'illettrés, de créatures misérables, ahuris par leur besogne et leurs soucis […], un spectacle qui ne demande aucun effort, qui ne suppose aucune suite dans les idées, ne soulève aucune question, n'aborde sérieusement aucun problème, n'allume aucune passion, n'éveille au fond des cœurs aucune lumière, n'excite aucune espérance, sinon celle, ridicule, d'être un jour "star" à Los Angeles". On le voit bien, commente Benjamin, c'est au fond toujours la vieille plainte : les masses cherchent à se distraire, alors que l'art exige le recueillement. » (version de 1939, p. 310-311)

Dès les années 1920, Kracauer avait déjà montré que la distraction produite par le cinéma (ou au XIX^e^ siècle par l'opérette) constituait un phénomène certes négatif, en ce qu'il éloignait les masses du réel et les empêchait de faire face à leurs véritables problèmes, mais aussi que cette négativité comportait un présage de la vérité, dans la mesure où elle était en même temps la forme la moins mensongère et la plus significative de leur aliénation[1]. Selon une idée très proche de l'idée benjaminienne de l'esthétisation de la politique par le fascisme, il critiquait ainsi toute tentative de réinjecter du noble et du sacré théâtral dans la distraction cinématographique comme une volonté de cacher esthétiquement la misère et le vide de l'existence moderne : « Cette finalité, que l'on peut considérer également comme symptôme de la vie sociale berlinoise, comporte des tendances réactionnaires […] La distraction, qui n'a de sens que dans l'improvisation, comme reflet du désordre non maîtrisé de notre monde, elles la recouvrent de draperies et la forcent à rentrer dans une unité qui n'existe plus. Au lieu d'admettre la décadence, qu'elles auraient pour tâche de représenter, elles recollent les morceaux après coup, et les présentent comme des créations naturelles. »[2] À tout prendre, Kracauer plaidait pour une distraction qui au moins ne cherchait pas à cacher son vide intérieur et qui, en l'exhibant, avait même la vertu dialectique du négatif comme préfiguration sans figure de la vérité : « Les salles de cinéma ne rempliront leur vocation – vocation esthétique seulement dans la mesure

1. S. Kracauer, « Culte de la distraction. Les salles de spectacle cinématographique berlinoises » (4 mars 1926), *Le Voyage et la Danse…, op. cit.* Pour l'opérette, voir *infra* chap. 9.

2. *Ibid.*, p. 62.

où elle est en accord avec leur vocation sociale – que quand elles ne flirteront plus avec le théâtre et ne chercheront plus, anxieusement, à restituer une culture passée, quand elles libéreront leurs spectacles de tous les accessoires qui dépossèdent le film de ses droits, quand elles viseront radicalement un type de distraction qui montre à nu le déclin au lieu de le dissimuler. Elles pourraient le faire à Berlin, où vivent les masses qui ne se laissent si facilement étourdir que parce qu'elles ne sont pas loin de la vérité. » (p. 63)

Benjamin pense, pour sa part, que la distraction est plus qu'un moment de vérité noyé dans sa négativité. Elle n'est pas qu'un témoin d'une aliénation, elle est déjà par elle-même positive et active, car elle permet à la masse et aux individus qui la composent de se laisser imprégner, sans même faire d'effort particulier, par les œuvres d'art : « L'opposition entre distraction et recueillement peut encore se traduire de la façon suivante : celui qui se recueille devant une œuvre d'art s'y abîme ; il y pénètre comme ce peintre chinois dont la légende raconte que, contemplant son tableau achevé, il y disparut. Au contraire, la masse distraite recueille l'œuvre d'art en elle. »[1] Pour rendre plus claire cette idée, Benjamin note que ce processus d'osmose existe déjà depuis longtemps dans l'architecture, dont l'effet sur les masses passe moins par la contemplation que par un usage quotidien collectif et une réception visuelle non focalisée : « De tout temps, l'architecture a été le prototype d'une œuvre d'art perçue de façon à la fois distraite et collective […] Les édifices font l'objet d'une double réception : par l'usage et par la perception. En termes plus précis : d'une réception tactile et d'une réception visuelle. » (version de 1939, p. 312)

Dans la mesure où il est consubstantiellement un art de la distraction, le cinéma est l'un des mieux placés pour aider à l'apparition des nouvelles formes d'individuation nécessitées par la situation historique. Sur le plan psychique, la suite des chocs que le montage et la succession des plans imposent à l'appareil perceptif n'a en effet pas pour résultat de le dissoudre mais plutôt de le renforcer : « Le processus d'association du spectateur qui regarde ces images est aussitôt interrompu par leur métamorphose. C'est de là que vient l'effet de choc exercé par le film et qui, comme tout choc, ne peut être amorti

1. W. Benjamin, « L'œuvre d'art... », *op. cit.* (version de 1939), p. 311.

que par une attention renforcée. » (version de 1935, p. 106-107) Petit à petit, le cinéma prépare ainsi les individus à l'action politique : « Au moyen de la distraction qu'il est à même de nous offrir, l'art établit à notre insu le degré auquel notre aperception est capable de répondre à des tâches nouvelles. » (version de 1939, p. 312) Sur le plan collectif, le cinéma permet ainsi de « mobiliser les masses » (p. 313) et de répondre « aux périls qui les menacent » (p. 309, n. 2). Benjamin n'en dit malheureusement pas plus sur ce sujet primordial – et fort épineux comme le prouvent les coupures que Horkheimer et Adorno demandèrent dans son texte –, mais il est probable qu'il pense au système des Soviets, au moins tels que ceux-ci ont existé dans les tout premiers temps de la révolution russe, avant qu'ils n'aient été récupérés et mis au pas par le nouveau régime. Tout cela explique pourquoi la distraction ou le divertissement qui caractérisent le cinéma ne doivent pas être méprisés comme le fait Duhamel, ni craints comme chez certains marxistes, ni même vus avec Kracauer comme vérité aliénée : le cinéma est en effet *la* technique qui permet au moi, en l'endurcissant, et aux masses, en les préparant au mouvement d'émancipation, de surmonter les effets de toutes les autres techniques et c'est en cela, plus que dans des contenus de propagande favorables par exemple à la révolution ou au communisme, qu'il contient un potentiel révolutionnaire.

La position finale de Benjamin sur la question de la technique ressemble ainsi beaucoup à celle de Kracauer et se distingue en revanche nettement de l'appréciation totalement négative élaborée par Heidegger à la même époque sur un modèle profondément passéiste. La technique est, certes, devenue une sphère indépendante de l'homme qui l'a produite et présente des effets négatifs en retour sur le développement humain, mais cela ne tient pas à la technique elle-même qui pourrait être exploitée, dans un autre type de société, dans un sens beaucoup plus favorable au développement humain. En attendant la venue d'une telle société, c'est en passant par l'art le plus mécanisé et le moins auratique, et peut-être par la littérature si elle accepte d'intégrer la leçon dadaïste de la destruction volontaire de l'aura et de reprendre au cinéma ses formes de montage[1], que l'on pourra intégrer

1. D'où les essais de Benjamin pour créer une écriture du montage, comme dans *Sens unique* ou dans son rêve d'écrire un livre composé uniquement de citations ajointées les unes aux autres.

et dépasser notre conditionnement par la technique. De ce point de vue, les autres arts encore auratiques, comme la peinture ou la sculpture, ne peuvent être que de peu d'aide, dans la mesure où ils impliquent toujours une certaine dimension cultuelle et participent des modes d'individuation anciens : « Cette technique émancipée s'oppose à la société actuelle comme une seconde nature, non moins élémentaire – les crises économiques et les guerres le prouvent – que celle dont disposait la société primitive. En face de cette seconde nature, l'homme, qui l'inventa mais qui, depuis longtemps, n'en est plus le maître, a besoin d'un apprentissage analogue à celui dont il avait besoin en face de la première nature. Une fois de plus l'art est au service de cet apprentissage. Et notamment le cinéma. Sa fonction est de soumettre l'homme à un entraînement ; il s'agit de lui apprendre les aperceptions et les réactions que requiert l'usage d'un appareillage dont le rôle s'accroît presque tous les jours. Faire de l'immense appareillage technique de notre époque l'objet de l'innervation humaine, telle est la tâche historique au service de laquelle le cinéma trouve son sens véritable. »[1] En 1936, il ajoute ces lignes, qui insistent sur le rôle central du cinéma dans cet intégration-dépassement des conditionnements techniques : « Ce rôle lui enseignera que son asservissement momentané à cet outillage ne fera place à l'affranchissement par ce même outillage que lorsque la structure économique de l'humanité se sera adaptée aux nouvelles forces productives mises en mouvement par la seconde technique. » (version de 1936, p. 149)

Le dernier point qui fait, pour Benjamin, l'intérêt utopique des appareils est qu'ils dégagent l'expérience de tout lien au sacré. Le cinéma, par exemple, est le premier art à être totalement indépendant de tout effet auratique ou cultuel – si l'on excepte bien évidemment les retours d'aura, comme il y a des retours de flamme, artificiels et extérieurs à son être propre, du genre de la « star ». Benjamin prolonge ici les conclusions de Tarde, de Simmel et, de manière encore plus évidente, de Kracauer : comme la presse et l'argent, les appareils et plus généralement la technique ont superposé à la dénaturalisation des cycles de l'existence un processus de désacralisation qui constitue une ouverture supplémentaire vers une historicisation radicale de l'indivi-

1. W. Benjamin, *op. cit.* (1935), p. 81.

duation psychique et collective. *Ce qui est désormais en jeu dans le monde moderne, c'est donc le déploiement d'une activité* politique *: 1. qui puisse remplir l'espace laissé vide par la dérythmisation et mette à profit la relativisation, la dénaturalisation et la désacralisation de l'expérience pour mettre en place des formes d'individuation psychique et collective plus humaines, 2. cela sans revenir, comme le font les régimes fascistes, aux rythmes traditionnels, naturels et cultuels, ni se laisser dominer, comme dans les sociétés capitalistes, par les nouveaux rythmes techniques.*

Sur ces deux points, Benjamin est, me semble-t-il, en accord complet avec ses prédécesseurs. Là où il s'en distingue, c'est sur les conclusions à donner à cet état de fait. D'une part, Benjamin trouve l'utopie libérale trop liée au capitalisme pour qu'elle puisse s'opposer efficacement aux nouveaux rythmes techniques et à leur déchaînement totalitaire ; de l'autre, il voit dans la sphère des appareils des potentiels politiques très éloignés de ceux que trouvaient Tarde et Simmel dans la sphère médiatique. Alors que celle-ci dégageait, à leurs yeux, grâce à sa faculté de faire circuler les *informations* et d'organiser des *élections*, la possibilité d'une individuation psychique et collective démocratique indépendante des rassemblements périodiques physiques, mais laissait libre le capitalisme d'imposer sa rythmique technique, les appareils font entrevoir un mode d'individuation psychique et collective révolutionnaire, fondé sur l'*apprentissage* et sur les *masses en mouvement* qui, non seulement se libère des rassemblements périodiques physiques, mais prépare aussi une émancipation des rythmes mécaniques qui les ont en partie remplacés. Ainsi Benjamin rejette-t-il très clairement, et peut-être un peu rapidement, l'utopie libérale incarnée dans la presse, dans l'individu juridique et dans la démocratie représentative parlementaire, au nom d'une utopie révolutionnaire qu'il appelle « communiste ».

On est évidemment en droit de se demander ce que Benjamin entend par ce terme. Même au moment où il écrivait son essai, le régime soviétique n'entrait plus depuis longtemps – s'il y était jamais entré – dans cette définition. Quel sens, alors, pouvait bien avoir l'utopie communiste benjaminienne ? On a beaucoup glosé, et on continue à le faire, sur la dimension « théologique », « messianique », voire « religieuse » chez certains qui prennent leurs désirs pour des réalités, de sa

conception de l'histoire et des rapports entre passé, présent et avenir[1]. C'est bien sûr important. Toutefois, outre qu'il s'agit d'un cliché aujourd'hui un peu usé de la critique, cet accent parfois suspect sur la théologie, qui permet de redonner un peu « d'âme » au matérialisme de Benjamin, fait souvent passer au second plan l'essentiel – essentiel sur lequel Benjamin conclut pourtant son essai en le soulignant par des italiques : « *Le communisme répond à l'esthétisation de la politique que pratique le fascisme par la politisation de l'art.* » (version de 1939, p. 316) En d'autres termes, Benjamin semble avoir visé, à la fin des années 1930, outre la socialisation des moyens de production et le changement du régime de la propriété, non pas un communisme théologique, mais quelque chose du même genre que ce que Mandelstam, qui lui aussi était théoricien, critique, traducteur et surtout écrivain, avait tenté de suggérer sans toutefois l'expliciter, au tout début des années 1920, dans son essai sur « Le rythme et l'État » : *une politique de l'art – non pas, bien sûr, au sens du génitif objectif où l'État aiderait et orienterait les artistes*[2]*, mais au sens du génitif subjectif où l'art serait considéré comme une matrice rythmique pour l'individuation psychique et collective, comme une source de formes de mouvement politiques*.

Mandelstam affirmait avec force : « La révolution a été victorieuse grâce à son rythme. Le rythme est descendu sur sa tête comme une langue de feu. Il doit être conservé pour toujours. »[3] Et il déplorait, avec beaucoup de prescience, que sans cet effort on garderait « un collectivisme sans collectivité ». Mais il laissait le concept de rythme dans une relative obscurité. Bien qu'ayant participé activement à tous les grands débats littéraires depuis les années de l'avant-guerre[4], il ne faisait curieusement aucune allusion aux rythmes poétiques et restait dans le cadre d'une réflexion sur les qualités synthétiques des rythmes essentiellement inspirée par la « rythmique » de Jaques-Dalcroze.

1. Sur la théologie et le messianisme chez Benjamin, voir S. Moses, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Le Seuil, 1992 ; P. Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003.

2. Comme il a été fait de multiples façons depuis Jdanov jusqu'à Jack Lang.

3. O. Mandelstam, « Le rythme et l'État », *op. cit.*, p. 109.

4. Entre autres le débat entre acméistes et futuristes concernant la meilleure manière de tordre le cou au symbolisme.

Benjamin fait, pour sa part, apparaître beaucoup plus clairement le rôle primordial qu'il attribue à l'art dans la construction révolutionnaire de « l'individu » et de « la collectivité » et, du coup, il donne un véritable contenu à la notion de « rythme de la révolution ».

Seul l'art est en effet en mesure de faire profiter les hommes de l'affaiblissement des rythmes traditionnels, naturels et cultuels que la technique a entraîné, tout en s'opposant à la fois aux rythmes mécaniques que celle-ci est en train d'imposer (capitalisme, productivisme soviétique) et aux tentatives de retour aux rythmes anciens (nazisme). Seul l'art qui rejette simultanément, en vertu de sa nature même, toute incantation et toute mécanisation, peut permettre de jouir de l'infini des possibilités qu'offre désormais un monde désacralisé et de proposer des rythmes véritablement subjectivants. En ce sens, « communisme » et « art » sont, pour Benjamin, une seule et même chose. Toute pratique artistique est du communisme en acte et tout communisme un art politique.

Une telle affirmation met évidemment en cause, on le voit, le scientisme de la plupart des marxistes de l'époque, de même que l'absolutisation humaniste de l'éthique très courante elle aussi dans l'entre-deux-guerres, mais celle-ci est moins contraire à la science et à l'éthique qu'on pourrait le penser à première vue, car l'art n'est précisément plus ici conçu comme une activité « esthétique » distincte des sphères cognitive et pratique. Ce nouveau statut de l'art apparaît plus clairement si l'on revient sur l'histoire de la sphère artistique elle-même. Cette fonction politique, l'art en effet ne l'a pas toujours eue. Pendant longtemps, comme l'État, il est resté englobé dans le religieux et n'avait qu'un rôle politique accessoire. Mais, à l'instar de celui-ci, le processus de désenchantement du monde provoqué par la science et la technique lui a permis de s'autonomiser de la religion. Prolongeant Weber sur un terrain qu'il avait laissé presque totalement vierge, Benjamin tire explicitement les conséquences de cette évolution en soulignant le nouveau statut *radicalement politique* qui en a résulté pour l'art : « Dès lors que le critère d'authenticité n'est plus applicable à la production artistique, toute la fonction de l'art se trouve bouleversée. Au lieu de reposer sur le rituel, elle se fonde désormais sur une

autre pratique : la politique. »[1] Il ne dit rien, en revanche, sur le nouveau statut que l'État reçoit en retour du fait de ces bouleversements. Mais, à cet égard, il est tout aussi légitime désormais d'inverser la proposition de Benjamin et d'affirmer que « dès lors que le critère d'authenticité n'est plus applicable à la vie politique, toute la fonction de la politique se trouve bouleversée. Au lieu de reposer sur le rituel, elle se fonde désormais sur une autre pratique : l'art ». Le mot d'ordre de « politisation de l'art » doit donc se lire également à rebours comme « "artistisation" de la politique », ce qui est la véritable raison cachée du rejet de « *l'esthétisation de la politique que pratique le fascisme* ».

*

Comme Mandelstam et Kracauer, Benjamin croit en la possibilité, pour éviter la solution dictatoriale, de remplacer les rythmes perdus, non seulement par les rythmes cultuels laïcisés des élections représentatives, mais aussi par les rythmes totalement désacralisés d'un surgissement artistique constant. Une société communiste serait une société où tous les individus seraient les artistes de leur vie[2] et où tous les groupes se constitueraient et vivraient dans une création de soi permanente. Comment faut-il se représenter cette idée ? Quel sens donner à la notion de rythme à partir du moment où elle n'est plus prisonnière de la notion d'alternance morphologique et où elle qualifie le mouvement de l'individuation qui naît de la pratique artistique ? Ces idées ont été interprétées comme le reflet d'une pensée « messianique » et elles ne sont pas non plus sans rappeler la conception trotskiste de la « révolution permanente ». Il y a entre toutes ces conceptions des affinités indéniables, toutefois dans l'un et l'autre cas, on se trompe quand on cherche à les identifier, car au moins un point fondamental les sépare : la politique de l'art envisagée par Benjamin se distingue clairement aussi bien de la théologie messianique que du communisme trotskiste en ce qu'elle s'appuie sur une pensée du langage radicalement différente. Chez Trotski, comme chez Marx, le langage reste un élément de

1. W. Benjamin, « L'œuvre d'art ... », *op. cit.* (1935), p. 78.

2. Ce qui n'a évidemment rien à voir avec l'idée hédoniste et individualiste, aujourd'hui courante, de « faire de sa vie une œuvre d'art ».

la superstructure et possède de ce fait un statut anthropologique secondaire. La théologie, pour sa part, donne au langage un statut primordial et véritablement créateur, mais elle réduit cette réalité à la seule nomination. Benjamin, qui avait dans sa jeunesse adopté ce point de vue[1], a évolué sur cette question sous l'effet de sa propre pratique de création littéraire, ainsi que de ses pratiques de la critique et de la traduction. C'est désormais l'ensemble de l'activité langagière qui lui semble receler la force créatrice rythmique qu'il met à la source de la révolution. Cette différence essentielle explique pourquoi Benjamin place l'art au centre de sa politique. La plupart du temps considéré par les sociologues comme un simple ornement ou un loisir (les utilitaristes), comme un reflet (Marx) ou une déformation (les Annales), comme une compensation (Weber, Habermas) ou un outil de distinction (Veblen, Bourdieu), *l'art réalise la force génésique du langage et apparaît ainsi comme le modèle de toute création de formes de vie nouvelles dans le vide qu'a induit la disparition de la dimension cultuelle et religieuse provoquée par le développement technique*. Aucune compréhension de l'utopie benjaminienne n'est possible si l'on ne prête pas attention à cette *force du langage*, dont cherchent précisément à témoigner les travaux sur Baudelaire menés simultanément à la rédaction des différentes versions de l'essai sur l'œuvre d'art.

1. W. Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain » (1916), trad. fr. dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 142-164.

8. Rythmes et langage au XIX^e^ siècle

En se plaçant du point de vue du langage, Benjamin introduit dans la réflexion sur les relations entre le pouvoir et les rythmes une dimension qui, à l'exception des œuvres de Tarde et de Freud, y était restée jusque-là grandement absente : les processus d'individuation, qu'ils soient psychiques ou collectifs, ne sont pas organisés seulement par les alternances de la socialité, par les oscillations du psychisme et par le branle des corps, mais aussi par les rythmes de l'activité langagière. Nous abordons ainsi le dernier niveau des rythmes de l'individuation. Il n'est pas facile de définir exactement la nature de ces nouveaux rythmes, ni comment ils s'articulent aux précédents, ni de comprendre comment le pouvoir peut en profiter pour étendre son emprise, ni enfin d'imaginer comment ils pourraient être mis à profit par une entreprise d'émancipation. Le travail de Benjamin jette malgré tout quelque lumière sur ces questions. En 1938 et 1939, alors qu'il a déjà traduit dans les années 1920 les *Tableaux parisiens* et rédigé à cette occasion son essai sur « La tâche du traducteur », Benjamin publie deux fragments de ce qui devait devenir un livre intitulé : *Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*[1]. Cette nouvelle étude, surgie de la recherche pour le *Livre des passages* et dont il déclare dans l'une de ses lettres à Horkheimer qu'elle en constituera un « modèle-miniature »[2], est destinée à tester les catégories analytiques qui doivent constituer l'armature du projet parisien, ainsi que les conclusions de

1. W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Frankfurt am Main, © Suhrkamp, 1955, trad. fr. par Jean Lacoste, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, © Éditions Payot, 1979. Ce livre ne fut jamais achevé, mais nous en possédons une partie sur les trois prévues, publiée en 1938, puis reprise et augmentée par Benjamin l'année suivante.

2. W. Benjamin, « Lettre à Horkheimer du 16/04/1938 », *Corr.* II, *op. cit.,* p. 241 *sq*.

l'essai sur « l'œuvre d'art ». Mais elle possède également un objectif, sur lequel il ne s'étend guère auprès de son correspondant. Au cœur de cette nouvelle recherche se trouve la question du statut historique et politique à donner à la littérature et, derrière celle-ci, au langage. Autrement dit, c'est dans ses essais sur Baudelaire qu'on a quelque chance de comprendre comment Benjamin concevait la question des « rythmes de la révolution » ou de ce qu'il appelait, pour sa part, le « communisme ».

Foules et houles

Commençons par une difficulté technique : seule la deuxième partie du livre, consacrée à l'analyse sociologique de la société parisienne du milieu du XIX^e^ siècle, a finalement été écrite par Benjamin. La première, qui devait traiter de Baudelaire en tant qu'« allégoricien », c'est-à-dire comme poète, elle, ne l'a jamais été – un peu comme l'analyse prévue par Sartre de *Madame Bovary* manque à *L'Idiot de la famille*. Cet inachèvement des textes dont nous disposons explique pourquoi y dominent les descriptions des transformations de l'expérience au cours du XIX^e^ siècle. Mais inachèvement n'est pas abandon, à l'inverse du cas de Sartre qui s'est révélé finalement incapable d'aborder la partie littéraire de son étude. C'est pourquoi, si les analyses concernant l'œuvre de Baudelaire elle-même sont peu nombreuses, elles sont déjà suffisamment développées pour être instructives et ouvrir de nouveaux champs de réflexion.

Le caractère inachevé et la manière à la fois polyphonique, cinématographique et talmudique du travail de Benjamin qui multiplie le plus possible les voix, les interprétations et les angles de vue, ne permet pas, il est vrai, une analyse systématique, mais autorise en revanche, en profitant de la récurrence de ses motifs, à procéder à une lecture thématique faisant apparaître un certain nombre de sujets recoupant ceux évoqués plus haut. Cette répétition n'implique cependant jamais un pur retour du même et c'est donc dans les écarts ou les approfondissements introduits par rapport aux analyses précédentes qu'il faut saisir les enjeux du travail sur Baudelaire.

Le premier thème qui traverse l'ensemble de ces textes est assez neuf par rapport à l'essai sur « l'œuvre d'art » et permet de relier l'approche benjaminienne aux travaux sociologiques déjà étudiés. L'essentiel des mutations de l'individuation au XIX^e siècle est rapporté par Benjamin à l'expérience que font les individus plongés dans les foules des grandes villes en rapide croissance. Il commence ainsi par situer la conception de la « foule » propre à Baudelaire par rapport à celles, d'une part, de la plupart de ses contemporains écrivains, et, d'autre part, d'Engels.

La conception véhiculée par les feuilletonistes, mais aussi dans une certaine mesure par certains grands écrivains comme Hugo, fait de la foule un être mythologique et rythmique qui empêche toute analyse correcte de sa nature. Dans ces fantasmagories littéraires, toujours actives de nos jours, la foule, et la force vitale qu'elle recèle, sont des objets à la fois de contemplation, de plaisir esthétique, d'admiration et d'effroi. Elle est présentée comme un être cosmique qui, contrairement à l'individu moderne isolé dans son moi et possédé d'une agitation désordonnée, participe des rythmes éternels mais parfois cataclysmiques de l'univers. C'est pourquoi elle est toujours décrite comme un « océan », un « flot », et par ceux qui rêvent sur la motivation des mots, comme une « houle » battant un rythme immémorial : « Hugo a découvert ce thème de la poésie pendant son exil à Jersey […] La foule entre dans la poésie, chez Hugo, comme un objet de contemplation. L'océan déferlant est son modèle et le penseur qui médite sur ce spectacle éternel est celui qui sonde véritablement la foule dans laquelle il se perd comme le mugissement de la mer […] la nature, par la foule, exerce son droit fondamental sur la ville. »[1]

À cette description naturaliste et mythologisante, Engels oppose une vue historique et éthique : « Les Londoniens ont dû sacrifier la meilleure part de leur qualité d'hommes, pour accomplir tous les miracles de la civilisation dont la ville regorge, […] cent forces, qui sommeillaient en eux, sont restées inactives et ont été étouffées afin

1. W. Benjamin, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », dans *Charles Baudelaire*, Paris, © Éditions Payot, 1979, p. 91. Il est vrai que ce jugement très sévère pourrait être tout à fait légitimement inversé. Voir à ce sujet G. Dessons, « Engager le poème. Hugo : *l'en avant !* de l'art », dans G. Dessons, S. Martin et P. Michon (dir.), *La Pensée et le Poème. Meschonnic à Cerisy*, Paris, Inpress, 2004.

que seules quelques-unes puissent se développer plus largement et être multipliées en s'unissant avec celles des autres. »[1] La foule apparaît comme une masse atomisée par les rapports sociaux : « La cohue des rues a déjà, à elle seule, quelque chose de répugnant, qui révolte la nature humaine […] ces gens se croisent en courant, comme s'ils n'avaient rien en commun, rien à faire ensemble […] il ne vient à l'esprit de personne d'accorder à autrui ne fût-ce qu'un regard […] même si nous savons que cet isolement de l'individu, cet égoïsme borné sont partout le principe fondamental de la société actuelle, ils ne se manifestent nulle part avec une impudence, une assurance si totales qu'ici, précisément dans la cohue de la grande ville. La désagrégation de l'humanité en monades, dont chacune a un principe de vie particulier et une fin particulière, cette atomisation du monde est poussée ici à l'extrême. »[2]

Baudelaire, pour sa part, n'a pas compris, à l'inverse d'Engels, à quoi il avait affaire ; il n'a pas vu en particulier la racine économique de l'atomisation sociale. Mais il est l'un des rares écrivains à ne pas s'être complètement laissé dominer par les images romantiques et pittoresques du peuple et de la foule comme masses vivantes agitées par des rythmes cosmiques : « Baudelaire ne se sentait pas porté à s'abandonner au spectacle de la nature. Son expérience de la foule porte les traces de "la migraine et des mille coups" dont souffre le passant dans la cohue et qui n'en rendent que plus vive la conscience qu'il a de lui-même […] La foule, pour Baudelaire, n'a jamais été une invite, une incitation à jeter la sonde de la pensée dans la profondeur du monde. »[3] Du coup, il a pu partager et reconnaître l'aliénation dont souffraient les masses : « Il laissait, dans l'attitude de l'homme qui prend ainsi du plaisir, le spectacle de la foule agir sur lui. Mais la fascination extrêmement profonde qu'elle exerçait sur lui tenait à ce

1. F. Engels, *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre, d'après les observations de l'auteur et des sources authentiques* (1848), Paris, 1973, p. 59-60, cité par Benjamin dans « Sur quelques thèmes baudelairiens » (1939), *op. cit.*, p. 167.

2. F. Engels, *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre, d'après les observations de l'auteur et des sources authentiques*, (1848), Paris, 1973, p. 59-60, cité par Benjamin dans « Sur quelques thèmes baudelairiens » (1939), *op. cit.*, p. 167.

3. W. Benjamin, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire » (1938), *Charles Baudelaire*, Paris, © Éditions Payot, 1979, p. 90-91.

qu'elle ne l'aveuglait pas sur la terrible réalité sociale, malgré l'ivresse dans laquelle elle le plongeait. » (p. 88) Certes, la foule a été le lieu où Baudelaire a cherché à cacher son impuissance sociale, certes, il en a joui lui aussi en esthète, mais jamais il ne s'est départi d'une certaine méfiance vis-à-vis de ses tendances à régresser et à renaturaliser l'homme : « S'il a cédé à cette violence qui l'entraînait vers elle, qui faisait de lui, en tant que flâneur, l'un de ses membres, jamais pourtant il n'a cessé de sentir le caractère inhumain de cette foule. À peine s'est-il fait son complice qu'il se sépare d'elle. Après un long moment d'abandon, sans crier gare, le voici qui, d'un seul coup, la rejette avec mépris dans le néant. »[1] Baudelaire est, selon Benjamin, le seul artiste de son époque à avoir eu l'intuition de la signification exacte de l'identification de la foule à un élément du cosmos : une représentation mythique et manipulable par l'État d'une société pulvérisée par le marché.

Le flâneur, ou l'individu dérythmé

Cette compréhension clivée et cette attitude ambivalente de Baudelaire, son rapport d'esthète simultanément fasciné et méfiant envers la foule, nous mènent à un autre des thèmes récurrents dans les écrits de Benjamin, thème qui constitue aussi le titre de l'un des dossiers du *Livre des passages* : le « flâneur ». Benjamin s'est beaucoup intéressé, comme on sait, à ce nouveau type de comportement apparu dans la première moitié du XIX^e siècle et assez typiquement parisien. La flânerie se définit comme une déambulation sans but, ou du moins, dont le but n'est pas de se déplacer d'un point à un autre, mais « d'herboriser sur le bitume »[2]. Le flâneur marche à travers la grande ville, au hasard, se laissant guider par les *stimuli* et les attractions que celle-ci lui procure. Il est l'urbain par excellence, l'homme façonné par la ville. En même temps, le flâneur n'est pas un badaud ; il n'est pas complètement passif car, s'il jouit des impressions fortuites qui naissent sans cesse en lui, il mène aussi une certaine activité d'observation : « Le

1. W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens » (1939), *ibid.*, p. 174.

2. W. Benjamin, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire » (1938), *op. cit.*, p. 57.

simple flâneur observe et réfléchit ; il peut le faire, du moins. Il est toujours en pleine possession de son individualité. Celle du badaud disparaît, au contraire, absorbé par le monde extérieur qui le ravit à lui-même, qui le frappe jusqu'à l'enivrement et l'extase. Le badaud, sous l'influence du spectacle, devient un être impersonnel, ce n'est plus un homme : il est public, il est foule. »[1]

Les paysages et les individus que le flâneur rencontre sont autant d'objets offerts à sa sagacité et dont il s'efforce d'identifier la nature. Parfois, dans quelque point élevé, mais aussi au détour d'une rue, la ville elle-même est mise à distance et observée comme une suite de panoramas : « Quand l'écrivain se rendait au marché, il regardait autour de lui comme dans un panorama. Un genre littéraire particulier a conservé ses premières tentatives pour s'orienter. C'est une littérature panoramique. Ce n'est pas un hasard si *Le Livre des Cent-et-un, Les Français peints par eux-mêmes, Le Diable à Paris, La Grande Ville* jouissent des faveurs de la capitale en même temps que les panoramas. Ces livres sont faits d'une série d'esquisses dont le revêtement anecdotique correspond aux figures plastiques situées au premier plan des panoramas, tandis que la richesse de leur information joue pour ainsi dire le rôle de la vaste perspective qui se déploie à l'arrière-plan. » (p. 55). Mais ce sont surtout les individus que le flâneur, lors de ses promenades, tente de déchiffrer à travers les catégories que lui fournit la mode nouvelle des « physiologies » : « [Ces écrits] étaient consacrés à l'examen des types que peut rencontrer celui qui observe le marché. Depuis le camelot des boulevards jusqu'aux élégants au foyer de l'Opéra, il n'y pas une figure de la vie parisienne que le physiologue n'ait croquée. La grande période du genre se place au début des années 1840. » (p. 55-56)

Selon Benjamin, qui procède ici exactement comme Kracauer, la conscience qu'a le flâneur de son temps est une conscience troublée et souvent illusionnée par la « fantasmagorie de la marchandise » qui s'étale dans les boutiques des passages, les rues fréquentées par les

1. Citation de Victor Fournel, *Ce qu'on voit dans les rues de Paris*, Paris, 1858, cité en note par W. Benjamin, *ibid.*, p. 102.

prostituées et, à partir du Second Empire, les grands magasins[1]. Il ne se rend pas compte qu'il est lui-même marchandise dans le vaste marché capitaliste de la force de travail et regarde la foule comme s'il ne lui appartenait pas. Sa jouissance esthétique l'aide à supporter sa condition dégradée et à imaginer qu'il reste une personne autonome : « Plus il prend conscience du fait que son mode d'existence lui est imposé d'en haut par l'organisation de la production – en d'autres termes, plus il se prolétarise, et plus il sera transi par l'haleine glacée de l'économie marchande, et moins il aura envie de s'identifier par "intropathie" avec la marchandise. Mais les choses n'en étaient pas encore là pour la classe de petits-bourgeois à laquelle Baudelaire appartenait. Au stade de l'évolution sociale dont il est question ici, cette classe se trouvait seulement au commencement du déclin. Il était inévitable que nombre de ses membres découvrissent un jour brutalement la nature marchande de leur force de travail. Mais ce jour n'était pas encore venu. En attendant, ils pouvaient, si l'on peut dire, se chercher des passe-temps. » (p. 87)[2]

En même temps, cette non-conscience n'est pas une totale inconscience : elle porte témoignage de la condition réelle des individus et c'est la grande qualité de Baudelaire d'avoir rendu compte, même sans le savoir tout à fait clairement, de cette expérience aliénée : « Si elle voulait pousser jusqu'à la virtuosité cette façon de prendre du plaisir, elle ne pouvait dédaigner l'identification avec la marchandise. Elle devait savourer cette identification avec le plaisir et l'angoisse que lui donnait le pressentiment de voir là préfigurée sa destinée en tant que

1. Kracauer écrit en 1937 : « Cette époque [la Monarchie de Juillet] vit naître le personnage de ce flâneur, qui errant sans but, masque sous des impressions multiples, le néant qu'il éprouve en lui et autour de lui. Devantures, lithographies, constructions nouvelles, toilettes élégantes, carrosses rutilants, vendeurs de journaux, le flâneur engloutissait tout ce qui se présentait à lui, comme les rêves autour du fumeur de haschisch. Le vagabondage auquel conduisaient ces rêves devenait pour les boulevardiers une douce habitude. » S. Kracauer, *Jacques Offenbach…*, *op. cit*., p. 109.

2. Il y a évidemment une part assez contestable dans cette description un peu dogmatiquement marxiste de la petite-bourgeoisie qui, loin de « se prolétariser », s'est au contraire largement développée au cours de la deuxième moitié du siècle et de ce que l'on a appelé l'apparition des « classes moyennes ». Cette erreur historique n'entame pas cependant l'intérêt de la critique de son type dégradé d'expérience de plus en plus dominée par la marchandise.

classe sociale. Elle devait finalement apporter à cette identification une sensibilité qui sait percevoir le charme des choses meurtries et pourrissantes. » (p. 88) Benjamin va même jusqu'à suggérer que le flâneur exprime une opposition à l'ordre capitaliste qui disparaîtra malheureusement rapidement lorsque les conditions historiques ayant permis son apparition auront changé.

Cette analyse d'inspiration marxiste est importante pour Benjamin, car elle situe le flâneur par rapport au processus de la production, mais elle est loin, à ses yeux, de permettre de le placer précisément dans le mouvement global de l'histoire : l'infrastructure n'est pas le seul facteur qui joue ici un rôle, et la superstructure doit, elle aussi, être prise en compte. C'est pourquoi il prolonge ce premier examen par une réflexion qui, nous allons le voir, tourne de nouveau entièrement autour de la question des rythmes techniques et cultuels.

Benjamin voit dans la flânerie un trait d'archaïsme de la vie à Paris, qui, en comparaison à celle de Londres, reste marquée par un tempo assez lent des déplacements et une capacité faible des moyens de transport : « En comparaison, le Paris de Baudelaire garde des traits du bon vieux temps. Là où des ponts devaient plus tard enjamber la Seine, on utilisait encore des bacs. L'année même où mourut Baudelaire, un entrepreneur pouvait encore songer à mettre en circulation, pour la commodité des Parisiens, cinq cents chaises à porteur. En ce temps-là, les passages étaient encore à la mode et le flâneur y échappait au spectacle de ces véhicules qui n'admettent point la concurrence du piéton. »[1]

Mais la flânerie ne s'explique pas seulement par la vitesse et la capacité limitées des transports, elle relève également d'une forme particulière d'individualité psychique et collective, intermédiaire entre la domination ancienne des valeurs privées et celle nouvelle des valeurs publiques. En Allemagne, « là où la vie privée donne le ton, il n'y a pas plus de place pour le flâneur qu'au milieu de la circulation fiévreuse de la City. Londres a son homme des foules. Dans le Berlin d'avant 1848, on en trouvait peut-être l'exact opposé, avec la figure populaire de Nante, le petit commissionnaire ; le flâneur parisien serait à mi-chemin entre les deux » (p. 176). Au milieu du siècle, la société

1. W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens » (1939), *op. cit.*, p. 175.

parisienne semble ainsi avoir atteint un stade intermédiaire entre la société de masse, où, comme à Londres, les passants sont pris et égalisés par le flux permanent des activités, c'est-à-dire la société qui sera décrite par Simmel et Tarde vers 1900, et la société encore traditionnelle, comme celle du Berlin d'avant le décollage industriel, dans laquelle les individus restent à l'inverse définis par leurs rapports internes à la sphère privée. Du fait de son degré d'évolution intermédiaire, Paris est ainsi la seule ville qui rende possible la coexistence des deux : « Le passant qui s'enfonce dans la foule existait déjà, mais on rencontrait encore le flâneur, qui cherche des espaces libres et ne veut pas se passer de vie privée. La plupart des citadins doivent vaquer à leurs affaires ; le simple particulier ne peut flâner, au fond, que s'il se situe déjà en marge, en tant que personne privée. » (p. 176) On voit l'intérêt ici de la démarche historique qui permet de comprendre comment s'est effectué le passage des « sociétés d'individus privés » aux « sociétés d'individus massifiées », mais aussi d'infirmer l'idée sociologique, trop rapidement admise, selon laquelle foule et individu seraient totalement antinomiques. Le flâneur est un type social, certes fragile et passager, qui montre précisément le contraire.

Tempi archaïques et formes d'individualité intermédiaires ne peuvent, toutefois, rendre compte à eux seuls du flâneur. Celui-ci est lié à un phénomène à la fois proche et différent de celui qui fait le cœur de l'essai sur « l'œuvre d'art » : alors que celui-ci mettait l'accent sur la *désacralisation* des objets, les essais sur Baudelaire soulignent, eux, la *dénaturalisation* des rythmes de la ville provoquée par la permanence, indépendamment des saisons, des activités industrielle et commerciale, et par les transformations urbanistiques qui leur sont liées. Ils reprennent donc ici un thème déjà évoqué par Simmel dans *Philosophie de l'argent* et dans ses essais sur la ville.

Benjamin relève le rôle complexe joué dans ce processus par le développement du commerce à travers la construction des passages, puis, après 1850, des grands magasins. Les passages constituent en effet des espaces qui possèdent le caractère très particulier d'être publics tout en se présentant comme des intérieurs privés. À l'inverse, les grands magasins constituent, pour leur part, des intérieurs privés qui se s'offrent comme des espaces publics. Or, cette confusion grandissante des types d'espaces engendre, du fait des croisements des modes

de vie qu'elle provoque, une confusion des types de temps et une plus grande flexibilité des rythmes personnels, dont le flâneur est le premier à profiter[1]. On reste tard la nuit dans le passage comme dans son salon et l'on désorganise son temps public dans le dédale du grand magasin : « Si le passage est la forme classique de l'intérieur sous laquelle la rue se présente au flâneur, le grand magasin en est la forme déclinante. Le grand magasin est le dernier refuge du flâneur. La rue au début était devenue son intérieur ; cet intérieur maintenant se transformait en rue et il errait dans le labyrinthe de la marchandise comme il errait auparavant dans le labyrinthe de la ville. »[2]

Comme Simmel et Kracauer dans son étude sur *Offenbach*, Benjamin insiste sur l'influence de la banalisation de l'éclairage public nocturne dans la dénaturalisation des comportements urbains : « L'apparition de la rue comme intérieur [le passage] où se concentre la fantasmagorie du flâneur est difficilement séparable de l'éclairage au gaz. Le premier éclairage au gaz brûla dans les passages. C'est pendant l'enfance de Baudelaire qu'on tenta de l'utiliser à l'air libre ; on installa des réverbères place Vendôme. Sous Napoléon III, le nombre de réverbères parisiens fut en augmentation rapide. Cela accrut la sécurité dans la ville ; la foule, de cette façon, se sentit chez elle dans les rues, même la nuit. » (p. 76) Dans les nouveaux centres de la distribution capitaliste que sont les passages et les grands magasins, on est non seulement abrité des intempéries, mais la prolongation de la journée de travail permise par l'éclairage rend également possible de sortir du rythme diurne/nocturne ancien : « Au cours de ses pérégrinations, l'homme de la foule débouche à une heure tardive sur un bazar où les

1. Kracauer souligne, pour sa part, la dénaturalisation provoquée par les passages et leur aspect fantasmagorique : « En dehors du boulevard, on ne les rencontrait guère que dans les passages alentour qui se prêtaient aux rendez-vous et aux papotages. Quiconque se hasardait dans ces parages avait l'impression d'être tombé soudain dans une brèche du temps, et de s'être égaré dans une grotte fabuleuse. La brèche se refermait aussitôt. Le marbre étincelait, les ornements dorés brillaient et, derrière leurs vitrines, les fleurs éclairées avec art, les armes, les flacons et les friandises étaient autant de trésors. Ici, plus que partout ailleurs, la ville déployait son pouvoir transfigurant ; ici débouchait un empire également éloigné du ciel et de la terre, défiant toutes les lois de la nature et prodiguant, comme sur une scène, les merveilleuses possibilités du rêve. » *Jacques Offenbach…*, *op. cit.*, p. 43.

2. W. Benjamin, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire » (1938), *Charles Baudelaire…*, *op. cit.*, p. 82.

chalands sont nombreux. Il s'y promène comme un client. » (p. 82) Tout cela aboutit à une véritable dénaturalisation des modes de vie dans laquelle se jette une partie de la population qui en jouit avec d'autant plus de fougue qu'elle constitue un plaisir jusque-là presque inconnu : « Le ciel étoilé fut chassé de l'image par les réverbères plus radicalement encore que par la hauteur des murs de ses immeubles. "Je tire le rideau sur le soleil : il est bien et dûment couché : n'en parlons plus ; je ne vois plus désormais d'autre lumière que celle du gaz" (Julien Lemer, *Paris au gaz*, 1861). La lune et les étoiles ne valent plus qu'on les mentionne. À l'apogée du Second Empire, les boutiques dans les grandes artères ne fermaient pas avant dix heures du soir. C'était la grande époque du noctambulisme. » (p. 76)

Même s'il se coule assez souvent dans les rythmes de la socialité urbaine, le flâneur est ainsi, en premier lieu, un produit avancé de la dérythmisation des sociétés modernes en cours. Certes, c'est dans les moments de rassemblement de la foule, en particulier « à l'heure de l'absinthe », sur les terrasses des cafés, les boulevards, dans les passages, qu'il « herborise » avec le plus de plaisir : « Baudelaire aimait la solitude, mais il la voulait dans la foule. » (p. 75) À l'instar de Nerval traversant Paris la nuit ou de Dickens errant dans Gênes nocturne[1], il apprécie surtout de sortir des alternances de la socialité commune. La littérature de l'époque est riche des témoignages de l'enchantement que ressentent les flâneurs à divaguer la nuit, en profitant de l'éclairage au gaz[2].

1. « Au bord du lac Léman, Dickens pense avec nostalgie à Gènes où il y avait deux milles de rues éclairées où il pouvait errer la nuit », W. Benjamin, *op. cit.* (1938), p. 76-77.

2. En 1937, Kracauer notait déjà : « Il était impossible de traverser le Boulevard entre minuit et demi et une heure du matin sans y croiser Nestor Roqueplan, palabrant au milieu d'une nuée de journalistes et de librettistes. L'heure d'aller se coucher avait-elle déjà sonné que lui et Gustave Claudin prenaient place dans un fiacre et se raccompagnaient mutuellement pendant des heures. » *Jacques Offenbach…*, *op. cit.*, p. 110. En fait, c'est toute une classe qui est dérythmée ou qui invente un autre rythme de vie. Kracauer montre l'importance ici des riches bohèmes mondains de l'époque de Louis-Philippe : « Leurs revenus leur permettaient de parer leur protestation des agréments du farniente : on se levait à midi, on déjeunait, on faisait quelques visites, on apparaissait à quatre heures sur le boulevard où l'on bavardait, puis on rentrait chez soi afin de s'apprêter pour le soir où la vie commençait vraiment. » *ibid.*, p. 85.

Le plus bel exemple donné par Benjamin du lien entre les divagations des nouveaux urbains et le processus de dérythmisation est probablement le récit d'Edgar Poe intitulé *Le Mystère de Marie Roget*. Une jeune parfumeuse a été assassinée. Le détective de Poe, le chevalier Dupin, cherche, pour comprendre ce mystère, à déterminer l'heure du crime. Un journal, *Le Commercial*, défend la thèse selon laquelle Marie Roget, la victime, a été assassinée immédiatement après qu'elle a quitté la pension de sa mère : « Il est impossible, soutient le journal, qu'une jeune fille connue, comme était Marie, de plusieurs milliers de personnes, ait pu passer trois bornes sans rencontrer quelqu'un à qui son visage fût familier. » Or, Dupin conteste cette inférence en faisant état d'une analyse de la dérythmisation de la vie urbaine : « Cette conclusion ne pourrait être légitime que si ses courses à elle avaient été de la même nature invariable et méthodique, et confinées dans la même espèce de région que ses courses à lui [le journaliste]. Il va et vient, à des intervalles réguliers, dans une périphérie bornée, remplie d'individus que leurs préoccupations, analogues aux siennes, poussent naturellement à s'intéresser à lui et à observer sa personne. Mais les courses de Marie peuvent être, en général, supposées d'une nature vagabonde. »[1] Marie fait partie de ces nouveaux urbains qui ne suivent plus les rythmes dominants : « Dans le cas particulier qui nous occupe, on doit considérer comme très probable qu'elle a suivi une ligne s'écartant plus qu'à l'ordinaire de ses chemins accoutumés. […] je tiens qu'il est, non seulement possible, mais infiniment probable que Marie a suivi, à n'importe quelle heure, une quelconque des nombreuses routes conduisant de sa résidence à celle de sa tante, sans rencontrer un seul individu qu'elle connût ou de qui elle fût connue. »[2] Si le crime n'a pas eu lieu près de la pension, c'est que la petite parfumeuse n'avait plus les habitudes encore très traditionnelles du journaliste ; ses courses n'étaient pas « de la même nature invariable et méthodique » ; ses « va-et-vient, à des intervalles réguliers, dans une périphérie bornée, remplie d'individus » aux « préoccupations analogues aux siennes » n'étaient pas celles et ceux de Marie, allégorie de la dérythmisation des grandes villes modernes.

1. E. Poe, cité par W. Benjamin, *Charles Baudelaire…, op. cit.* (1938), p. 68.
2. *idem*

Que le flâneur soit un produit et un témoin de la dérythmisation, on en trouve une dernière preuve dans ses protestations contre les nouveaux rythmes qui s'annoncent déjà à travers une accélération du tempo, une coordination horaire supérieure des activités et un caractère plus réglé du mouvement des corps : « Il faut confronter le tempo du flâneur au tempo de la foule tel qu'il est décrit par Poe. Le premier représente une protestation contre celui-ci. »[1] La foule, le passant affairé, sont déjà transis par l'activité capitaliste et industrielle, la production et les échanges. Ils ont le pas rapide et saccadé des corps rerythmés sur le modèle métronomique de la machine. Dans son récit « L'homme des foules », Poe décrit la foule londonienne sur le mode propre au répertoire des clowns et de la pantomime : « Les jeux du clown, écrit Benjamin dans une allusion transparente à Chaplin et à Bergson, sont notoirement en rapport avec l'économie. Il imite, par ses mouvements brusques, autant la machinerie qui assène ses coups à la matière que la conjoncture qui assène les siens à la marchandise. Les particules de la foule décrites par Poe imitent de semblable manière "le mouvement fiévreux de la production matérielle" [citation de Marx prise dans *Le Dix-Huit Brumaire*] avec les formes sociales qui l'accompagnent. »[2] Le flâneur, lui, adopte ostensiblement une allure de « paysan de Paris »[3]. Il singe de ce point de vue des habitudes liées au mode de production agricole. Il a le pas lent du cultivateur qui sait que son champ ne va pas partir sans lui. Mais il n'en a pas la régularité. Il s'arrête pour observer une scène de la vie urbaine, puis repart le nez au vent, d'une démarche louvoyante. Benjamin note ainsi, avec émerveillement, à plusieurs endroits de ses écrits, que dans les années 1840, il est à la mode de promener des tortues dans les passages parisiens et de « suivre le rythme de leur marche »[4]. Et dans un fragment de « Zen-

1. W. Benjamin, « Zentralpark », *Charles Baudelaire...*, *op. cit*., p. 238.

2. W. Benjamin, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire » (1938), *op. cit.*, p. 80.

3. Ce fameux récit d'Aragon (1926), qui avait du reste poussé Benjamin à s'intéresser aux passages parisiens qu'on commençait à l'époque à démolir, est probablement, avec *Le Piéton de Paris* (1939) de Léon-Paul Fargue, l'un des derniers témoignages des rythmes anciens de la flânerie.

4. W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens » (1939), *op. cit.*, p. 175.

tralpark », il conclut à propos de la même anecdote : « L'ennui apparaît dans le processus de production avec l'accélération de celui-ci (par les machines). Le flâneur proteste, avec sa nonchalance ostentatoire, contre le processus de production. »[1]

Par bien des aspects, le flâneur se présente donc comme un témoin éphémère des complexes transformations rythmiques qui ont eu lieu dans la première moitié du XIX^e^ siècle ; il constitue une archive qui nous permet d'affiner ce qu'avait d'un peu schématique les descriptions encore assez théoriques de Tarde et même de Simmel. Les nouvelles sociétés urbaines, qui se construisent à cette époque, se détachent des alternances liées à la nature (saisonnières et quotidiennes) ; elles offrent ainsi une vie moins marquée par la répétition régulière et laissent une plus grande place à une individualisation des comportements. L'âge d'or de la flânerie se situe entre 1830 et 1860 ; il constitue une sorte d'apogée du processus d'individualisation, qui s'amplifie, puis décline doucement après le tournant du siècle. En effet, en même temps que les rythmes naturels disparaissent, les sociétés urbaines en contractent de nouveaux. Non seulement d'autres formes d'alternance de la socialité remplacent les anciennes, mais on observe la pénétration dans les comportements de rythmes au tempo plus rapide et à l'allure plus homogène. Dès la fin du Second Empire, le flâneur est ainsi en péril et des rythmes de vie plus régularisés commencent à s'imposer à Paris sur le modèle londonien. À la fin du siècle, il n'en restera plus que des traces, alors que l'on commencera bientôt à organiser scientifiquement le travail : « Ce n'est pas lui qui eut le dernier mot, mais Taylor qui a imposé le slogan : "Guerre à la flânerie !" »[2]

1. W. Benjamin, « Zentralpark », *Charles Baudelaire...*, *op. cit.*, p. 238.

2. W. Benjamin, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire » (1938), *op. cit.*, p. 81. La citation est de Georges Friedmann, l'auteur de deux ouvrages célèbres qui concernent au plus haut point la question des rythmes techniques mais qui sont hors du cadre chronologique que je me suis donné : *Machinisme et Humanisme. Les problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Gallimard, 1946 (qui reprend toutefois des travaux des années 1930) et *Le Travail en miettes*, Paris, Gallimard, 1956.

Chocs arythmiques et critique des rythmes poétiques traditionnels

L'habitude du flâneur de se fondre dans la foule des boulevards et des rues nous amène tout naturellement au troisième thème récurrent des essais sur Baudelaire : les transformations de l'expérience. Ce thème reprend en partie une problématique déjà abordée dans l'essai sur « l'œuvre d'art », mais il la traite de manière assez différente. Alors que les mutations de l'expérience étaient envisagées à partir du rapport quotidien aux appareils de reproduction, elle est cette fois décrite à partir de la vie au sein des foules et des espaces des grandes villes. Dans le travail sur Baudelaire, ce n'est pas l'expérience soumise à la technique qu'il analyse mais celle prise dans la foule. Tarde et Simmel l'avaient déjà noté, une des formes fondamentales de l'expérience des habitants des grandes villes traversées par des tendances arythmiques est « le choc ». Dans ces villes où le marché tend à répandre une certaine anomie et où les rythmes traditionnels règlent de moins en moins les relations sociales, non seulement les individus sont soumis aux chocs physiques du coude à coude qu'ils essuient dans la foule des rues[1], mais ils reçoivent également sans arrêt une multitude de *stimuli* psychiques, qui tantôt les ravissent, tantôt les bouleversent : « Le déplacement de l'individu s'y trouve conditionné par une série de chocs et de heurts. Aux carrefours dangereux, les innervations se succèdent aussi vite que les étincelles d'une batterie. Baudelaire parle de l'homme qui s'immerge dans la foule comme dans un immense réservoir d'électricité. Un peu plus loin, décrivant l'expérience du choc, il parle d'un "kaléidoscope doué de conscience". »[2]

Mais, alors que Simmel n'y faisait que de rapides allusions et que Tarde tentait d'en rendre compte par une logique objective de l'arythmie, Benjamin cherche à décrire cette « expérience » de l'intérieur. Nous avons vu plus haut, lors de l'analyse de l'essai sur « l'œuvre d'art », qu'il recourt à la réflexion marxiste sur les effets humains de la machinisation ; mais il se réfère également, pour en restituer le contenu, aux travaux de Freud concernant la répétition. Selon ce

1. Baudelaire écrit dans *Fusées* : « Perdu dans ce vilain monde, coudoyé par les foules. » Cité par W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens » (1939), *op. cit.*, p. 207.

2. *Ibid.,* p. 179.

dernier, remarque Benjamin, le choc est « une rupture de la barrière de protection de l'organe psychique » qui met en péril l'individuation et qui peut, si le psychisme n'y est pas accoutumé, provoquer la « frayeur » ou l'« angoisse »[1]. Toutefois, ce n'est pas, comme pour Freud, la compulsion de répétition entraînée par cette intrusion d'un *stimulus* violent, comme dans les névroses de guerre, qui intéresse Benjamin. Il se concentre sur d'autres conséquences de la théorie freudienne du choc, en particulier sur le durcissement, en quelque sorte la réification de l'appareil psychique qui survient quand les chocs ne sont pas trop importants et agissent plutôt par leur répétition incessante. Pour se défendre, remarque-t-il, le système psychique cherche à éviter que les stimuli pénètrent dans des zones inconscientes, où ils pourraient continuer leur action destructrice, en les déviant vers le souvenir conscient : « Le choc est atténué par un entraînement du sujet dans la maîtrise des *stimuli* ; en cas de nécessité, cet entraînement peut faire intervenir le rêve tout aussi bien que le souvenir. Mais, en règle générale, il appartient, selon Freud, à la conscience éveillée. »[2] Comme le moi du spectateur de cinéma décrit dans l'essai sur « l'œuvre d'art », le type d'appareil psychique qui résulte de cette expérience est à la fois plus stable, mieux entraîné à recevoir des chocs, mieux protégé, mais aussi moins sensible et réceptif, c'est-à-dire moins capable d'intégrer comme expériences propres de nouveaux *stimuli*.

Outre le type de transformation visé, ce qui est neuf ici par rapport à l'essai de 1935, c'est que Benjamin trouve les traces de cette évolution dans la poésie de Baudelaire et dans les différentes stratégies que celle-ci lui a opposées. La première attitude baudelairienne pour faire face à cette mécanisation et à ce durcissement de l'expérience a été de rompre avec la plongée romantique dans les profondeurs intérieures et de faire jouer dans l'écriture un plus grand rôle à la conscience et à la volonté : « Le choc ainsi amorti, ainsi paré par la conscience, donnerait à l'événement qui l'a provoqué le caractère d'une expérience vécue [*Erlebnis*] au sens propre. Il l'incorporerait directement dans la série des souvenirs conscients, il le stériliserait pour l'expérience poétique. On est en droit de se demander comment la poésie lyrique pourrait se

1. S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir » (1920), *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1967, p. 34. Cité par Benjamin, *ibid.*, p. 157.

2. W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens » (1939), *op. cit.*, p. 158.

fonder sur une expérience où le choc est devenu la norme. D'une poésie de ce genre, on attendrait nécessairement un haut degré de conscience ; elle devrait évoquer la représentation d'un plan que son élaboration aurait mise en œuvre. Ce trait convient parfaitement à la poésie de Baudelaire. C'est ce qui le lie, parmi ses devanciers, à Poe ; parmi ses successeurs, à Valéry. » (p. 159)

Si elle rejetait les modèles littéraires anciens, cette façon d'intégrer les nouvelles formes de l'expérience allait toutefois dans le sens du mouvement historique ; elle en exprimait la vérité mais ne s'y opposait pas. C'est pourquoi Benjamin souligne le fait que cette posture anti-romantique s'est doublée d'une deuxième attitude littéraire beaucoup plus profondément critique. Baudelaire a tenté de décrire, sans complaisance, les ratés et les échecs qui accompagnent le durcissement psychique caractérisant le bourgeois du XIX^e^ siècle. Tout au long de sa vie, il n'a cessé de montrer que la domestication des *stimuli* fournis par la grande ville ne va pas de soi et qu'elle s'accompagne en réalité de beaucoup de frayeurs, d'angoisses et de spleen, ce que Freud identifiait, pour sa part, à travers leur débouché dans les comportements répétitifs des obsessionnels compulsifs : « En cas d'échec, on verrait s'installer l'agréable ou (le plus souvent) la désagréable frayeur qui, selon Freud, sanctionne le défaut de protection contre le choc. Baudelaire a traduit cette situation dans une image aveuglante. Il parle d'un duel où l'artiste crie de frayeur avant d'être vaincu. Ce duel est le processus même de la création littéraire. Ainsi Baudelaire a situé l'expérience du choc au cœur de son travail d'artiste. » (p. 160)

Baudelaire, dont Benjamin rappelle au passage certains comportements significatifs – ses paniques, ses gestes excentriques, sa démarche saccadée, le ton tranchant de sa conversation, ses batailles avec lui-même –, a cherché à exprimer la négativité de cette expérience primordiale de l'urbain des temps modernes de plusieurs manières. Du point de vue thématique, Benjamin évoque la constellation qui va de la prostituée au chiffonnier en passant par l'albatros ; je n'y insiste pas car cette thématique est bien connue. Là où Benjamin se rapproche le plus du centre de sa cible, c'est lorsqu'il montre que Baudelaire a fait du choc une composante essentielle du fonctionnement même de ses poèmes.

Soulignant le rôle de l'oralité dans sa démarche critique poétique, Benjamin relève le fait que Baudelaire intégrait le choc dans sa *lecture* – « Gautier parle des brusques interruptions dont il aimait couper la lecture des vers. » (p. 161) – ainsi que dans son *écriture* : « L'expérience du choc est de celles qui furent déterminantes pour la facture[1] de Baudelaire. Selon Gide, c'est dans l'espacement entre l'image et l'idée, le mot et la chose, que la stimulation poétique trouvait chez lui sa véritable place. Rivière a indiqué ces heurts souterrains qui ébranlent les vers de Baudelaire. Il semble parfois que le mot s'écroule sur lui-même. Rivière souligne quelques-uns de ces termes chancelants :

> Et qui sait si ces fleurs nouvelles que je rêve
> Trouveront dans ce sol lavé comme une grève
> Le mystique aliment qui *ferait* leur vigueur ?

ou encore :

> Cybèle, qui les aime, *augmente ses verdures*.

Il faut ajouter le célèbre début du poème :

> La servante au grand cœur dont vous étiez *jalouse*. » (p. 162)

Benjamin commente ce dernier vers dans un fragment de « Zentralpark » : « Sur les mots "dont vous étiez jalouse" ne tombe pas l'accent qu'on devrait attendre. La voix se retire pour ainsi dire de "jalouse" et ce reflux de la voix est quelque chose d'extrêmement caractéristique de Baudelaire. »[2]

Benjamin note également les transgressions auxquelles se livre Baudelaire par rapport aux normes de style soutenu et de la bienséance

1. L'année précédente, Benjamin parlait très justement de « prosodie », tout en présentant un tableau un peu trop biographique des motivations profondes de l'écriture baudelairienne : « Baudelaire, poète, reproduit dans les feintes de sa prosodie les chocs et les coups que ses soucis lui donnaient, comme les cents trouvailles par lesquelles il les parait. »W. Benjamin, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire » (1938), *op. cit.*, p. 103.

2. W. Benjamin, « Zentralpark », *op. cit.*, p. 237.

lexicale, les changements de niveau de langue, les brisures du ton et l'effet de surprise qu'il en attend : « *Les Fleurs du mal* sont le premier livre à avoir utilisé des mots de provenance non seulement prosaïque mais urbaine dans la poésie lyrique. Elles n'évitent nullement, à cette occasion, les néologismes qui, dépourvus de patine poétique, frappent l'œil par leur éclat tout neuf. Elles connaissent *quinquet*, *wagon* ou *omnibus* ; elles ne reculent pas devant *bilan*, *réverbère*, *voirie*. Ainsi se crée le vocabulaire lyrique dans lequel, brusquement, surgit une allégorie que rien ne prépare. Si l'on peut faire saisir de quelque façon l'esprit linguistique de Baudelaire, c'est dans cette coïncidence brusque. »[1] Insérées dans un ensemble lexical des plus banals, les allégories fonctionnent comme des charges explosives : « Là où la Mort, ou le Souvenir, le Repentir ou le Mal apparaissent, c'est là que sont les centres de la stratégie poétique. L'apparition fulgurante de ces charges reconnaissables à leurs majuscules au beau milieu d'un texte qui ne repousse pas le plus banal des vocabulaires, trahit la main de Baudelaire. Sa technique est la technique du putsch. » (p. 143)

Ces descriptions sont très succinctes, on le voit, mais elles font quand même émerger une dimension qui n'était jamais apparue jusqu'à présent dans la littérature à laquelle nous avons eu affaire : *la dimension langagière des rythmes de l'individuation*. En relevant chez Baudelaire la fréquence des coupures de la lecture, des conflagrations et des affaissements lexicaux, des tensions entre la voix qui « se retire » et le mètre – « l'accent qu'on devrait attendre » –, en associant ces phénomènes au contexte social et à la forme d'expérience dominante, en liant ainsi les chocs de l'écriture et ceux des individus dérythmés, Benjamin suggère une réversibilité entre les expériences sensible et langagière, et esquisse une interprétation de l'interaction historique entre le travail baudelairien sur les rythmes poétiques traditionnels et la dérythmisation de la société et des individus. D'une part, la poésie de Baudelaire travaille contre les rythmes anciens en exprimant le mouvement de dérythmisation général. Elle en est une *représentation pratique*, qui se déploie sur le mode d'une déploration mais constitue en réalité une célébration inconsciente de l'émancipation que

2. W. Benjamin, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire » (1938), *op. cit.,* p. 143.

ce mouvement permet par rapport à la naturalité. De l'autre, en violentant la métrique classique et en la soumettant, parfois avec quelque brutalité, à un primat de l'oralité qui prolonge son corps dans l'écriture, Baudelaire cherche également à intégrer et à transformer l'expérience du choc vécue dans la société nouvelle. Sa poésie se présente alors comme une *pratique représentable* par d'autres d'une nouvelle forme de vie dans le langage. Ainsi, c'est grâce à un travail, mené par une oralisation du corps, de désajointement et de dérégulation des formes propres au « sémantisme social » en cours, beaucoup plus que par la production d'une nouvelle mythologie moderne, que Baudelaire à la fois représente et transforme le type d'expérience propre à la société dans laquelle il vit. Les cahots et les heurts de son *discours* poétique lui permettent simultanément de témoigner des grands changements socio-anthropologiques de son époque et de déployer une véritable « politique de l'art » ouvrant sur une vie moins « métrisée » et plus autonome, qui anticipe les indications que Simmel et Tarde suggéreront bientôt.

Benjamin n'est pas allé plus loin à propos de la poésie versifiée baudelairienne, mais il nous a laissé une analyse très intéressante de la notion de « poème en prose » qui a constitué, à ses yeux, l'ultime manière pour Baudelaire de faire face à la mutation de l'expérience dans les grandes villes en croissance accélérée. Comme on sait, celui-ci a cherché pendant toute la fin de sa vie à composer de tels poèmes, dont la collection a été publiée de manière posthume en 1869 sous le titre : *Petits Poèmes en prose*. Or, dans une dédicace écrite en 1862, cinq ans seulement avant sa mort, il définissait ceux-ci de la manière suivante : « Quel est celui de nous qui n'a pas, dans ses jours d'ambition, rêvé le miracle d'une prose poétique, musicale sans rythme et sans rime, assez souple et assez heurtée pour s'adapter aux mouvements lyriques de l'âme, aux ondulations de la rêverie, aux soubresauts de la conscience ? C'est surtout de la fréquentation des villes énormes, c'est du croisement de leurs innombrables rapports que naît cet idéal obsédant. »[1]

1. Ch. Baudelaire, « Dédicace à Arsène Houssaye » (26 août 1862), *Petits Poèmes en prose* (1re éd. posth. 1869), Paris, Garnier, 1958, p. 7. Cité par Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens » (1939), *op. cit.*, p. 162.

Comment comprendre cette affirmation ? Benjamin, qui cite ce passage célèbre, le commente tout d'abord d'une manière assez platement sociologique : « Ce texte appelle une double constatation. […] Il nous apprend ce que signifient ces grandes masses. Il ne peut être question d'une classe, d'une collectivité, qu'elle qu'en soit la structure. Il s'agit simplement de la foule amorphe des passants, du public de la rue. » (p. 163) Autrement dit, Baudelaire en reste à une conception prémarxiste des masses vues comme des foules. Il ne repère pas leur véritable nature, c'est-à-dire leur place dans le processus de production et se limite à en percevoir l'aspect à la fois fluide et heurté, un peu comme Durkheim appelle simplement « anomie » ce qui est en réalité une conséquence du marché.

Toutefois, Benjamin ajoute également : « Il nous renseigne sur la corrélation interne, chez Baudelaire, entre l'image du choc et le contact avec les masses qui habitent les grandes villes. » (p. 163) Il y a à ses yeux une « corrélation interne » – on pourrait dire une « co- relation » ou encore une « représentation mutuelle » – entre sa poétique du choc, de la rupture et de l'effondrement momentané du flux du discours, et la forme de mouvement particulière aux masses urbaines modernes. La « forme »[1] « poème en prose », vers laquelle Baudelaire se tourne vers la fin de sa vie, vise donc le même objectif que ses poèmes en vers, mais avec des moyens en partie renouvelés et peut-être mieux adaptés à leur objet. Comme les coupures de la lecture, les contre-emplois lexicaux et les déviations de l'accentuation présents dans la poésie versifiée, la suppression des contraintes métriques – cette « prose musicale sans rythme[2] et sans rime » que suggère Baudelaire – est vue comme une manière plus radicale de faire place dans la littérature à la liberté, aux désaccords rythmiques et aux chocs qui caractérisent la société nouvelle dérythmée et les formes psychiques qu'elle fait naître. Seule la fluidité heurtée d'une prose poétique semble désormais en mesure de prendre en charge les heurts mais aussi la fluidité et la

1. Forme n'est pas le mot qui convient le mieux ici, car le poème en prose remet précisément en question le concept traditionnel de forme, toujours opposé au contenu. Je l'utilise par facilité.

2. Comme le montre son association avec la rime, le rythme est pris ici par Baudelaire dans le sens de mètre. Celui-ci n'implique donc pas, bien au contraire, que le poème en prose soit privé de *tout* rythme.

liberté nouvelles du monde moderne. Et une conclusion analogue peut être également tirée pour la face critique de l'écriture baudelairienne. Seule une prose poétique, débarrassée de la cadence, des mètres et de tout système de rimes (ce qui ne veut pas dire de toute rime), peut permettre l'oralisation généralisée du discours nécessaire au renouvellement des formes d'individuation. Seule une telle prose est désormais en mesure de produire ce que Henri Meschonnic appelle une « prosodie personnelle » ou encore, en donnant un nouveau sens aux deux termes, un « rythme poétique »[1]. Ce qui a été commencé dans la poésie versifiée est ainsi, sinon achevé, du moins continué, par la poésie en prose.

Cette conclusion amène à donner un sens un peu différent de celui qu'on lui prête habituellement à la métaphore de la « musique » utilisée par Baudelaire pour décrire ce qu'il est en train de faire – métaphore qui sera reprise quelques années plus tard pour les mêmes raisons, tout aussi mal comprises, par Verlaine[2]. La « prose poétique, musicale sans rythme et sans rime » à laquelle il pense n'est pas une prose destinée à charmer l'oreille ou la sensibilité, ni une prose dont l'objectif serait d'élever l'âme ou l'esprit, mais une prose dont les effets sonores, si l'on reste dans la métaphore, sur les plans mélodiques, harmoniques et rythmiques, sont à la fois organisés comme un corps et capables de prolonger le corps. La prose de ce type de poème sera « assez souple et assez heurtée pour s'adapter aux mouvements lyriques de l'âme, aux ondulations de la rêverie, aux soubresauts de la conscience ». Face aux nouvelles formes d'interactions sociales enchevêtrées propres aux « villes énormes », au « croisement de leurs innombrables rapports » et aux multitudes de chocs qu'ils impliquent, face à une société dérythmée qui se répand de manière à la fois fluide et chaotique dans les rues et sur les boulevards, face à une expérience de plus en plus dégradée et bientôt mécanisée, Baudelaire invente une forme poétique nouvelle qui doit lui permettre simultanément d'en rendre compte et de s'y opposer par une « prosodie personnelle », un « rythme poétique », qui à la fois lui redonne un corps et permet à

1. H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982.

2. Sur ce sujet, voir A. Bernadet, « Être poète lyrique et vivre de son état. Fragment d'une théorie de l'individuation chez Verlaine », *Revue Verlaine*, 7-8, Paris, 2002, p. 84-120.

d'autres également de lutter. Avec le poème en prose, Baudelaire invente le deuxième vecteur de sa « politique de l'art ».

Dans l'un et l'autre cas, Baudelaire crée un *public* qui partage certains aspects avec le public au sens où l'entendaient Tarde ou même Dewey, mais qui s'en différencie toutefois assez nettement sur quelques points principaux. Comme le public tardien, le public baudelairien (et ceci vaut pour tout grand artiste) est une association d'individus séparés physiquement et réunis par une lecture commune. Mais au lieu que cette association se fasse à partir d'idées et de croyances, au lieu qu'elle prenne la forme d'une concrétion exclusive d'individus monadiques et qu'elle ne dure que le temps de l'actualité, dans le cas de la poésie, le public se fonde sur un partage actif de formes de langage, de rythmes de la signifiance, qui sont autant de formes de vie et qui produisent ainsi des individus psychiques et collectifs ouverts passant par-dessus les barrières sociales et les générations. Le public, ici, prend l'aspect d'un collectif non oppressif d'individus libres, qui non seulement goûtent autant qu'ils retransforment l'expérience poétique dont ils reçoivent les stimulations, mais ne peuvent avoir de chef, de gourou ou de meneur, ni constituer une entité fermée sur elle-même excluant et rejetant ce qui ne lui est pas propre. Un public poétique ou plus largement artistique constitue nécessairement un groupe ouvert à tout être humain présent ou futur.

Les rythmes poétiques comme correspondances

La nature de ces nouveaux rythmes poétiques et le rôle qu'ils peuvent jouer dans la transformation des processus d'individuation psychique et collective gagnent encore en précision et en contenu dans l'analyse du quatrième thème récurrent qui traverse les essais de Benjamin sur Baudelaire : le « déclin de l'aura », qui reprend sous une forme en partie renouvelée l'analyse développée en 1935.

Dans ces essais, Benjamin aborde essentiellement la littérature du point de vue de la forme d'expérience produite par les foules et les nouveaux espaces urbains. Il part de « l'expérience du choc » propre aux habitants des grandes villes, à la fois ballottés par la cohue et soumis au déluge des *stimuli* qui tombent sur eux comme la pluie dans

la lumière des réverbères. La poésie baudelairienne, en vers ou prose, est lue à la fois comme une représentation et comme une critique de la vie typique des immenses agglomérations dans lesquelles le marché et le capitalisme sont en train de défaire les relations sociales anciennes et d'effacer les grands rythmes agricoles et traditionnels ainsi que les alternances plus courtes du jour et de la nuit. Les appareils de reproduction et le déclin cultuel auquel ils participent jouent un rôle relativement mineur dans ces textes.

Toutefois, la problématique de la désacralisation de la vie urbaine n'en est pas totalement absente, et elle vient y croiser celle de la dénaturalisation au moins à quelques carrefours importants. Elle est simplement abordée à partir d'un autre point de vue qui complète celui fondé sur l'analyse des appareils.

Comme Tarde, tout en reconnaissant leur importance éducative et politique, Benjamin note les effets polluants et finement délétères de la presse sur les échanges discursifs et les rapports sociaux que ceux-ci impliquent : « Les journaux sont tirés à de multiples exemplaires ; ils ne fournissent guère à leurs lecteurs d'histoires qu'ils pourraient ensuite raconter aux autres. – Du point de vue historique, il y a concurrence entre les diverses formes de communication. »[1] Mais, contrairement à Tarde, il ne s'arrête pas à cette constatation et tente d'en montrer les effets sur l'expérience elle-même. Non seulement l'échange conversationnel est de plus en plus dominé par des thèmes qui lui sont fournis en quelque sorte en « prêt-à-parler », mais l'expérience vécue, qui est en interaction avec ces échanges, et que Tarde pouvait encore supposer relativement autonome et consciente de soi, est elle-même profondément dégradée : « Si la presse avait eu pour dessein de permettre au lecteur d'incorporer à sa propre expérience les informations qu'elle lui fournit, elle serait loin du compte. Mais c'est tout le contraire qu'elle veut, et qu'elle obtient. Son propos est de présenter les événements de telle sorte qu'ils ne puissent pénétrer dans le domaine où ils concerneraient l'expérience du lecteur. » (p. 154)

Selon Benjamin – qui propose ainsi une nouvelle interprétation de l'idée d'alternance de la socialité en la remaniant à la lumière de Bergson et de la pensée allemande de l'expérience –, jusqu'au XIX^e^

1. W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *op. cit.*, (1939), p. 154.

siècle, les individus et les groupes (re)constituaient leur « expérience vécue » par des rassemblements périodiques de nature essentiellement cultuelle. Les alternances de la socialité et surtout leurs moments de densification permettaient à la fois une fusion des expériences de groupe et des expériences individuelles, et une reprise sommaire de celles-ci par l'intermédiaire de la mémoire volontaire et involontaire. Elles constituaient donc l'une des formes essentielles des processus d'individuation psychique et collective : « Là où domine l'expérience au sens strict, on assiste à la conjonction, au sein de la mémoire, entre des contenus du passé individuel et des contenus du passé collectif. Les cérémonies du culte, ses festivités – absentes de l'univers proustien – permettaient entre ces deux éléments de la mémoire une fusion toujours renouvelée. Elles provoquaient la remémoration à certaines époques déterminées et lui donnaient ainsi l'occasion de se reproduire tout au long d'une vie. C'est ainsi que la mémoire volontaire et la mémoire involontaire cessaient de s'exclure mutuellement. » (p. 155)

Au cours du XIX^e siècle, le développement de la presse, parallèlement aux facteurs techniques qui ont été analysés plus haut, est venu bouleverser cette organisation rythmico-mémorielle de l'expérience psychique et collective. En raison de son fonctionnement même, la presse empêche en effet l'expérience de se développer à la manière à la fois rythmée et continue précédente, car elle découpe les ensembles discursifs en morceaux isolés et, pour cette raison, vides de sens : « Les principes de l'information journalistique (nouveauté, brièveté, clarté et surtout absence de toute corrélation entre les nouvelles prises une à une) contribuent à cet effet, exactement comme la mise en pages et le jargon journalistique. » (p . 154) La presse asphyxie l'expérience en la coupant du récit par lequel celle-ci s'alimentait depuis des temps immémoriaux et où elle trouvait un moyen pour s'inscrire à la fois dans une « tradition »[1] et dans une relation sociale d'échange : « Toutes ces formes, chacune à sa manière, se détachent du récit, qui est une des formes les plus anciennes de communication. À la différence de l'information, le récit ne se soucie pas de transmettre le pur en-soi de

1. « Effectivement l'expérience appartient à l'ordre de la tradition, dans la vie collective comme dans la vie privée. Elle se constitue moins de *data* isolés, rigoureusement fixés par la mémoire que de données accumulées, souvent inconscientes, qui se rassemblent en elle. » *op. cit.*, (1939), p. 151.

l'événement, il l'incorpore dans la vie même de celui qui raconte, pour le communiquer, comme sa propre expérience, à celui qui écoute. Ainsi, le narrateur y laisse sa trace comme la main du potier sur le vase d'argile. » (p. 154)

À partir du moment où les rythmes cultuels ont été perturbés par les nouvelles conditions de vie et où la presse, parallèlement à la montée en puissance de la démocratie représentative, est devenue l'un des centres de la nouvelle vie sociale, les conditions d'une remémoration périodique, à la fois individuelle et collective, ont donc fait défaut. L'*Erfahrung* relativement continue, qui formait, sous la forme de la tradition, le fond de la vie psychique et collective, s'est dégradée en *Erlebnisse* morcelés, disjoints les uns des autres, et purement personnels ou sociaux. Cette analyse est précieuse, car elle permet de mettre en évidence l'un des problèmes structurels qui sont nés avec le nouveau régime rythmique de la démocratie moderne.

L'œuvre de Proust offre l'une des plus belles descriptions de cet état de l'individuation psychique et sociale et constitue, selon Benjamin, l'une des dernières grandes tentatives littéraires pour surmonter sa rigidité et son opacité internes. Après lui, c'est-à-dire en réalité à partir d'Apollinaire et des dadaïstes, les écrivains tireront un trait définitif sur la possibilité de restituer l'expérience dans son intégrité. L'œuvre proustienne montre toute la difficulté de rétablir, dans les nouvelles conditions du « sémantisme social » dominé par la dérythmisation cultuelle et la rerythmisation libérale et technique qui lui ont succédé, un récit qui rendrait compte du sens d'une vie et d'une société, et qu'elle ne peut désormais produire qu'à travers le biais des souvenirs involontaires : « Dès le début il se heurtait à une tâche élémentaire : raconter sa propre enfance. Il en mesura toute la difficulté en attribuant au pur hasard le simple fait qu'une telle narration fût possible. C'est à ce propos qu'il élabora la notion de mémoire involontaire. » (p. 154) Dans un monde dérythmé, désenchanté et dominé par l'*information*, monde où le *récit* s'est transformé en pur loisir, les individus se définissent comme des « personnes privées » ou des « groupes » en grande partie isolés les uns des autres et sans autre accès à eux-mêmes que par les bribes que veut bien leur consentir la mémoire involontaire : « Selon Proust, c'est un pur hasard si l'individu reçoit une image de lui-même, s'il peut se rendre maître de son expérience » (p. 153).

Baudelaire, dès le milieu du XIX^e^ siècle, avait déjà perçu la nature et la cause profondes de cette dégradation. « L'effondrement intérieur d'une expérience naguère familière », « un insondable désespoir » voire « la colère » marquent certains des vers du poème « Le goût du néant » :

> Le Printemps adorable a perdu son odeur !
> Et le Temps m'engloutit minute par minute,
> Comme la neige immense un corps pris de roideur.

En effet, le spleen ne correspond pas seulement à l'expérience du choc évoquée plus haut, mais aussi plus largement à un effacement des rythmes anciens, métaphoriquement représenté comme une disparition des saisons – « Le printemps adorable a perdu son odeur ! » – et à leur remplacement par le rythme mécanique de « l'horloge », « dieu sinistre, effrayant, impassible » qui compte « minute par minute » et « scande le battement des secondes » : « Le déchaînement de la colère scande ce battement des secondes qui accable le mélancolique […] Pour l'être en proie au spleen, le temps s'est réifié ; les minutes engloutissent l'homme comme des flocons. » (p. 194) Ce n'est pas tant, cependant, comme le pensait Bergson, une opposition entre un temps mécanique et une durée vécue qui fait le tragique de l'expérience moderne, mais bien plutôt l'effacement d'un rythme cultuel fixé dans un « calendrier » au profit d'un rythme mathématisé et désacralisé, dont toute « aura » a disparu. À l'approche subjectiviste de Bergson, Benjamin oppose ainsi une approche anthropologico-historique. Il s'agit d'un effacement de l'hétérogénéité rythmique du temps. Il est vrai que ce remplacement n'est que partiel à l'époque de Baudelaire, mais il est suffisamment avancé pour que le poète, enregistrant avant tout le monde un phénomène qui bouleversera les hommes de la fin du siècle, y soit déjà sensible : « La mesure du temps suppose la division de la durée en parties homogènes ; elle ne peut renoncer cependant à y laisser subsister des fragments hétérogènes, de valeur supérieure. En attribuant en quelque sorte aux jours fériés un rôle commémoratif, le calendrier a su lier la reconnaissance d'une qualité à la mesure d'une quantité. Qui n'a plus d'expérience se sent exclu de ce calendrier ! Tel est le sentiment qu'éprouvent le dimanche les habitants des grandes villes ; Baudelaire l'a noté avant la lettre dans un des poèmes intitulés "Spleen". » (p. 195)

Baudelaire est donc probablement le premier à avoir compris le sens profond de cette dégradation de l'expérience, comme le montre la manière qu'il a eue d'y répondre à travers la thématique des « correspondances » – thématique si proche sur le fond de la thématique proustienne du « souvenir involontaire », elle aussi chargée d'assurer les correspondances devenues autrement impossibles. Bien sûr, fait remarquer Benjamin, l'idée de correspondances est « commune à tous les mystiques » (p. 189), on la retrouve dans l'alchimie et dans les innombrables spéculations concernant les rapports entre macrocosme et microcosme[1]. Mais elle est surtout le témoin d'une nostalgie pour les rythmes cultuels, typique d'un monde où la dérythmisation a entraîné pour l'expérience la catastrophe de ne plus pouvoir coïncider avec elle-même : « L'essentiel est que les correspondances contiennent une conception de l'expérience qui fasse place à des éléments cultuels. Il fallut que Baudelaire s'appropriât ces éléments pour pouvoir pleinement mesurer ce que signifie en réalité la catastrophe dont il était lui-même, en tant qu'homme moderne, le témoin. » (p. 189) L'expérience des correspondances à laquelle fait allusion Baudelaire est une parade poétique, qui à la fois rend compte d'une dégradation de l'expérience dérythmée et tente d'y faire face par un retour rêvé aux rythmes cultuels anciens : « Pour définir ce que Baudelaire entend par "correspondances", on pourrait parler d'une expérience qui tente de s'établir sans crises. Elle n'est possible que dans le domaine cultuel. » (p. 190) Elle constitue ainsi simultanément un témoin de son temps et une façon de sortir le sujet de son lieu par un *passéisme utopique*. C'est pour cela que Benjamin affirme que « les "correspondances" sont les données de

1. Jean Delabroy écrit à ce propos : « Sans tomber dans un excès inverse, qui consisterait à faire de ce texte [le poème " Correspondances "] une pièce mineure, il faut souligner que sa "leçon" n'a rien d'original, à proprement parler. Premièrement, parce qu'il s'agit d'une version moderne de la doctrine des analogies (entre les règnes visible et invisible) ; via Leibniz, les romantiques allemands, un visionnaire comme Swedenborg, un "physiognomoniste" comme Lavater, un utopiste comme Fourier, sont autant de relais dans cette longue histoire d'un principe intellectuel métaphysique. Deuxièmement, parce qu'à l'époque même de Baudelaire, dans les années 1840, cette doctrine était reprise un peu partout, et qu'on la retrouve, sous réserve d'amalgames variables et bien sûr quelquefois considérables, chez des écrivains aussi différents que Balzac, Hugo, Nerval. » *Édition critique des Fleurs du Mal*, Paris, Magnard, 1993, p. 51. Je remercie Arnaud Bernadet pour cette référence.

la remémoration. Non les données de l'histoire, mais celles de la préhistoire. Ce qui fait la grandeur et l'importance de nos jours de fêtes, c'est de permettre la rencontre avec une "vie antérieure" » (p. 191).

Benjamin fait ainsi de Baudelaire, tout à fait légitimement, l'un des premiers témoins conscients du dépérissement de l'aura et de la non-correspondance de l'expérience avec elle-même. Il reste que son analyse aurait pu aller encore un peu plus loin. On peut en effet montrer, sur le modèle de ce que Benjamin a lui-même entrepris à propos de la poétique baudelairienne du « choc », que les « correspondances » ne sont pas seulement une « thématique » ou une « expérience rêvée » d'une vie pleine et d'un monde rythmé antérieur, mais que cette expérience commence en réalité par une expérience *rythmique* du sujet dans le langage *ici et maintenant*. Avant d'être projetée dans l'image et le sens, l'expérience baudelairienne de la correspondance est une expérience de la *signifiance* dans l'écriture et la lecture.

Benjamin affirme ainsi un peu vite qu'« on ne trouve pas ici de correspondances simultanées, comme les cultiveront plus tard les symbolistes » et prend l'énoncé pour argent comptant sans regarder ce que fait et « murmure » l'énonciation elle-même : « À travers celles qu'a décrites Baudelaire, c'est, pour lui, le passé qui murmure. » (p. 191) Or, il y a chez Baudelaire, loin de cette lecture mystique d'une thématique mystique, des correspondances prosodiques et accentuelles bien réelles qui tissent l'écriture et créent un rythme personnel qui est aussi un *présent*.

CORRESPONDANCES

La nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies
– Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

L'un des faits les plus frappants qui caractérise ce poème est que toutes les syllabes qui en composent le titre – [**kɔ**] [**rɛs**] [**pɔ̃**] [**dãs**] – sont reprises et disséminées d'une manière presque anagrammatique tout au long du texte. Or, la signifiance produite par cette dissémination fait apparaître un sujet qui, tout en se référant aux rythmes parfaits du monde perdu, affirme son pouvoir de transcender ici et maintenant la nature pécheresse et obscure par le pouvoir de l'imagination et des rythmes poétiques[1].

Le premier quatrain et le premier tercet sont traversés par la syllabe [**rɛs**] qui s'éparpille en une longue cohorte où le discours vient nouer prosodiquement un lien dynamique entre la nature déchue et la faculté de l'homme de retrouver les analogies qui étaient celles de la Création avant la chute[2]. Cette série commence de manière très marquée en faisant de /**ɛ**/ la copule d'une double définition ontologique affirmant aux vers 1 et 2 une conception religieuse de la nature, qui est pour Dieu à la fois sa création et son temple :

La natu***r***e ***est*** un temple où de vivants piliers
L***aiss***ent pa***r***fois ***s***o***r***ti***r*** de confuses pa***r***oles ;

1. Je remercie Arnaud Bernadet pour l'attention qu'il a bien voulu accorder à un état embryonnaire de cette réflexion. L'analyse qui suit lui doit beaucoup.

2. L'année de la deuxième édition des *Fleurs du Mal*, Baudelaire, citant comme appui les deux quatrains de son sonnet, écrit à propos de Wagner : « Ce qui serait vraiment surprenant, c'est que le son *ne pût pas* suggérer la couleur, que les couleurs *ne pussent pas* donner l'idée d'une mélodie, et que le son et la couleur fussent impropres à traduire des idées ; les choses s'étant toujours exprimées par une analogie réciproque, depuis le jour où Dieu a proféré le monde comme une complexe et indivisible totalité. » dans *Richard Wagner et Tannhaüser à Paris*, (1861) in *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, 1980.

Or, lorsque l'homme entre en scène aux vers 3 et 4, on observe tout à coup une prolifération prosodique :

L'homme y pa***ss***e à t***r***av***ers*** d***es*** fo***rêts*** de ***s***ymboles
Qui l'ob***ser***vent av***e***c d***es*** ***r***ega***r***ds familiers.

Prolifération qui se poursuit et s'accentue encore aux vers 9 et 10, où s'exposent la dynamique associationniste et la traductibilité des sensations humaines les unes dans les autres : les parfums, les sensations tactiles et les couleurs, mais aussi les sons, métaphoriquement représentés par les « hautbois », qui sont reliés à la série par un contre-accent[1].

Il ***est*** d***es*** pa***r***fums f***rais*** comme d***es*** ch***airs*** d'enfants,
1 ⌒ 2
— —
Doux comme l***es*** hautbois, v***erts*** comme l***es*** p***rair***ies

La prosodie fait ainsi clairement apparaître une relation de continuité mais aussi, à travers la prolifération phonique et l'accentuation qu'elle provoque, une relation de transcendance de l'homme vis-à-vis de la nature déchue, transcendance liée à ses facultés sensibles et à son pouvoir analogique.

Le même phénomène de marquage signifiant par prolifération et accumulation se produit avec **[pɔ̃]**, dont le sillage prosodique commence également de manière relativement discrète au premier quatrain où s'exprime l'inintelligibilité fondamentale du Verbe dans la nature déchue :

Laissent ***p***arfois sortir de c***on***fuses ***p***aroles ;

Puis les sons se mettent à se multiplier dans la série des trois vers où sont décrites l'interpénétration et la réverbération des sensations :

Comme de l***on***gs échos qui de l***oin*** se c***on***f***on***dent

1. Pour la définition du contre-accent, voir G. Dessons et H. Meschonnic, *Traité du rythme. Des vers et des proses*, Paris, Dunod, 1998, p. 152-156.

Dans une ténébreuse et ***p***rof***on***de unité,
[…]
Les ***p***arfums, les couleurs et les s***on***s se ré***pon***dent.

Comme dans la série précédente, le mouvement prosodique indique, à travers une accentuation appuyée, le dépassement de l'inintelligibilité de la nature par l'imagination humaine, qui est, aux yeux de Baudelaire, la « reine des facultés ». Ainsi le deuxième quatrain renvoie-t-il au ressort principal de la création poétique et permet d'opérer la jonction du spirituel et du sensible. Vers la fin du premier tercet, cette série s'achève finalement sur l'idée d'une dynamique des sensations humaines partant du bas vers le haut, puis dans toutes les directions :

– Et d'autres, corr***omp***us, riches et tri***om***phants

Ayant l'ex***p***ansi***on*** des choses infinies,

Ce qui commençait comme une évocation du mystère de la nature déchue s'achève ainsi, de nouveau, par une glorification de l'homme et des plaisirs qu'il reçoit de ses sens.

[**dãs**] se difracte dans une série prosodique qui commence au vers 1 par la dimension cultuelle et animée de la nature :

La nature est un t***em***ple où ***d***e viv***ants*** piliers

Cette série rebondit au vers 6, où se chevauchent l'obscurité de la nature et le pouvoir synthétique de l'imagination humaine qui va bientôt la surmonter :

Dans une ténébreuse et profon***d***e unité,

Puis elle commence à proliférer, en particulier à la rime et à l'enjambement, dans le premier tercet consacré à décrire les sensations et leurs analogies, en y introduisant les idées d'enfance et de victoire :

Il est ***d***es parfums frais comme ***d***es chairs ***d'en***f***ants***

[…]
– Et ***d***'autres, corrompus, riches et triomph***ants***,

Ay***ant*** l'exp***ans***ion ***d***es choses infinies,

et vient finalement saturer les deux derniers vers du poème qui expriment la fête de l'esprit et des sens :

Comme l'***am***bre, le mu***s***c, le benjoin et l'***encens***,
Qui ch***an***tent les tr***ans***ports ***d***e l'e***s***prit et ***d***es ***sens***.

Une fois encore, on observe un foisonnement prosodique croissant qui mène de la nature aux facultés humaines et aux plaisirs de la sensualité.

La série inaugurée par [**kɔ**] irrigue, enfin, les dix derniers vers du sonnet. La cascade prend ici sa source dans un premier « comme » qui est très marqué, à la fois par sa place à l'attaque du vers 4 et par sa fonction syntaxique, renvoyant aux « parfums », « couleurs » et « sons » du vers 8, mais servant également de pivot au passage des propositions ontologiques du premier quatrain à celles concernant les sensations humaines développées dans la suite du poème.

1⌢ 2⌢ 3⌢ 4⌢5⌢6⌢ 7 ⌢
∪ ∪ ∪ — ∪— ∪ ∪ — ∪ ∪ —
Comme de longs é***chos qu***i de loin se ***con******fon***dent
⌢ 8
∪
Dans…

Or, dans ce vers, le doublet « ***Co***mme de longs é***chos*** », apparié par les sons **[kɔ]/[ko]** et par la position en miroir dans l'hémistiche, associe l'opérateur analogique « comme » au thème de l'« écho ». Ainsi les analogies naturelles en partie perdues évoquées par celui-ci sont-elles placées en continuité avec ce qui est pour Baudelaire « le

mot lyrique par excellence »[1], l'opérateur linguistique du pouvoir analogique de l'imagination. Cette réalité capitale est soulignée par une suraccentuation du vers qui comprend pas moins de 6 contre-accents plus un enjambant sur le vers suivant (notés ici par la série numérique 1-8)[2]. Les mots « ***co***mme » et « é***chos*** » sont par ailleurs eux-mêmes reliés au terme « ***con***f***on***dent » qui, à la fois par son signifié et par la coalescence phonique de « ***co***mme » et de « l***on***gs é***ch***os », vient redire et refaire la continuité des analogies naturelles et de la comparaison langagière. À la suite de ce vers, cette série prosodique se déploie alors à travers une répétition de « comme », proclamant de manière incantatoire le pouvoir humain de l'analogie : « ***com***me la nuit et ***com***me la clarté », « ***com***me des chairs d'enfants », « ***com***me les hautbois », « ***com***me les prairies », « ***com***me l'ambre ». Seul « ***cor***rompus » vient introduire dans cette suite une nuance de pourrissement, qui est un rappel discret de la chute originelle, mais se trouve immédiatement transcendée par son association avec « riche et triomphant ».

Cette première approche est certainement très insuffisante mais elle permet déjà de montrer que Baudelaire n'a pas attendu les symbolistes pour pratiquer « les correspondances simultanées » que lui refuse Benjamin, ni pour engager la recherche d'une transformation de l'expérience ici et maintenant[3]. Certes, comme le suggère celui-ci, il s'exprime dans ce poème une certaine nostalgie pour un « passé » immémorial, un modèle pré-adamique « d'expérience pleine » et une « vie antérieure » que les sens et l'imagination nous permettraient d'entrevoir. Le premier quatrain, en particulier, fait de la nature une réalité dégradée par le péché, où l'homme, à travers les qualités sen-

1. G. Dessons, *Introduction à l'analyse du poème*, Paris, Dunod, 1991, p. 68. « Comme » est aussi très utilisé dans « Une charogne ».

2. Les syllabes accentuées sont notées par — et les inaccentuées par ∪. Sur l'accentuation, voir G. Dessons et H. Meschonnic, *Traité du rythme. Des vers et des proses, op. cit*.

3. Ce n'est pas le lieu, ici, de déterminer si ces phénomènes sont conscients ou inconscients, mais je ne peux laisser cette interrogation de côté. Je dirai donc ceci, sans chercher à le justifier. Il me semble que ces phénomènes littéraires transgressent précisément l'opposition du conscient et de l'inconscient et qu'il y a, chez les poètes et plus largement chez les écrivains, une « conscience de l'oreille » différente de la « conscience du cerveau », ne mobilisant pas d'idées *claires et distinctes* tout en *sachant* néanmoins quand un vers, un poème ou un texte sont *justes*.

sibles de cette dernière, pourrait malgré tout percevoir confusément quelques échos du Verbe originel créateur.

Toutefois, deux faits poétiques importants viennent relativiser la portée de cette première attitude. D'une part, l'insistance sur les plaisirs que procure la sensibilité est telle dans le reste de la composition, que la question du monde paradisiaque perdu rétrocède nettement à l'arrière-plan au profit d'une célébration des « transports de l'esprit et des sens ». En sus de tous les effets d'accentuation prosodique et rythmique qui soutiennent cette célébration, Baudelaire consacre à celle-ci dix vers sur quatorze et, *last but not least*, il en fait la clausule de son poème. Un sensualisme hérité du XVIII^e siècle, qui redonne une dignité morale à la sphère humaine, vient ainsi contrebalancer la religiosité romantique et la théologie du péché qui s'expriment dans le premier quatrain.

D'autre part, si le *mot* « comme » sert de porte-drapeau pour signaler la capacité de l'homme à dépasser sa déréliction grâce au pouvoir synthétique de son imagination, il n'est pas le seul à opérer des « correspondances ». C'est en fait *tout le langage* qui tisse les analogies et soutient de son pouvoir associatif la puissance imaginative donnant à l'homme la possibilité d'extraire son corps de la nature déchue et de retrouver une expérience pleine. Toutes les séries prosodiques et accentuelles mises en évidence plus haut se déploient ainsi à la fois en s'agglutinant autour des points cruciaux du discours qui exaltent la puissance de l'imagination mais aussi en appariant des mots souvent fort éloignés les uns des autres ou séparés par la syntaxe. Ce qui est célébré ici, c'est donc, en dernière analyse, le verbe poétique lui-même, en tant qu'il porte un ensemble de correspondances prosodiques et rythmiques à la fois dispersées et relativement ordonnées, un verbe traversé par un mouvement organisé de la signifiance[1]. D'une certaine manière – et sa place de premier sonnet du recueil va dans ce sens – , ce poème peut donc être lu comme un manifeste poétique qui fait l'éloge, non pas de la « vie antérieure » ni d'un « passé qui murmure », mais des pouvoirs du langage et d'un présent de la parole.

1. Henri Meschonnic est le premier à avoir décrit et théorisé ce mouvement de la signifiance dans *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982.

Si nous superposons maintenant ces deux orientations, nous voyons que l'objectif baudelairien de transcender la déréliction de la « Chair » et de la « Nature » par l'« Art » – le fameux « Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or » – apparaît sous un jour un peu différent de celui dans lequel le place Benjamin. La force analogique signifiante du langage permet de redonner au corps et à l'expérience une possibilité de s'extraire de leur corruption historique. Par son aspect synthétique propre, elle offre à l'homme la possibilité de créer *ici et maintenant* une sphère – l'art – dans laquelle il peut retrouver une expérience pleine, où « les transports de l'esprit et des sens » ne sont plus séparés. Ainsi Baudelaire, comme Proust plus tard, ne cherche-t-il pas seulement à remonter vers la plénitude d'une expérience antérieure, mais il propose déjà *dans le présent* une expérience d'individuation qui se traduit à la fois par une dissémination-organisation dans le langage de réseaux signifiants et par une célébration anti-religieuse des pouvoirs du corps. Par ailleurs, il ne fait pas qu'ouvrir une voie et une issue à l'expérience emprisonnée ; il lui donne aussi une voix, il la brode dans un tissu rythmique qui va lui permettre de circuler à travers le temps et les autres. Car les poèmes sont – faut-il le rappeler ? – destinés à être lus, c'est-à-dire à créer leurs lecteurs et leur public, ce qui du reste ne se fera pas sans mal, comme on sait.

Si nous donnons au terme « rythme » le sens de forme du mouvement de l'individuation que nous avons adopté ici, nous pouvons donc dire qu'aux yeux de Baudelaire, le poème et, plus généralement, la poésie cherchent à donner des « rythmes » au langage qui permettent à leur auteur de réformer son expérience et à ses lecteurs de lutter à leur tour contre les formes de vie dominantes de leur époque, notamment celles auxquelles participent l'essor de la presse, le développement des villes, la marchandisation galopante. Moins que d'une volonté de retour en arrière, dans une « préhistoire » qui serait, comme dit Benjamin, hors ou « avant le temps », il s'agit d'une tentative pour maîtriser de nouveau le temps en se faisant soi-même à la fois sujet et *transsujet*, présent et *transtemporel*. Il s'agit de profiter de la dérythmisation pour créer par le langage de nouveaux rythmes ou de nouvelles formes de vie, à la fois personnelles et partageables par d'autres. Il s'agit de créer l'un par l'autre un individu et un public composé d'individus, une véritable *démocratie de la poésie*. Disons-le tout net :

Benjamin s'est un peu perdu ici dans la théologie, oubliant l'histoire et la « politisation de l'art » qu'il avait lui-même aidé à comprendre.

Rythme et modernité

Tout cela nous amène insensiblement vers le dernier thème des écrits de Benjamin sur Baudelaire qui nous concerne ici, celui de la « modernité », thème qui constitue probablement la pierre angulaire de sa « politique de l'art ».

Benjamin note que la modernité apparaît chez Baudelaire, en premier lieu, comme une « attitude héroïque ». Toutefois, par ce qualificatif, Baudelaire ne désigne pas une posture ou des actes qui seraient particulièrement estimés de l'opinion publique, mais un comportement qui se fonde sur un exercice de la volonté et s'oppose, malgré les difficultés, au caractère insupportable du monde moderne lui-même : « Le héros est le vrai sujet de la *modernité*. Cela signifie que, pour vivre la modernité, il faut une nature héroïque. Telle a été aussi l'opinion de Balzac. Balzac et Baudelaire s'opposent sur ce point au romantisme : ils transfigurent les passions et la volonté ; le romantisme transfigure le renoncement et l'abandon. »[1]

Benjamin note également, par une sorte d'auto-prophétie, que ces figures s'accompagnent d'un authentique plaidoyer pour le suicide, présenté comme une conquête sur la religion et sur tout esprit de fuite : « On peut comprendre que l'élan productif naturel de l'homme soit frappé de paralysie et se réfugie dans la mort. La modernité doit se tenir sous le signe du suicide. Celui-ci appose son sceau au bas d'une volonté héroïque qui ne cède en rien à l'état d'esprit antagoniste. Ce suicide n'est pas un renoncement mais une passion héroïque. C'est *la* conquête de la modernité dans le domaine des passions. Ainsi, le suicide, "la passion particulière de la vie moderne", apparaît dans le passage classique consacré à la modernité. » (p. 110)

L'héroïsme de la modernité n'est donc lié ni à des hauts faits, ni à une simple acceptation qui serait stoïque sans être stoïcienne. Pour

1. W. Benjamin, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire » (1938), *Charles Baudelaire…, op. cit.*, p. 108.

Baudelaire, la modernité est un héroïsme en ce qu'elle est un *refus* du monde moderne. L'héroïsme officiel n'a rien d'héroïque, les vrais héros sont ceux qui, de manière « privée » et toujours risquée, subvertissent le monde tel qu'il est, que ce soit de manière légale ou illégale, violente ou pacifique, morale ou immorale. D'où le rapprochement, qui pourrait être mystificateur à première vue, de « la vie élégante » et des « souterrains d'une grande ville » : « Je remarque que la plupart des artistes qui ont abordé les sujets modernes se sont contentés des sujets publics et officiels, de nos victoires et de notre héroïsme politique. Encore le font-ils en rechignant, et parce qu'ils sont commandés par le gouvernement qui les paye. Cependant, il y a des sujets privés, qui sont bien autrement héroïques. Le spectacle de la vie élégante et des milliers d'existences flottantes qui circulent dans les souterrains d'une grande ville – criminels et filles entretenues –, la *Gazette des tribunaux* et le *Moniteur* nous prouvent que nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour connaître notre héroïsme »[1]. Ainsi les vrais héros du monde moderne, les vrais représentants de la modernité, sont-ils, pour Baudelaire, le prolétaire, l'apache, la prostituée, le chiffonnier, la lesbienne, le dandy, le conspirateur et bien sûr le poète, qui participe, quant à lui, d'un peu de chacun des précédents. Comme le premier, le poète est un « lutteur » qui fait revivre les gladiateurs antiques (p. 109) ; comme le second, il « résilie une fois pour toutes le contrat social » (p. 114) ; comme la troisième, il est entretenu pour ses charmes et fait partie de la marchandise (p. 85) ; comme le quatrième, il ramasse et collectionne « tout ce que la grande cité a rejeté, tout ce qu'elle a perdu, tout ce qu'elle a dédaigné, tout ce qu'elle a brisé » (p. 115) ; comme la cinquième, il est une « lamentable victime » (p. 134) ; comme le sixième il est « un Hercule sans emploi » (p. 138) qui « héroïse son oisiveté » ; enfin, comme le septième, il « s'insurge » contre le monde et « conspire avec le langage » (p. 140).

Faut-il voir, comme le suggère Arendt, dans les thèmes de « l'héroïsme », du « suicide », du « refus », et dans le blanquisme qui leur est lié, un dégoût nihiliste à l'égard de la société bourgeoise, un existentialisme et un décisionnisme politique typiques de certains milieux intellectuels allemands de l'entre-deux-guerres ? « L'impor-

1. Ch. Baudelaire, *Salon de 1846*, cité par W. Benjamin, *op. cit.*, (1938), p. 114.

tant [pour la génération d'après-guerre], affirme-t-elle, était d'accomplir quelque chose d'héroïque ou de criminel, qui fût imprévisible et qui ne fût pas déterminé par qui que ce soit d'autre. L'activisme des mouvements totalitaires, qui leur faisait préférer le terrorisme à toute autre forme d'activité politique, attirait également l'élite intellectuelle et la populace, précisément parce que ce terrorisme différait si radicalement de celui des précédents groupes révolutionnaires. On n'avait plus affaire à une politique délibérée, qui considérait les actes terroristes comme le seul moyen d'éliminer certaines personnalités de premier plan, devenues, à cause de leur politique ou de leur position, un symbole d'oppression. Ce qui était si séduisant, c'est que le terrorisme était devenu une sorte de philosophie exprimant la frustration, le ressentiment et la haine aveugle, une sorte d'expressionnisme politique qui avait les bombes pour langage, qui observait avec délice la publicité donnée à ses actions d'éclat et qui était prêt à payer de sa vie pour faire connaître son existence à la société normale. »[1] En ce qui concerne Benjamin, on peut certainement relier sa conception de l'héroïsme à l'expressionnisme, mais pourquoi considérer celui-ci, comme le fait Arendt sans aucun argument, de manière négative ? Peut-on, sans caricaturer, l'associer à « la frustration, [au] ressentiment et [à] la haine aveugle » ? Arendt suggère indirectement une vision de l'art si étroite qu'on ne peut que rester sceptique quant à la pertinence de sa description de la génération intellectuelle de l'entre-deux-guerres. Pour peu qu'on s'y intéresse de près, on voit que la pensée héroïque de Benjamin n'a rien d'un existentialisme, ni d'un nihilisme, ni d'un décisionnisme, mais qu'elle constitue, au contraire, un instrument de combat contre ceux-ci. Car, à ses yeux, l'héroïsme baudelairien est avant tout un *héroïsme de la modernité*.

On peut bien sûr voir aujourd'hui les figures des héros baudelairiens de la modernité qui fascinent Benjamin à travers ce qu'elles sont en partie devenues : une mythologie de la marginalité, du refus et du rebut, un reste de romantisme noir. Mais, outre que certaines d'entre elles restent très réelles, il faut se rappeler l'époque où vivait Baudelaire. Comme le montre le procès qui lui a été intenté à la sortie des

1. H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Le système totalitaire* (1951), Paris, Le Seuil, 1972, p. 56.

Fleurs du Mal, il y avait un aspect effectivement subversif à comparer, ou mieux à montrer, la parenté du poète et de ces figures méprisées et asociales. L'interprétation que propose Benjamin est certainement plus proche de la vérité. Baudelaire semble parcourir un jeu de rôles : « Comme il n'avait pas de conviction personnelle, il endossait des figures toujours nouvelles. Le flâneur, l'apache, le dandy, le chiffonnier furent pour lui autant de rôles. Car le héros moderne n'est pas seulement un héros – il tient le rôle du héros. La modernité héroïque se révèle être un drame [*Trauerspiel*] où le rôle du héros est à distribuer […] Vallès a dit de lui qu'il était un *cabotin*. » Mais Benjamin confond ici la personne biographique et le poète, et il me semble qu'il lui prête de toute façon un peu trop, sacrifiant à son tour à une autre mythologie, lorsqu'il voit derrière ce jeu un *larvatus prodeo* nietzschéen et blanquiste : « Sous les masques qu'il utilisait, le poète, chez Baudelaire, préservait son incognito […] L'incognito était la loi de sa poésie. Sa prosodie est comparable au plan d'une grande ville où l'on peut circuler discrètement à l'abri des pâtés de maisons, des portes cochères ou des cours. Sur ce plan, les mots ont leurs places exactement définies, comme des conspirateurs avant que n'éclate la révolte. Baudelaire conspire avec le langage lui-même. »[1]

Ce que ne voit pas Benjamin, c'est que ces « rôles » ne sont pas des rôles de *théâtre* mais des rôles *poétiques*. Ce n'est pas en se coiffant des masques de la misère, de la révolte ou de l'immoralité que Baudelaire met en place sa propre « politique de l'art », mais en intégrant ces « personnages » dans des poèmes malgré tout destinés à la bourgeoisie, tout au moins à son époque, dont il est précisément en train d'attaquer avec vigueur les modes de signifiance. En ce sens, la modernité n'est ni une conspiration ni un jeu ; elle est à la fois, et l'une par l'autre, une attitude ou une forme de vie critique et une recherche de nouvelles formes de signifiance dans le langage.

Benjamin fait d'ailleurs apparaître une autre définition de la modernité, qui offre un prolongement plus net avec les recherches et les réflexions qui viennent d'être présentées. Il relève en passant l'aspect rudimentaire et dualiste de la théorie explicite baudelairienne de la modernité artistique : « L'Antiquité ne fournit un modèle que pour la

1. W. Benjamin, *op. cit.*, (1938), p. 140.

construction ; la substance et l'inspiration de l'œuvre sont affaire de la modernité […] En résumé, la doctrine se présente de la façon suivante : "Le beau est fait d'un élément éternel, invariable, dont la quantité est excessivement difficile à déterminer, et d'un élément relatif, circonstanciel, qui sera, si l'on veut, tour à tour ou tout ensemble, l'époque, la mode, la morale, la passion. Sans ce second élément, qui est comme l'enveloppe amusante, titillante, apéritive, du divin gâteau, le premier élément serait indigestible, inappréciable, non adapté et non approprié à la nature humaine" (*Le Peintre de la vie moderne*). On ne peut pas dire que nous ayons là une analyse en profondeur. » (p. 119) Mais il montre qu'il existe aussi dans ses écrits une niveau implicite qui donne une autre image de la modernité. Celle-ci y est alors définie comme « l'énergie » qui, à une certaine époque, rejoint « l'Antiquité », c'est-à-dire atteint à la fois le stade d'une forme fragile prête, à chaque instant, à se transformer en ruines, mais aussi d'un présent transtemporel, modèle ou forme vide réactualisable à toutes les périodes.

À propos du poème « Le Cygne », Benjamin note : « La stature de Paris est fragile ; elle est entourée de symboles de la fragilité […] c'est précisément par cette précarité que la modernité, finalement et au plus profond, se fiance et s'allie à l'antique. » (p. 120) Mais, commentant le jugement de Baudelaire sur Wagner, il remarque également : « La modernité caractérise une époque ; elle caractérise en même temps l'énergie qui est à l'œuvre dans cette époque et qui la rapproche de l'Antiquité. » (p. 118) Et plus loin, à propos de l'amour de Baudelaire pour le graveur Meryon, il écrit : « La vision archéologique de la catastrophe, qui se trouve à l'origine des rêves de Hugo, n'est pas vraiment ce qui l'émeut. À ses yeux, l'Antiquité devait surgir d'un coup de la modernité intacte, comme Athéna naît de la tête d'un Zeus intact. Meryon dégageait le visage authentique de la ville sans en perdre un pavé. C'est cette vision de la chose que Baudelaire avait inlassablement poursuivie avec l'idée de modernité. Il admirait Meryon passionnément […] Quand il parle de Meryon, Baudelaire rend hommage à la modernité ; mais il rend hommage au visage antique de celle-ci. Car chez Meryon aussi l'Antiquité et la modernité s'interpénètrent. » (p. 126)

Dans tous ces passages, la modernité n'est donc plus un masque qui permet au conspirateur de jouer le drame de l'héroïsme moderne, elle n'a rien d'un décisionnisme existentialiste ou nihiliste, elle est une énergie à la fois poétique et politique qui risque de se perdre, mais qui peut aussi se transformer en une réalité qui enjambe les époques de la même manière que ce qui est classique. C'est la même idée qui s'exprime, au fond, en dehors de l'ironie anti-journalistique, dans l'idéal baudelairien identifiant le génie à l'invention d'un poncif : « Créer un poncif, c'est le génie. »[1] Dans ce cas, l'artiste « cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler la *modernité* ; car il ne se présente pas de meilleur mot pour exprimer l'idée en question. Il s'agit, pour lui, de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique, de tirer l'éternel du transitoire »[2]. Or, cette énergie est précisément celle qui est emmagasinée dans le rythme, en tant que système signifiant des correspondances d'un poème.

*

Les ultimes réflexions benjaminiennes permettent d'entrevoir la nature de l'articulation, qui était pour le moment relativement opaque, entre les transformations des alternances de la socialité, celles des oscillations du psychisme, celles du branle des corps et enfin celles des rythmes de la signifiance dans le langage. Elles montrent que ces dernières constituent en quelque sorte un résonateur dans lequel viennent retentir et s'entrecroiser la dérythmisation morphologique, la désorganisation des oscillations du psychisme, la mécanisation des mouvements du corps et, en même temps, le lieu stratégique à partir duquel l'homme peut envisager une régénération de ses formes d'individuation psychique et collective.

Les travaux sur Baudelaire précisent les contours de ce que pourrait être une politique de l'art, c'est-à-dire à la fois une position critique par rapport aux rythmes du monde moderne, mais aussi une utopie rythmique pour l'avenir. Dans l'essai sur « l'œuvre d'art… », Benja-

1. Ch. Baudelaire, *Fusées*, XIII.

2. Ch. Baudelaire, « Le Peintre de la vie moderne », *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1990.

min, prolongeant les analyses de Tarde, montrait que le développement des appareils de reproduction a changé les conditions de l'individuation, en instituant une sphère techno-psychique appareillée qui a participé à la désacralisation de la vie. De cette analyse, il concluait que l'art pouvait contribuer à la construction d'une société nouvelle, mais à la condition qu'il abandonne toutes ses prétentions à retrouver les effets cultuels anciens. Ainsi donnait-il à la littérature l'objectif de tordre systématiquement le cou à l'aura en reprenant, par exemple, comme les dadaïstes l'avaient fait spontanément, les techniques cinématographiques du montage. Seul un art de ce type, totalement débarrassé du souci de l'aura et appuyé sur les appareils techniques eux-mêmes, lui paraissait susceptible d'aider à intégrer et à dépasser le conditionnement technique croissant de la vie, et de produire de nouvelles formes de vie indépendantes de toute référence au sacré.

Dans ses textes sur Baudelaire, Benjamin s'intéresse à un autre aspect de la transformation en cours : non plus seulement la mécanisation des corps et des psychismes, mais aussi la dégradation de l'expérience qui résulte du triomphe de la marchandise, de l'urbanisation galopante et des foules fluides qui s'entremêlent sans cesse dans la grande ville ; non plus seulement, donc, la discipline industrielle, mais aussi le chaos capitaliste et urbain. En même temps, la focalisation historique a changé : au lieu des sociétés avancées du XX^e siècle, entièrement pénétrées par la technique, il s'agit maintenant d'une société qui n'en est encore qu'aux prodromes de son développement industriel et capitaliste. Enfin, son attention passe de l'œuvre d'art en général (en fait, essentiellement des œuvres d'art visuel), à un type d'art qui était resté en retrait dans son premier essai : la littérature – ce qui replace la question du langage au cœur de son interrogation.

Cette triple différence d'approche permet à Benjamin à la fois d'explorer une nouvelle facette de la modernisation et de tester les hypothèses, émises dans l'essai de 1935, à la fois sur un autre art et dans une autre période. Son analyse lui montre que la littérature pouvait encore, à l'époque de Baudelaire, prendre en charge, voire rédimer l'expérience dégradée de l'homme moderne. Contrairement à ce qu'elle est devenue à la suite du déchaînement technique de la Première Guerre mondiale, la poésie était encore capable de faire passer dans le langage le corps meurtri et l'expérience abîmée – les patholo-

gies hystériques de la fin du XIX^e^ siècle feront au contraire bientôt passer le langage dans le corps[1] – et de proposer ainsi à tous les individus dans le même cas des formes de signifiance qui les aident à recorporéifier leur discours et donc à s'individuer de manière plus harmonieuse et plus riche. Proust constitue, à ses yeux, le terme ultime de cette littérature à même de capter, de restituer et de sauver l'expérience divisée. Sa sophistication poétique atteste d'ailleurs la difficulté de la tâche que Proust – comme Freud à la même époque – n'arrive à mener à bien que par les immenses détours du souvenir involontaire. Cette première couche de son raisonnement confirme les intuitions de l'essai de 1935 et engage la littérature contemporaine à s'orienter vers un type de production qui ait définitivement fait son deuil de cette capacité rédemptrice et qui viserait plutôt un approfondissement simultané de la négativité et des potentiels utopiques des appareils. Sur ce point, Benjamin rejoint Duchamp et anticipe toute une partie des pratiques du XX^e^ siècle, qui tenteront en effet de produire un « art non-artistique », débarrassé de toute aura et de tout aspect cultuel, et cela directement à partir de la technique – le geste fondateur de ce courant étant le « *ready made* » –, quitte à déspécifier l'activité littéraire et à la traiter non pas comme un art du langage mais comme on traite une photographie ou un film.

Pourtant, le travail sur Baudelaire entr'ouvre une porte que Benjamin n'a pas complètement poussée, mais qui doit être ici signalée car elle modifie sensiblement la physionomie de la politique de l'art qui résulte de ses travaux. Il est regrettable, à cet égard, que Benjamin n'ait pas fait de lien explicite entre ses descriptions concernant le travail rythmique de Baudelaire et le thème des correspondances par l'analyse duquel il concluait son examen de la question de la presse et du déclin de l'aura, ni, enfin, avec le thème de la modernité qui les englobait tous les deux. Il aurait pu en effet montrer, tout d'abord, que les appareils, les médias, et la presse en particulier, n'asphyxient pas l'expérience uniquement en la coupant du « récit » et de la « tradition », mais aussi en la coulant dans un type de discours « sans correspondances » intérieures, morcelé, divisé en unités d'information, désoralisé et décorpo-

1. Suivant un effet noté par Meschonnic dans *La Rime et la vie*, Lagrasse, Verdier, 1989, p. 290.

réifié, empêchant toute production d'une rythmique personnelle. Il y aurait eu là une piste très suggestive vers une critique des effets de la prose journalistique, à laquelle nous devrons revenir un jour à propos des nouveaux médias du type – ou plutôt du style – de l'Internet. Et cela aurait pu nous éclairer sur ce qui doit être fait pour utiliser les capacités nouvelles de ces médias à produire de l'individuation.

Cette confrontation lui aurait permis, par ailleurs, de préciser ce qui était politiquement en jeu dans la recherche baudelairienne ultime du « poème en prose », ainsi que ses liens souterrains avec les thèmes plus anciens des « correspondances » et de la « modernité ». Le projet d'une « prose musicale, sans rythme et sans rime », c'est-à-dire qui aurait abandonné les contraintes formelles de la poétique métrique, autrefois liées à la vie rituelle mais désormais à bout de souffle, apparaît non seulement comme mieux adapté à rendre compte du nouveau type d'expérience dominé par les chocs arythmiques, mais il est aussi un moyen de remplacer les correspondances anciennes et l'expérience pleine permise par le culte, par un jeu de correspondances internes au flux du langage. Le poème en prose généralise ainsi ce qui était déjà visé dans « Les correspondances » : l'effet n'est plus produit par un discours organisé par des séries d'accents métriques et des associations canoniques de rimes, mais par un discours oralisé, prolongeant le corps et organisé comme un système signifiant d'échos et de reprises sonores et accentuelles. Le poème en prose constitue en quelque sorte une tentative pour produire par un rythme langagier, par une prosodie à la fois personnelle et transpersonnelle, les effets auratiques qui étaient jusque-là produits par les récurrences cultuelles et les formes de poésie métriques qui leur correspondaient.

Là est, probablement, le vrai sens de la modernité chez Baudelaire, qui n'a rien à voir avec le simple caractère de ce qui est moderne[1]. À l'instar de la « communication » libérale, le poème en prose – mais cela est vrai aussi des autres poèmes baudelairiens – est un instrument qui vise à profiter de la dénaturalisation induite par la dérythmisation pour construire une expérience vraiment humaine. À la différence toutefois de celle-là, il cherche à lutter en profondeur contre

1. Sur la différence entre modernité et monde moderne, H. Meschonnic, *Modernité Modernité*, Lagrasse, Verdier, 1988 et P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999, p. 11-55 et p. 190-93.

les dynamiques négatives qui accompagnent cette *dénaturalisation* et empêchent cette expérience de se réaliser effectivement parce qu'elle lui substitue les deux opposés d'une *mécanisation* et d'une *organisation aléatoire* de la vie. En redonnant au sujet une possibilité de récupérer un équivalent historique de l'aura perdue, et non pas seulement de vivre la vie encore auratique et formelle du sujet de droit, il le protège de manière plus efficace des deux puissances désubjectivantes que sont le mètre et le hasard, la technique et le marché. Ce n'est pas une pure coïncidence, du reste, si le poème en prose apparaît au moment précis où la société, traversée par un mouvement de désacralisation et de dénaturalisation des rythmes, est en train de basculer à la fois vers le libéralisme politique, avec la nouvelle politique de Napoléon III qui annonce la Troisième République, et vers la mécanisation et la fluidification de la vie qui s'imposeront à partir de la fin du siècle. En ce sens, le poème en prose est une forme de signifiance politique critique, typique des débuts de la modernisation, lorsque la tendance à la dérythmisation et à la disparition des cycles traditionnels commençait déjà à s'inverser dans une rerythmisation libérale, industrielle et mercantile.

Au moment même où Benjamin croit retrouver dans son étude sur Baudelaire (qui est aussi une étude sur Proust) la confirmation littéraire de son essai sur les arts visuels, il met donc en évidence, de manière ténue et presque insue, mais qu'il est, on le voit, possible de développer et de prolonger, ce qui fait que la littérature échappe toujours en partie à son opacification par la technique – et, du coup, à sa réduction jivaroïde par Duchamp, les dadaïstes et tous les mouvements artistiques qui se sont inspirés d'eux ultérieurement. Le travail sur Baudelaire et Proust suggère en effet, dans certains de ses passages, que *la pratique littéraire peut certes rencontrer des difficultés à prendre en charge l'expérience abîmée, mais qu'elle ne cessera jamais, du fait qu'elle est l'art du langage lui-même – i. e. qu'elle exalte le pouvoir de ce dernier de substituer ses propres correspondances aux correspondances cultuelles –, à la fois de proposer des utopies du corps et du sujet, et de constituer éventuellement une critique des effets négatifs du monde capitaliste, des appareils et des médias*. Et c'est du reste pourquoi, si le cinéma et la photographie peuvent aider à intégrer, voire à dépasser le conditionnement technique de nos vies, il n'est pas certain qu'ils puissent arriver à cet objectif par leurs propres moyens. Seule la

littérature semble permettre, et quelle que soit l'époque, de s'opposer à la réduction du langage, par les appareils et les médias eux-mêmes, à *l'information*, à la discontinuité des éléments de sens, à l'objectivité analytique des données, mais aussi à *l'argumentation*, à l'aplatissement du sémantique sur les idées et sur les propositions – d'une manière générale, à la *sémiotisation*, c'est-à-dire à l'oubli de la spécificité du langage au profit d'un règne généralisé des signes. Il nous faut donc renverser la hiérarchie proposée, en un premier temps, par Benjamin et remettre, comme il commence à l'indiquer dans ses textes sur Baudelaire, la littérature au centre des arts contemporains. Au lieu de laisser la critique du capitalisme et de la technique sous le boisseau d'un modèle pan-sémiotique qui, l'expérience le montre, se marie finalement très bien avec ce qu'il cherche à remettre en question, on est alors à même d'envisager une politique de l'art véritablement subversive fondée sur la seule force créatrice d'humanité, la seule force utopique : *la force du langage*.

Les regrets que nous pouvons avoir quant au travail de Benjamin sont donc en réalité autant de voies entrouvertes qui restent à explorer. Sans la thématiser, celui-ci inaugure, dans ses études sur Baudelaire, une approche du social et de ses rythmes radicalement nouvelle, une sorte de *poétique de la société* qui à la fois décrit et cherche à développer les interactions entre les « formes de vie » et les « formes du mouvement de la signifiance » dans le langage, telles que les met à nu et les travaille la littérature. Il fait ainsi sauter la frontière, encore aujourd'hui scandaleusement étanche, entre sciences sociales et poétique, et montre que les premières ne peuvent espérer comprendre dans toute leur complexité, ni surtout être en mesure de critiquer efficacement les transformations des formes du mouvement de l'individuation, sans l'aide de la seconde. Comme vont le mettre en évidence les travaux de Kracauer, de Tchakhotine et de Klemperer, aucune pensée de la démocratie n'est possible si elle ne s'appuie sur une problématisation du rôle du langage dans l'individuation psychique et collective.

9. Rythmes et pouvoir au XIX^e^ siècle

Le livre de Kracauer, *Jacques Offenbach et le Paris de son temps*[1], publié en 1937 à Paris où son auteur menait l'existence difficile des exilés[2], apporte un éclairage supplémentaire sur la période de la grande dérythmisation des sociétés modernes. Mais alors que Benjamin s'intéressait avant tout aux causes techniques et urbanistiques de cette mutation et à ses conséquences sur l'expérience et la pratique artistique, Kracauer vise directement sa dimension politique. Prenant la question par l'autre bout, il cherche à comprendre la traduction de la dérythmisation dans le premier régime moderne à avoir, sinon fondé, du moins fortifié un pouvoir absolu par une véritable *politique du rythme*. Sous le Second Empire, l'opérette, qui pourrait sembler à première vue un objet social relativement anodin, se trouve en effet au centre d'un tout nouveau mode de gestion des contradictions politiques et d'assujettissement des masses, qui comprend également les fastes du régime, la cour impériale, l'architecture, l'urbanisme, les expositions universelles. Loin d'être une forme d'expression superficielle, l'opérette symbolise et révèle l'importance que les rythmes vont désormais prendre dans toute construction institutionnelle, et en particulier dans les nouvelles formes politiques autoritaires. De ce point de vue, le Second Empire préfigure les régimes qui, au XX^e^ siècle, répondront à la dérythmisation par la mise en place d'un pouvoir absolu appuyé sur les nouveaux rythmes de la propagande cinématographique et radiodif-

1. S. Kracauer, *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*, Frankfurt am Main, © Suhrkamp, 1976, trad. fr. Lucienne Astruc, *Jacques Offenbach ou le secret du Second Empire*, Paris, © Éditions Grasset, 1937, rééd. Paris, © Gallimard, 1994. Je remercie Alain Brossat de m'avoir indiqué cette référence.

2. Comme Benjamin et Tchakhotine dont nous verrons plus bas le travail, Kracauer s'est en effet réfugié en France après la prise du pouvoir par les nazis.

fusée. Il constitue, en quelque sorte, une préhistoire des régimes totalitaires et de leurs rythmes.

Préhistoire des rythmes totalitaires

Commençons par le point le plus délicat. Le livre de Kracauer se présente comme une biographie assez légère d'Offenbach qui n'hésite pas à accumuler les anecdotes plaisantes, les détails pittoresques et les moments poignants. Il n'a pas la densité et la portée théorique des essais de Benjamin sur la même période, même s'il annonce tout un ensemble de thèmes qui seront bientôt abordés par celui-ci : la flânerie, le boulevard, les passages, l'éclairage au gaz, la prostitution, le dandysme, la fantasmagorie de la marchandise, etc. Il reste toutefois plein d'intérêt pour notre propos car, comme le remarque Enzo Traverso, le livre sur Offenbach est sous-tendu par un rapprochement implicite entre la modernité en gestation dans le Paris de Napoléon III et celle arrivée à maturité lors de la République de Weimar à Berlin : « À travers Offenbach, Kracauer découvre le Paris du Second Empire, un monde étincelant dans lequel prenait forme la société de masse, où il pouvait repérer les traces d'une archéologie de la modernité urbaine qu'il avait déjà étudiée dans l'Allemagne de Weimar. Paris était bouleversé par le développement industriel et par l'émergence du pouvoir des banques et de la finance, il était transformé par les œuvres urbanistiques de Haussmann, la révolution des transports et l'introduction de l'éclairage au gaz. C'était la capitale d'une bourgeoisie industrielle et financière désormais sûre de sa puissance, mais ses quartiers accueillaient aussi la masse des nouvelles classes moyennes qui remplaçaient le prolétariat, de plus en plus éloigné du centre, et constituaient le marché des nouveaux produits de consommation. »[1]

Or, cet effet de miroir vaut évidemment aussi pour les formes politiques. Kracauer le suggère dans l'introduction – « il est incontestable d'ailleurs que les événements de l'heure présente confèrent à la fantasmagorie du Second Empire une certaine actualité »[2] –, il existe de

1. E. Traverso, *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un nomade*, Paris, La Découverte, 1994, p. 144.

2. S. Kracauer, *Jacques Offenbach…, op. cit.*, p. 18.

profondes analogies entre le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte et la prise du pouvoir par les dictateurs modernes, entre « la fantasmagorie » du Second Empire et celle des fascismes contemporains, enfin entre la bohème du XIX^e siècle et les exilés des années 1930. À chaque fois, le socialisme a été écrasé au grand soulagement d'une bourgeoisie désireuse d'ordre ; à chaque fois, le régime s'est appuyé, pour ce faire, sur les masses qui l'ont plébiscité ; et à chaque fois, les opposants ont été bannis ou ont dû se réfugier dans un exil intérieur[1]. Comme une sorte de génial roman d'anticipation politique, le *Dix-huit Brumaire* de Marx, où Kracauer puise une partie de son inspiration, jette sa lumière noire sur la période contemporaine : « Après le coup d'État, des dizaines de milliers de socialistes, de républicains et de membres des sociétés secrètes avaient été emprisonnés sans autre forme de procès, déportés comme des criminels de droit commun ou bannis. Qui pouvait s'inquiéter d'un régime fondé sur la peur ? Certes pas la bourgeoisie. Elle parlait de la terreur comme d'une action policière et, tout en la jugeant un peu rude, n'en prenait aucun ombrage. »[2]

Ainsi la biographie d'Offenbach est-elle munie d'un double-fond qui lui donne une profondeur apparemment absente à première vue. Tout en montrant un grand souci des spécificités historiques, Kracauer y propose une généalogie des régimes fascistes des années 1930 à travers leur préfiguration française du XIX^e siècle. Il y fait apparaître des lignes de force qui n'avaient pas été mises en évidence jusque-là, notamment par l'historiographie marxiste dominante[3]. Mais son intérêt ne s'arrête pas là, car Kracauer ne s'en tient pas aux schémas marxiens, fussent-ils aussi fins et peu classiquement « marxistes » que ceux du *Dix-huit Brumaire*. Son objet principal reste une donnée de la « super-

1. Je reprends ici E. Traverso, *Siegfried Kracauer …, op. cit.*, p. 138 *sq*.

2. S. Kracauer, *op. cit.*, p. 139. Je suis ici la traduction de Traverso. La traductrice de Kracauer donne de manière étouffée : « Qui donc se serait laissé impressionner par ces mesures ? »

3. Précisons que cette interprétation, qui avait été proposée dès 1930 par August Thalheimer (exclu de la KPD en 1928), en 1924 et encore en 1936 par le théoricien marxiste autrichien Otto Bauer, n'était pas en odeur de sainteté dans le Komintern, qui défendait, lui, la thèse dérivée de Lénine et formalisée par Dimitrov, selon laquelle « le fascisme était la forme nécessaire et le stade ultime de la domination bourgeoise capitaliste ». À ce sujet, voir I. Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme ?Problèmes et perspectives d'interprétation*, Paris, Gallimard, 1992 et 1997, p. 64 *sq*.

structure » en apparence la plus « superficielle » : l'opérette. Celle-ci naît et meurt, en tout cas sous sa forme la plus pure, avec le Second Empire, indiquant son affinité profonde avec le régime. L'opérette est une « manifestation de surface » à travers laquelle se lit tout le fonctionnement d'une époque. Et c'est donc sur ce plan avant tout que Kracauer voit l'analogie la plus profonde entre le Second Empire et les régimes fascistes qui lui sont contemporains. En étudiant l'opérette, son rôle social et politique dans le Paris et la France du milieu du XIX^e^ siècle, Kracauer élabore une généalogie d'une caractéristique essentielle de l'État totalitaire du siècle suivant, qui n'avait été qu'indiquée par Benjamin dans son essai de 1935 : son esthétisme. Le Second Empire est le premier régime moderne à avoir « esthétisé la politique » – et à l'avoir fait en grande partie à travers une véritable « politique des rythmes » des corps et des esprits.

Le cancan, critique de la Monarchie de Juillet

Rejoignant l'intuition de Mauss sur le caractère social des techniques du corps exposée trois ans plus tôt dans un texte destiné à devenir célèbre, Kracauer souligne l'aspect collectif de toutes les formes de mouvement corporel, comme la danse ou le théâtre, mais aussi de la musique qui les accompagne[1]. Il esquisse ainsi une véritable histoire sociopolitique des rythmes corporels au XIX^e^ siècle. Loin de n'être que des formes superficielles, ces formes rythmiques doivent être comprises dans leurs relations profondes avec la société *et* avec les régimes qui les ont vus se développer.

Avant de passer à l'opérette, il n'est pas inutile de jeter un œil à une forme qui lui a préexisté et à laquelle elle empruntera une partie de son esprit tout en rejetant ses aspects les plus critiques. Au début de la Monarchie de Juillet, le cancan, tout droit sorti des caboulots, connaît un succès colossal : « Celui-ci dérivait d'une danse alors en faveur

1. M. Mauss, « Techniques du corps » (1934), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950. Mauss note à propos des danses occidentales : « Il faut savoir que la danse enlacée est un produit de la civilisation moderne d'Europe. Ce qui vous démontre que des choses tout à fait naturelles pour nous sont historiques. Elles sont d'ailleurs sujet d'horreur pour le monde entier, sauf pour nous. » *op. cit.*, p. 381.

dans certains bastringues, situés non seulement dans les bas quartiers de la ville mais aussi aux extrêmes confins de la société, et qui, telles les boîtes à matelots, abritaient toute une racaille sans aveu. Cette danse qu'on appelait le chahut avait dû y être importée par des soldats de retour d'Algérie. Sans doute n'aurait-elle jamais réussi à franchir la limite des bouges où elle se cantonnait si, désireuse au lendemain de la révolution de Juillet de calmer ses inquiétudes sociales, la jeunesse dorée n'avait tenté des expéditions à la découverte du "milieu". »[1] Le cancan fait scandale : « Lasse des rondes éternelles dont la grâce lui semblait désormais insipide, [cette jeunesse] s'était jetée à corps perdu dans les figures tour à tour lascives et brutales de cette danse, et les avait modifiées suivant son inspiration. Telle était l'origine du cancan. En 1832, l'année du choléra, une bande de joyeux conjurés vraisemblablement menée par Milord l'Arsouille avait fait irruption aux Variétés pour le danser sous les yeux d'une foule en délire. Un immense scandale en était résulté, qui avait eu des suites policières. »[2]

Les rythmes effrénés de la musique, l'aspect fortement sexualisé de la danse constituaient des formes de corporéité qui contrevenaient aux conventions sociales et religieuses en place : « Tous les témoignages littéraires s'accordent à le dépeindre [le cancan] comme un enfer et lui ont affecté un vocabulaire habituellement réservé à la description d'une ivresse mêlée de stupre et d'horreur. "C'est la guerre civile, écrivait un chroniqueur, c'est un massacre". Et un autre : "Ce sont des cris de panthère, une joie qu'on prendrait pour de la fureur". » (p. 49) Kracauer cite, à cet égard, le témoignage d'un touriste allemand de l'époque, qui dans ses mémoires se rappelle, manifestement avec autant d'indignation que de plaisir refoulé, un cancan parisien masqué : « "Les couples dansent enlacés sur un espace déjà si restreint et si inconvenant en lui-même, que des attouchements, fussent-ils involontaires, tournent inévitablement à l'indécence. Mais lorsqu'on voit avec quelles grimaces et quelles contorsions les hommes masqués s'approchent des danseuses (…) les serrent contre eux, puis se les lancent au milieu des rires, des glapissements et des plaisanteries obscènes, alors on est pris de répugnance. Bien plus, on est saisi d'horreur et de honte

1. S. Kracauer, *Jacques Offenbach…, op. cit.*, p. 49.
2. S. Kracauer, *Jacques Offenbach…, op. cit.*, p. 49.

devant cette absence générale de contrainte, devant ce mépris de toute morale et de toute pudeur. »[1] Le cancan, c'est le sexe mis à nu : « Le rythme de la musique s'accélère, les gestes des danseurs se précipitent, deviennent de plus en plus pressants, plus brûlants, toute la danse se métamorphose enfin en une course effrénée où les couples par deux ou par quatre s'élancent dans la salle. Si les gestes impudiques cessent individuellement, les attitudes et les expressions témoignent d'un embrasement si voluptueux que l'ensemble de ce galop sauvage, de plus en plus sauvage, donne l'affreux spectacle d'une agitation bachique. La cadence de la musique ne cesse de s'accélérer et on peut voir les femmes masquées qui, ménades en folie, les joues empourprées, à bout de souffle, les lèvres altérées, la gorge palpitante et la chevelure défaite, traînées plus que portées par leurs propres jambes en une fougueuse poursuite autour de la salle, tombent enfin, hors d'haleine, avec les derniers accords de la musique sur le fauteuil le plus proche". »[2]

Un autre témoignage, venant pourtant d'un Allemand déjà acclimaté, Heinrich Heine, est très représentatif de l'effet produit par le cancan sur la bourgeoisie de l'époque. Celui-ci apparaît à la fois comme l'expression du cynisme des contemporains et comme une entreprise de subversion des valeurs bourgeoises : « "Il me semble parfois, écrivait-il avec une vraie tristesse, (…) que cette danse bafoue tout ce qui est considéré comme noble et sacré dans la vie humaine, mais a été si souvent exploité par des fourbes et ridiculisé par des imbéciles que le peuple ne saurait plus y croire comme autrefois. Oui, il a perdu la foi en ce sentiment sublime que chantent et prônent tant nos tartufes politiques et littéraires ; et les fanfaronnades de l'impuissance ont à ce point dégoûté le peuple de toutes choses d'ordre idéal qu'il n'y voit plus rien que des phrases vides de sens, que de la 'blague' comme il dit […], ce persiflage dansé raille non seulement les rapports sexuels, mais encore les rapports sociaux, mais encore tout ce qu'il y a de bon et de beau dans le monde, mais encore toute espèce d'enthousiasme, le patriotisme, la fidélité, la loyauté, la foi, les sentiments de la famille, l'héroïsme, la divinité". » (p. 56)

1. L. Rellstab, *Paris im Frühjahr 1843*, 3 vol., Leipzig, 1844, cité par Kracauer, *ibid.*, p. 50.

2. *Idem.*

On sent, à travers ces descriptions voyeuses et ces réactions scandalisées, tout ce que le cancan doit encore, à ses débuts, à ses origines populaires. Sa dimension critique est proche du carnaval et de la transgression traditionnelle des tabous, en particulier des interdits religieux concernant la sexualité. Elle comporte certains aspects proches de l'esprit révolutionnaire. C'est d'ailleurs ce qui retient Offenbach de s'y lancer : « Il passa à côté du cancan sans pressentir aucune de leurs affinités. C'est sans doute parce que le cancan se présentait à lui à l'état brut – le cancan dont il se dégageait toujours une odeur de terroir, et qui dégénérait chaque fois en joutes athlétiques et en parades infernales. Mais cette joie barbare ne pouvait séduire Offenbach : si le fond de sa nature le portait en effet à admettre le cancan, dans la mesure où cette danse avait pour mission de démasquer une gloire trompeuse, il n'en était pas moins profondément rebuté par tout abord brutal. L'étalage de la puissance l'effrayait. Il reculait de terreur devant les révolutions, devant le déchaînement des éléments. Loin de se sentir à l'aise au-delà des frontières de la société bourgeoise, il ne pouvait respirer qu'en deçà. » (p. 56)

Mais Kracauer montre aussi que le cancan a vite été intégré dans d'autres couches de la société où il a pris une teinte critique plus moderne. Une façon de se mouvoir et de danser qui gardait encore l'aspect d'une forme traditionnelle de défoulement collectif y est alors devenue un véritable énoncé politique : « Le cancan révéla d'emblée une certaine analogie de caractère avec les opérettes futures d'Offenbach ; tout en le dansant, les romantiques révolutionnaires tournaient en dérision le mensonge des conventions sociales et les revendications dynastiques de Louis-Philippe pour qui ils avaient combattu sur les barricades, tandis que les fils des légitimistes qui se disloquaient chez Musard entendaient établir clairement qu'ils méprisaient les bals de la Cour et les banquiers. » (p. 55) Dans l'aristocratie, le cancan se fait ironie : « Ces jeunes gens s'appliquaient à ne jamais dépasser une mesure au-delà de laquelle ils auraient pu faire figure de conjurés politiques et se contentaient de tourner ostensiblement le dos au régime, pour mener à part une existence de bohèmes. Émigrants intérieurs, ils se consacraient au plaisir pour ne pas être hypocrites. De l'argent, la plupart en avaient. Exutoire de leurs passions refoulées, le cancan jouait par leur truchement un rôle hautement polémique. Ils y

dépensaient toute l'ironie avec laquelle ils apprenaient à connaître le monde et eux-mêmes, et ils voyaient en lui toute l'irrévérence dont le "milieu" l'avait doté. » (p. 55)

Opérette et divertissement sous le Second Empire

Du point de vue des rythmes corporels, tout change avec la prise du pouvoir par Louis-Napoléon Bonaparte. On assiste alors à une esthétisation rapide de la vie et de la politique qui s'explique comme une tentative de dissoudre les oppositions sociales dans une culture du rêve, où précisément la contradiction n'existerait plus : « Puisqu'il prétendait se maintenir au pouvoir, Louis-Napoléon était contraint, par les circonstances mêmes, de proclamer le règne de la lumière et de la joie. Il lui fallait faire face à maintes contradictions insolubles. Comme représentant des paysans, il était appelé à servir des intérêts fortement opposés à ceux de la bourgeoisie ; comme représentant de la bourgeoisie, il favorisait inévitablement les classes moyennes dont le développement matériel allait menacer sa souveraineté. Bourgeois et paysans réclamaient les uns et les autres l'anéantissement du prolétariat ; désireux par ailleurs de renforcer les assises de la dictature, Louis-Napoléon avait pris la tâche de gagner les ouvriers à sa cause. Les catholiques comptaient parmi ses soutiens les plus importants ; en défendant le principe des nationalités, l'empereur ne manquerait pas, tôt ou tard, d'entrer en conflit avec le pape. La nécessité de concilier toutes ces contradictions agit dès le premier moment sur la politique du dictateur. » (p. 145) Les conflits sociaux sont dissous dans la lumière joyeuse de l'opérette : « Avec la seule tactique, il n'en serait jamais sorti. Il s'agissait avant tout de retarder ce désenchantement dans lequel éclateraient les contradictions. Il fallait prolonger l'ivresse et tenir la nation en haleine pour qu'elle n'eût pas le loisir de la réflexion. D'où la lumière et la joie. La joie pour griser, la lumière pour éblouir. La prodigalité fastueuse déployée par Louis-Napoléon servait en tout point ce projet. » (p. 145)

Lorsqu'un régime ne représente plus une classe particulière, mais s'appuie sur les masses, à la fois dans leur indifférenciation et dans la complexité de leurs intérêts divergents, s'offrent à lui plusieurs possibi-

lités : il peut régner par la terreur, l'enthousiasme ou le rêve. La terreur, Napoléon III l'utilisa largement à la suite du coup d'État, mais elle ne dura pas. L'enthousiasme fut pour lui un objectif plus constant et, depuis les premières tournées en province, alors qu'il n'était que prince-président, jusqu'au plébiscite de 1870 ratifiant les réformes libérales, il tenta régulièrement de le susciter. Toutefois, le rêve constitue ce qui caractérise le mieux la spécificité de son régime. C'est cette dernière voie – peut-être plus moderne, si l'on en juge par notre époque, que la voie de l'intimidation suivie ultérieurement par les régimes fascistes – que choisit Napoléon III. Sous son impulsion, le divertissement et l'ivresse devinrent les ingrédients essentiels des modes d'assujettissement d'un État total qui prétendait intégrer et dépasser les contradictions sociales. Les plaisirs de la vie privée devinrent l'exutoire d'une existence où l'expression publique était interdite : « Dans la première partie du Second Empire, la bourgeoisie était séparée du reste du monde par tant de couches isolantes qu'aucun souffle d'air pur ne venait plus l'effleurer ; la dictature jugulait toutes les opinions et toutes les querelles, et elle maintenait les bourgeois sous une tutelle si étroite qu'ils abandonnaient de plus en plus la vie publique pour une existence mondaine qui reposait sur le vide. » (p. 197)[1]

Louis-Napoléon était évidemment le premier metteur en scène, lui-même en partie halluciné, des fantasmagories du régime. À travers Haussmann, il remodelait Paris et lui donnait l'unité théâtrale et le petit air de décor d'opérette que la ville a en partie gardés jusqu'à aujourd'hui. Mais c'est la Cour qui pouvait lui offrir le plus rapidement le plateau qu'il lui fallait pour ses évolutions. C'est pourquoi il choisit de se marier et de la transformer en spectacle musical et dansé permanent : « Maintenant que Napoléon III possédait un pouvoir illimité, au lieu de sortir des brumes nuageuses qui l'environnaient, il s'abritait derrière elles, comme derrière les volutes de ses cigarettes. Il se taisait

1. Il faut noter que cette description et ces explications de la forme typique d'individuation de l'époque, repliée sur le privé et sans dimension intérieure ni politique, recoupent celles données par Burckhardt concernant la forme d'individuation propre à la première Renaissance italienne, pendant laquelle on observe un repli des élites urbaines sur la vie privée, déterminé par la fin des démocraties communales et la prise du pouvoir par les Condottieri. Sur cette question voir P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999, p. 36 *sq*.

volontiers, restait à l'écart des autres. À certaines heures, il avait l'air d'un somnambule, d'un être halluciné, et son entourage cherchait vainement à discerner à quelles voix il prêtait l'oreille. Il semblait redouter un réveil qui le plongerait de nouveau dans la grisaille des mauvais jours. Comme la bourgeoisie ne voulait pas non plus entendre sonner l'heure du réveil, tout était pour le mieux dans le meilleur des mondes, en supposant que rien ne viendrait interrompre leur sommeil commun. Désirant que ce sommeil fût encore plus profond, l'Empereur mit alors la dernière main au scénario de ses rêves et choisit une Impératrice. » (p. 144)

Un décorum rococo de carton-pâte et une atmosphère agitée régnaient à la cour impériale, qui tranchaient radicalement avec l'aspect compassé et réglé des autres cours européennes. Les courtisans avaient une façon bien à eux de se mouvoir et de converser, qui n'empruntait presque rien aux habitudes aristocratiques anciennes et qui souvent reproduisait l'*hexis* corporelle de l'Empereur : « L'archiduc Maximilien, futur empereur du Mexique, qui avait grandi parmi les traditions de la cour des Habsbourg, fut péniblement surpris par l'atmosphère tapageuse de la cour de Paris. "L'ensemble, écrivait-il, donne pour ainsi dire l'impression d'une Cour d'amateurs où les charges diverses sont occupées par des dilettantes dont le tact laisse parfois à désirer". Cette atmosphère tapageuse était créée par la somptuosité excessive de la tenue de Cour, avec ses cent gardes, ses préfets de palais, ses chambellans et ses maîtres de cérémonies, par une multitude d'aventuriers, et par une façon de vivre que voulait masquer cette somptuosité. N'avaient-ils pas été imaginés par des auteurs d'opérettes, ces courtisans désireux de copier le port de barbe, la démarche traînante et le regard voilé de l'Empereur ? » (p. 198) La Cour se transformait du reste souvent en une scène de théâtre, voire de cabaret où l'imitation burlesque constituait l'un des jeux les plus appréciés : « Ils [les imitateurs de l'Empereur] étaient surpassés d'ailleurs par le comte Tascher, dont le merveilleux talent d'imitateur savait à l'occasion métamorphoser la Cour en cabaret : il se pavanait comme un dindon, soufflait comme la tempête, brillait comme le soleil et affectait la mélancolie d'un paysage lunaire. À ces facéties succédaient des charades pour lesquelles avait lieu une levée en masse de tous les personnages mythologiques. » (p. 198)

Le développement économique lui-même se transformait en fantasmagorie. Les « affaires » financières allaient si vite et semblaient si fructueuses qu'elles participaient à l'ambiance générale de déréalisation de la vie : « Adoptant le ton donné en haut lieu, on se souciait moins de la politique que des toilettes de l'Impératrice, des subtilités du cérémonial de la Cour, des événements d'ordre mondain et, avant tout des affaires. Qu'elles fussent prospères, c'était indéniable ; mais comme le régime reposait sur l'idée de fuir la réalité, la possibilité de différencier les valeurs réelles des valeurs fictives s'évanouissait peu à peu, et la fantasmagorie des spéculations financières passait au premier plan. » (p. 148) La crédulité des spéculateurs boursiers se mariait parfaitement avec la diffusion de l'astrologie et du spiritisme : « D'une façon générale, la population se modelait en tout point à l'image de l'État nouveau. Le goût de l'Empereur pour l'astrologie s'infiltrait jusque dans les salons de la petite bourgeoisie et, chemin faisant, se métamorphosait en un penchant marqué pour le spiritisme. Tout le monde, la Cour en tête, faisait tourner les tables et évoquait les esprits. Puisqu'on s'obstinait à fuir la réalité, il fallait assurément prendre pour argent comptant les mensonges du surnaturel. » (p. 148)

La presse, qui commençait à l'époque à se développer, se fit l'un des agents les plus puissants de diffusion de la logique onirique dans laquelle baignait le régime : « La dictature excluant la possibilité de commenter les événements officiels, la presse en était réduite pour vivre à traiter comme des événements officiels les faits de la vie privée. Mais c'était là précisément que Villemessant avait mis tout son espoir. Il fallait, sous une forme spirituelle, servir à un public auquel pesait l'ennui les potins mondains qui tournaient autour des personnalités en vogue, les secrets des coulisses et des affaires, capter les échos du boulevard et créer sans cesse de l'amusement et des distractions. Les questions de fond étant proscrites, il ne fallait parler que de futilités, et avec la futilité Villemessant était dans son élément […] Le 2 avril 1854 parut le premier numéro de l'hebdomadaire qu'il venait de fonder : *Le Figaro*. » (p. 149-150)

Le milieu qui portait l'opérette était celui de la bohème mondaine qui s'était en grande partie assagie depuis les années 1830. Sa position sociale marginale expliquait son esprit railleur mais aussi son manque de courage pour devenir véritablement critique vis-à-vis du pouvoir en

place : « Comparée à la vieille bohème de la Monarchie de Juillet, celle du Second Empire se montrait moins exigeante. Elle ne s'attardait guère sur les origines de ceux qui dépensaient sans compter et accueillait certains éléments dont les débordements n'étaient imputables qu'à l'ivresse générale. Cependant, en dépit de son extrême largeur d'idées, la bohème demeurait un monde à part, nettement distinct de celui de la bourgeoisie. Et la frivolité de l'opérette n'aurait jamais eu les mêmes répercussions si ce monde à part n'avait pas existé. De fait c'est lui, et lui seul, que visait l'enchevêtrement de satire sociale et d'ivresse caractéristique de l'opérette d'Offenbach. Pourquoi ? Parce que les bohèmes vivaient en marge de la société dont ils étaient pourtant entièrement dépendants. » (p. 225) La bohème constituait un milieu de marginaux, d'*outsiders* : « Soit que les salons leur fermassent leurs portes, soit qu'ils se fussent délibérément refusés à mener une existence bourgeoise, ils n'en étaient pas moins des *outsiders.* Si leur qualité d'*outsiders* les incitait à railler la dictature, leur raillerie affectait toujours la forme d'un badinage. Quelle que fût leur joie à voir ridiculiser le régime, tous les bohèmes savaient qu'ils devaient à ce régime une liberté chérie et dorée, et c'est pourquoi ils s'empressaient, dans leur propre intérêt, de passer de la critique à un acquiescement enivré. La frivolité de la bohème était conditionnée par sa situation sociale. » (p. 225)

Parmi les fantasmagories du Second Empire, Kracauer fait une place particulière aux deux expositions universelles que le régime organisa en 1855 et en 1867. Les Français, mais aussi un nombre impressionnant de touristes, y vinrent s'émerveiller des perfectionnements incessants du machinisme, des progrès de l'humanité et de l'avancée de la paix. En 1855, la cérémonie d'inauguration permit ainsi d'insérer l'opérette impériale dans le grand théâtre universel de l'histoire du monde : « L'Empereur prit place dans le grand hall de fonte sur un trône improvisé, puis, sans se soucier de la guerre qui dévastait la Crimée, proclama la joie qu'il avait de bénir ce temple de la Paix. Après une randonnée dans les salles désertes, la cérémonie prit fin aux accents de la marche de *Guillaume Tell*. » (p. 156)

Enfin, Napoléon III put compter, dans son entreprise de « spectacularisation » de la politique, sur un certain nombre d'appuis précieux. Kracauer souligne le rôle déterminant du duc de Morny. Fils naturel de

la reine Hortense et demi-frère de l'Empereur, d'abord ministre de l'Intérieur puis président du corps législatif, industriel et grand spéculateur, Morny se trouvait à la charnière du monde politique et du monde économique. Il devint l'un des grands protecteurs des artistes et des intellectuels, pourvu qu'ils ne fussent pas critiques, ce qui était le cas d'Offenbach. Jusqu'à sa propre mort en 1865, il incarna concrètement le lien entre les rythmes corporels du régime et les rythmes musicaux et théâtraux de l'époque. Tout en dirigeant les affaires de l'État et sans oublier au passage les siennes propres, Morny ne dédaignait pas d'écrire des livrets d'opérette (*Monsieur Choufleuri*) ou de mettre la main à ceux de ses protégés (*La Belle Hélène*). Dans les années 1860, il assistait aux courses, collectionnait les tableaux, lançait Deauville et Sarah Bernhardt, et passait plus de temps aux répétitions et aux spectacles du théâtre des Variétés qu'au Corps législatif.

Ainsi, le modèle du régime, et en même temps le cœur de sa façon d'assujettir les masses, c'était le théâtre et plus particulièrement le théâtre musical. Comme ce dernier constituait la raison profonde, l'essence même du Second Empire, il était naturel qu'il devînt durant cette époque l'un des arts les plus prospères. Dès les premières années après le coup d'État, du fait des restrictions de la vie publique, le théâtre se transforma en un lieu privilégié de la sociabilité mondaine qui ne donnait plus qu'un reflet purement onirique de la vie (p. 152). L'époque était mûre pour un compositeur comme Offenbach, qui connut un succès immédiat lorsqu'il ouvrit, durant l'exposition de 1855, un premier théâtre situé aux Champs-Élysées. Fort de ce succès, il déplaça à la fin de l'année les Bouffes-Parisiens dans une salle plus grande et lança le 29 décembre sa première grande œuvre, *Ba-ta-clan*, une « chinoiserie musicale » sur un livret de Ludovic Halévy. Tous les ingrédients de l'opérette étaient déjà là, la bouffonnerie, la joie et surtout l'incohérence du rêve : « Le sujet avait le décousu du rêve où, dans un apparent désordre, se superposent velléités et réminiscences. Mais ce tohu-bohu reflétait peut-être le désarroi d'un être comprenant soudain que l'existence de son entourage n'était qu'un rêve, et qui, rêvant encore à demi lui aussi, se frottait les paupières. Dernier écho de l'Exposition qui, pêle-mêle, avait brassé tous les peuples du monde, la chinoiserie se déroule à la cour de Fé-ni-han, roi de vingt-sept sujets, contre lequel se trame un complot car, ignorant hélas le chinois, il a fait

empaler cinq malheureux bourgeois auxquels il devait au contraire accorder des distinctions insignes. On découvre bientôt qu'il est français et que les gens de sa suite, Ké-ki-ko-ko et Fé-an-nich-ton, sont des Parisiens naufragés – un viveur ruiné et une ancienne chanteuse à voix. » (p. 167)

L'opérette représente et moque de manière farcesque les pouvoirs en place, qu'ils soient culturels ou politiques, mais la moquerie est complice de ce dont elle sourit et participe en réalité à sa conservation. Elle constitue une entreprise de divertissement qui anesthésie tout esprit critique ou subversif et dont Kracauer, malgré la tendresse qu'il éprouve pour Offenbach, montre très bien le fonctionnement. D'un côté, la critique légère : « Déjà, dans cette première collaboration étroite d'Offenbach et d'Halévy, se dessinent les principaux thèmes des opérettes futures. Le pouvoir est une plaisanterie, la vie à la Cour, une arlequinade. Les allusions à l'actualité étaient transparentes pour n'importe qui. La chinoiserie s'efforçait en outre de prendre à partie le grand opéra, qui exerçait lui aussi sur le public une véritable dictature. *Ba-ta-clan* était un absurde galimatias de jargon franco-italien et, par de terribles roulements d'rrr et des roucoulades insipides, parodiait à tout moment l'opéra italien […] la chanson de *Ba-ta-clan* venait encore exalter les rebelles. » (p. 168) De l'autre, la complaisance appuyée : « Mais tout cela n'était pas très sérieux. Si Fé-ni-han entonne lui aussi la chanson de *Ba-ta-clan*, c'est pour établir que la farce n'est pas autre chose qu'une farce. Le grand opéra était toujours en place et personne ne cherchait à inquiéter les tyrans. À peine le voile avait-il été soulevé le temps de jeter un regard sur un monde meilleur qu'aussitôt il retombait. En dépit de l'intention de parodier, la musique restait une fin en soi et non seulement la gaieté se dégageait du comique de la vie à la Cour, de celui des chanteurs italiens et du pathos de Meyerbeer, mais encore elle se faisait indépendante de toute fonction critique. » (p. 168) Dès les premières mesures, l'opérette s'offre en réalité à la dictature : « Dans une sorte d'hymne à la joie, l'ancienne chanteuse et l'ex-virtuose évoquent leurs souvenirs de Paris : *Souvenirs charmants / D'une vie / Qui suivait gaiement / La folie*. Ils chantent, ils dansent, aux accents d'une valse et d'un cancan : *Valsons / Polkons / Sautons / Dansons*. C'est la première fois qu'Offenbach prêche l'Évangile de la joie. Et en prêtant ainsi à la joie les traits de la vie parisienne, *Ba-ta-*

clan devenait le modèle des opérettes à venir. Sans doute la joie délirante qui, à côté de la parodie, se donnait ici libre cours favorisait-elle l'ivresse générale. La chinoiserie combattait d'une part la dictature, et s'offrait de l'autre à lui servir d'appui. » (p. 168)

Kracauer passe en revue presque toute l'abondante production d'Offenbach. Il ne servirait à rien de le suivre dans tous ces méandres. Arrêtons-nous toutefois un instant sur un autre grand succès, *Orphée aux enfers*, présenté le 21 octobre 1858. Sous les traits de personnages antiques, l'œuvre persifle le régime, sans aller trop loin, bien entendu : « Désœuvrés, les Olympiens décident de fouler aux pieds les conventions et les apparences. Ils sont las de cet azur immuable, saturés de nectar et d'ambroisie, et semblent inciter les contemporains au réveil : Vous vivez dans l'azur de la prospérité, leur murmure l'opérette, et vous donnez sans répit des fêtes où coulent à flots le nectar et l'ambroisie. Avouez donc simplement votre lassitude, comme font les dieux, et méditez leur leçon. Ils décident alors de faire la révolution : *Abattons cette tyrannie / Ce régime est fastidieux*, chantent-ils en chœur, et ils menacent Jupiter. Pour que la révolte soit tout à fait saisissante, elle se déroule aux accents de La Marseillaise qui, pour la société du Second Empire, symbolise la rébellion. » (p. 192) Mais la critique se retourne bientôt en une simple apologie du plaisir : « Jupiter parvient sans peine à convaincre des dieux débauchés et, comme dans *Ba-ta-clan*, l'opérette tourne finalement à une véritable apologie de la joie en soi. Chacun d'acquiescer à une vie dissolue, et de la noyer dans l'ivresse. La révolution était une issue possible : l'ivresse est une échappatoire pour ceux qui redoutent l'avènement de la réalité. N'est-ce qu'une échappatoire ? Dans la grande scène finale des Enfers, la simple griserie atteint avec l'hymne à Bacchus, chanté par Eurydice, à une bacchanale dionysiaque : *Évohé ! Bacchus m'inspire, / Je sens en moi / Son saint délire. / Évohé ! Bacchus est roi !* » (p. 192) Toujours favorable à son héros, Kracauer voit dans le galop final un retour du cancan des années 1830, « le vieux cancan, où les passions indomptées du peuple se mêlaient à l'inquiétude des frondeurs aristocratiques et bourgeois » (p. 193), mais il ne peut cacher le succès que l'opérette remporta dans l'opinion et auprès du régime lui-même qui en fit rapidement une œuvre ayant l'*imprimatur* officiel. L'opinion « crut qu'*Orphée* sanctionnait le régime au pouvoir et considéra l'opérette comme un hymne à la gloire

du Second Empire […] À la fin d'avril 1860, *Orphée* fut réaffiché ; cette soirée de gala donnée au bénéfice d'Offenbach eut lieu à l'Opéra-Italien, voisin des Bouffes, où s'étalait un luxe inouï. L'empereur avait accepté de s'y rendre à condition que l'on jouât *Orphée*. » (p. 194-195)

Après un tel tableau, il est difficile de suivre Kracauer lorsqu'il tente vainement à la fin de son livre de sauver l'opérette et Offenbach avec elle. Selon lui, loin d'être un art du divertissement et un soutien objectif de la dictature de masse, celle-ci aurait constitué durant cette époque l'unique forme d'opposition au régime. Il va même jusqu'à en faire une « protestation révolutionnaire ». Mais ses arguments ne convainquent pas et ses dénégations représentent autant de reconnaissances du caractère totalement invraisemblable d'un tel diagnostic : « Sans doute la satire se dissimulait-elle, à son tour, sous les voiles de la frivolité ; sans doute était-elle étouffée par l'ivresse, qui répondait aux nécessités de l'Empire. Mais, sous le couvert de cette frivolité, on pénétrait plus avant que ne l'eût souhaité la bohème mondaine… l'ivresse n'était pas uniquement destinée à étourdir et les attaques dirigées contre l'Empire transparaissaient à tout moment. À une époque où la bourgeoisie persistait à s'abstenir et où la gauche était condamnée à l'impuissance, l'opérette d'Offenbach exprimait résolument une protestation révolutionnaire. Son rire perçait un silence de commande et, sous couleur d'amuser le public, l'incitait à l'opposition. » (p. 294)

Selon Kracauer, le déclin et la disparition (momentanée) de l'opérette offenbachienne à la fin du Second Empire s'expliquerait ainsi, non pas du tout parce que le régime auquel elle était intrinsèquement liée avait sombré, mais parce que, en vertu du développement des nouvelles forces démocratiques, sa protestation ambiguë serait devenue désormais inutile : « Au fur et à mesure que se révélait l'irréalité du Second Empire, éclatait la réalité de l'Offenbachiade ; en même temps, elle devenait superflue en tant qu'instrument politique car, dès que reculait la dictature et que progressait l'opposition de gauche, les forces sociales représentées jusque-là par l'Offenbachiade commençaient à entrer dans la danse. La couche protectrice à l'abri de laquelle avait grandi l'Offenbachiade craquait peu à peu et la réalité reprenait soudain la place que lui avait gardée l'opérette. » (p. 294) Pour des raisons qu'il n'est pas difficile d'imaginer, en particulier son identification à Offenbach qui était comme lui un Juif allemand exilé à Paris,

Kracauer tombe à son tour dans le rêve de l'opérette dont il est l'une des dernières victimes consentantes. Ce jugement totalement contradictoire avec tout ce qu'il a montré précédemment est probablement la partie la plus faible de son livre.

La fonction politique normalisatrice et résolument anti-critique de l'opérette saute aux yeux lorsqu'on la compare avec les autres formes d'art de l'époque. Alors que la poésie de Baudelaire et la nouvelle littérature « réaliste » constituent des attaques frontales contre les bienséances bourgeoises et l'esthétisation de la vie sur laquelle s'appuie le régime, l'opérette noie la réalité dans la lumière de l'insouciance et du « joli ». La classe dominante ne s'y est d'ailleurs pas trompée et Kracauer ne peut que le reconnaître ; autant elle a porté aux nues l'opérette, autant son rejet du réalisme a été brutal : « Avec une sorte d'inconscience, la société du Second Empire enjambait les cadavres et les ruines. Elle s'acharnait trop à ne point ajouter foi à la réalité pour ne pas saluer avec défaveur l'apparition du réalisme en littérature. C'est elle qui traîna *Madame Bovary* devant les tribunaux. Elle n'était avide que de fêtes : les fêtes répandaient l'ivresse, faisaient passer le temps, couvraient l'agitation des socialistes, des républicains et des étudiants. Congrès de la paix, baptême du prince impérial – tout était prétexte à donner des fêtes. Dans les classes possédantes, on sentait sourdement que seule une turbulence aussi tapageuse empêcherait les contradictions d'éclater. On rivalisait de luxe et de bruit dans le monde frais émoulu des viveurs. Journalistes, auteurs dramatiques, actrices, demi-mondaines étaient conviés chez Raphaël Bischoffheim à des soupers monstres qui s'achevaient dans un tourbillon de danses, prolongé jusqu'à l'aube. » (p. 179) Aussi n'est-ce peut-être pas un hasard si Kracauer, qui est pourtant tellement soucieux du cadre culturel et social de son sujet, expédie Flaubert en une ligne et ne souffle mot de Baudelaire. Il ne peut à la fois défendre les vertus cachées de l'esthétisation du pouvoir et de la vie réalisée par l'opérette et reconnaître en même temps les authentiques tentatives pour lutter contre cette esthétisation. La différence entre la réception faite aux *Fleurs du Mal* ou à

Madame Bovary et celle des opérettes d'Offenbach dit assez leur différence de fonction sociale et politique[1].

*

Le travail de Kracauer sur l'opérette et le Second Empire montre que les rythmes des corps constituent, au moins depuis la moitié du XIX^e^ siècle, des enjeux politiques déterminants. Les rythmes subversifs du cancan, qui remettaient en question les formes de mouvement corporel sur lesquelles s'appuyait la société bourgeoise sous la Monarchie de Juillet, ont été remplacés, sous le Second Empire, par des formes rythmiques au pouvoir fantasmagorique. La danse carnavalesque a été portée sur la scène et transformée en spectacle mimant la subversion. L'organisation directe du mouvement des corps a fait place à l'organisation indirecte de corps rêvés. L'opérette a permis ainsi la production d'une atmosphère onirico-érotique protégeant, au moins pendant un temps, le pouvoir des pressions venant de la réalité. Il est vrai que le Second Empire n'est guère allé plus loin. Les rythmes dansés, musicaux et théâtraux sont restés voués à produire une ivresse favorisant l'hilarité, la détente et l'insouciance. Ils n'étaient pas encore ce qu'ils deviendront au XX^e^ siècle dans les régimes totalitaires, à savoir des rythmes psychiquement oppressant, organisés sur des modèles techniques et destinés à exercer une domination d'un tout autre type.

Il y a donc de grandes différences entre les rythmes corporels et psychiques caractéristiques de chaque régime, ainsi qu'entre leurs effets politiques. Les divergences entre le Second Empire et les régimes totalitaires du siècle suivant renvoient à la distance entre un monde

1. Cela infirme, au passage, l'idée de Barthes selon laquelle la génération artistique de 1850 se serait « réfugiée », après l'échec de la révolution sociale, dans un « artisanat » littéraire qui aurait pris le style pour objectif principal. Le slogan de « l'art pour l'art » a certainement contribué, chez certains (mauvais) auteurs, à l'esthétisation de la vie, mais il n'empêchait pas, par exemple chez Flaubert qui aurait voulu écrire un livre qui tînt uniquement par le style, une critique très forte de la logique onirique du régime en place. Comme chez Baudelaire, le travail acharné de l'écriture n'a chez lui rien d'asocial ni d'acritique. Il constitue, au contraire, la seule véritable subversion des formes de signifiance dominantes à l'époque. Voir R. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Le Seuil, 1953.

moderne qui se cherche et une modernité à maturité, des masses urbaines relativement limitées et des masses généralisées, un capitalisme balbutiant et une production déjà taylorisée, mais aussi probablement à des différences culturelles. On voit bien, en particulier, que les rythmes corporels et psychiques du Second Empire, portés par le cynisme d'une société en partie déchristianisée et par une industrie encore jeune et frêle, semblent avoir une charge érotique plus importante, ou peut-être moins sublimée, que ceux, par exemple, du III^e Reich, pétris simultanément d'idéalisme typique de la petite bourgeoisie allemande et de rationalité industrielle et bureaucratique. Un certain désordre y est toléré et le plaisir y joue un plus grand rôle que le devoir. Comme le résume très bien Enzo Traverso, « sous le Second Empire, la foule aime à fréquenter les théâtres, faire ses achats dans les grands magasins, lire les feuilletons de la presse et se promener sur les boulevards. Dans les revues, c'est la saison du cancan, qui, à la différence des gestes synchronisés des *Tillergirls*, n'exprime pas encore les rythmes mécaniques de l'usine rationalisée mais traduit les rêves érotiques d'une société prête à se laisser emporter jusqu'à l'orgasme »[1]. Tout cela va changer au XX^e siècle, au cours duquel les régimes totalitaires inventeront de tout autres formes rythmiques de domination.

1. E. Traverso, *op. cit.*, p. 144.

10. Les rythmes de la propagande politique dans la première moitié du XX[e] siècle

L'une des caractéristiques des régimes politiques de la première moitié du XX[e] siècle – tout particulièrement, il est vrai, des régimes totalitaires, mais il ne faut pas en exempter les régimes libéraux – est d'avoir fait de la propagande politique une arme dans la prise du pouvoir et une méthode de gouvernement. Dans *Mein Kampf,* publié en 1925-1926, Hitler l'identifiait à l'activité politique elle-même : « La propagande est l'art essentiel de guider politiquement les grandes masses. »[1] Dix ans plus tard, il déclarait au congrès de Nuremberg : « La propagande nous a menés vers le pouvoir, la propagande nous a permis de conserver le pouvoir, la propagande encore, nous donnera la possibilité de conquérir le monde. »[2] Et pendant la guerre : « La propagande de Goebbels est l'une de nos armes de guerre les plus efficaces. »[3]

Dans son livre, *Le Viol des foules par la propagande politique*, publié pour la première fois à Paris en 1939, Serge Tchakhotine montre la nature fondamentalement rythmique de cette nouvelle pratique politique[4]. Comme ses devancières du XIX[e] siècle, la propagande est une

1. Cité par Serge Tchakhotine dans *Le Viol des foules par la propagande politique*, Paris, © Gallimard, 1939 ; rééd. aug., Paris, © Éditions Gallimard, coll. « Tel », 1952 et 1992, p. 358.

2. S. Tchakhotine, *ibid.*, p. 359.

3. A. Brissaud, « Goebbels », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 2000.

4. Tchakhotine a été l'un des premiers théoriciens, ainsi que praticiens de la propagande politique moderne. Biologiste et chercheur de métier, élève de Pavlov, il a été en effet, de février à octobre 1917, secrétaire général du Comité d'aide technique militaire auprès de Kerenski (chargé du moral des troupes) et simultanément secrétaire général du Soviet de Travailleurs intellectuels. Pendant la guerre civile, il est devenu directeur de l'Osvag (ministère de la Propagande) dans les armées blanches de Denikine qui était resté fidèle à la révolution de février. Secrétaire particulier de Kerenski, il a vécu au cours des années 1920 et au début des années 1930 en Allemagne, où il est devenu un membre important de la SPD chargé de la propagande du « front d'airain » antifasciste (*Eiserne Front*). Il s'est réfugié à Paris après la prise du pouvoir par les nazis, où il a publié en 1939 son grand œuvre, qui a immédiatement été interdit par le gouvernement français, mais republié en 1952. C'est cette dernière édition, reproduite dans la collection « Tel » en 1992 que j'utilise ici.

technique de gestion et de manipulation des masses fondée sur une mise en forme du mouvement des corps et des psychismes. Toutefois, cette technique passe désormais par des procédés inédits : l'assujettissement n'est plus obtenu par le rêve et l'érotisation du politique, mais par un mélange d'enthousiasme et de peur fondé sur une véritable hystérisation des individus. Là où l'opérette et les mises en scène de la cour impériale cachaient la dictature par les rideaux de fumée d'un plaisir rythmique frelaté, la propagande exalte maintenant le régime en tant qu'objet exclusif d'amour et de crainte, et tente de « métriser » au plus près les oscillations psychiques des individus de masse[1].

Rythmer les passions

Deux récits placés au cœur du livre de Tchakhotine vont nous donner un premier aperçu des principales pratiques de propagande utilisées dans les années de l'entre-deux-guerres – et du rôle fondamental qu'y jouent les rythmes. Ces narrations racontent chacun un épisode de la campagne électorale de la SPD en Hesse pendant l'année

1. Précisons toutefois que la propagande moderne n'est pas une invention des régimes totalitaires. Staline, Mussolini et Hitler n'ont fait que reprendre des méthodes mises au point, en plusieurs étapes, depuis la fin du XIX^{e} siècle. En son principe, la propagande n'est en effet que l'application à la politique de pratiques développées par la publicité commerciale, pratiques qui venaient de faire des progrès très importants, notamment aux États-Unis. Les premières années de la guerre avaient vu le développement, en France et en Angleterre, du « bourrage de crânes », auquel restent attachés, pour des raisons opposées, les noms de Barrès et du *Canard enchaîné*. Même l'Angleterre avait oublié un temps ses traditions libérales et, ironie historique à méditer, seule l'Allemagne de Guillaume II avait publié, chaque jour et pendant toute la guerre, les communiqués de l'ennemi. Aux États-Unis, le gouvernement Wilson et certains milieux économiques touchés par la guerre sous-marine avaient organisé, au début de 1917, une grande campagne de presse pour obtenir l'adhésion de l'opinion à l'entrée dans le conflit. Dans les derniers mois de la guerre, la propagande était finalement devenue, pour la première fois dans l'histoire, l'objet d'une véritable organisation technique rationnelle à travers la constitution par les Anglais en février 1918 d'un bureau de propagande dirigé par lord Northcliffe, l'un des grands barons de la presse de l'époque. Ces techniques firent ensuite des progrès fulgurants lors de la guerre civile russe, de 1918 à 1921, pendant laquelle les deux camps créèrent des administrations spécialisées puissantes et bien organisées. Ce n'est donc qu'à partir du début des années 1920 qu'elle devint l'une des principales armes des partis et des régimes totalitaires, tout en n'étant pas ignorée bien entendu des démocraties libérales.

fatidique 1932, campagne à laquelle Tchakhotine participa en tant que responsable de la propagande. Comme on sait, c'est Hitler qui prit finalement le pouvoir le 30 janvier 1933, mais ses méthodes étaient à peu près les mêmes et ces deux textes constituent donc d'excellents témoignages sur l'utilisation des rythmes par la propagande politique.

1. « Dès la première nuit, un plan de campagne fut élaboré suivant toutes les règles de l'art d'organisation rationnelle, discuté à fond et lancé à travers le réseau de nos organisations. Un contrôle moderne des résultats, à l'aide de cartes et permettant de surveiller toute la marche du combat ; un petit tract rédigé en termes énergiques fut répandu – comme à coups de marteau, il enfonçait dans le cerveau des masses la foi dans la puissance de nos symboles, éveillait l'ardeur d'attaque et la confiance en leurs propres forces, et surtout, lançait les trois principaux slogans, sous lesquels nous entendions mener la lutte : "Activité ressuscitée", "discipline de fer", "solidarité prolétarienne". Toute la campagne était divisée en semaines, de manière à obtenir chaque semaine une tension toujours croissante. Grâce à certaines ruses, nous tenions les masses en haleine, par exemple, en promettant la venue prochaine du "Schorsch", figure populaire dans les masses hessoises – on parlait toujours avec curiosité du "Schorsch de fer", qui surgirait en Hesse au cours des dernières semaines, on se chuchotait ce que cela devait signifier et on riait de bon cœur, lorsqu'il apparut partout, dans les jardins, sur les places publiques, etc., sous forme d'un grand balai de fer, devant balayer les nazis hors de Hesse. Ce symbole plastique fut soutenu par une affiche-image répandue à un grand nombre d'exemplaires et représentant, en style moderne, un ouvrier vigoureux, balayant un amas de détritus dans lequel tourbillonnaient pêle-mêle des croix gammées brisées. Des drapeaux rouges aux trois flèches étaient exposés aux fenêtres, tout le monde portait l'insigne des Trois Flèches ; en deux semaines 50 000 insignes environ furent vendus, quoique le nombre des social-démocrates organisés en Hesse ne fût que 10 000 ; dans les rues les cyclistes filaient avec leurs fanions aux trois flèches flottant au vent, partout on se saluait du poing levé et on entendait notre cri "*Freiheit !*" Maintenant qu'ils avaient obtenu une telle popularité, l'effet des symboles était extraordinaire et toujours le même : ils éveillaient la joie dans nos rangs, la stupeur et la colère impuissante chez l'ennemi, la plus grande perplexité et surprise dans les masses des

bourgeois et des indifférents. Des symboles des petites trois flèches en papier traînaient partout dans les rues ; tous les murs, toutes les palissades, et même l'asphalte étaient ornés de notre symbole de combat, terrassant la croix gammée ; des papillons de toutes couleurs, portant des distiques, qui parlaient de notre puissance ou raillaient les adversaires, étaient collés partout ; leurs rythmes se fixaient aisément dans la mémoire et les popularisaient rapidement. Nos colonnes marchaient dans les rues d'un pas résonnant, drapeaux flottants, en jouant des airs de bravoure, et nos chansons étaient saluées par les cris de joie et de triomphe de la foule. »[1]

2. « Le public fut d'abord soumis au sentiment dépressif, d'angoisse ; je m'inspirai dans ce but d'une scène de l'*Opéra de Quat'Sous*, du cortège des malheureux : sans musique, dans un silence sinistre, marchaient les victimes de la guerre, les orphelins, les veuves et les invalides ; les mutilés étaient portés en voiture ; les victimes de la crise capitaliste, les sans-travail, les sans-asile et les affamés suivaient, enfin les victimes des nazis – les étrillés, les blessés, marchant sur les béquilles, la tête et les membres pansés. La foule était impressionnée, émue, elle soupirait, pleine d'angoisse et de révolte, elle souffrait visiblement. Et voilà soudain une issue, un rayon de lumière, un espoir – c'étaient les libérateurs symbolisant notre puissance et notre ardeur combative pour la liberté du peuple, pour l'abolition de toutes les injustices sociales : musique en tête, aux sons des marches militaires au pas cadencé, défilaient les formations en uniforme, ayant entre eux des groupes symboliques représentant la puissance et l'esprit combatif de nos camarades – en tête marchait un groupe de douze jeunes gaillards, en uniforme, portant, levées au-dessus de leurs têtes, trois flèches énormes en métal verni, luisant au soleil. Au rythme de la musique, on exécutait, sur commandement, un mouvement en avant des flèches au cri simultané de "*Freiheit !*" Toutes les trente secondes ce mouvement était répété. Cela produisait sur tous un effet dynamique énorme, les spectateurs jubilaient, ils étaient entraînés, ils criaient "*Freiheit !*" et vibraient d'émotion. D'un coup, le "climat de force", comme le nomme Domenach, était créé. Un camion suivait, monté par un beau jeune homme, de la "Bannière du Reich", un drapeau rouge aux trois

1. S. Tchakhotine, *Le Viol des foules par la propagande politique*, *op. cit.*, p. 390.

flèches à la main, et le bras droit libre levé pour le salut de "*Freiheit*". Il était entouré de clairons, ornés de fanions rouges avec les trois flèches. Un autre camion présentait une évocation émouvante, "l'Ombre de Bebel" : sur une toile une grande silhouette noire était peinte, représentant la tête caractéristique du grand tribun en profil, illuminé par un projecteur placé sur le camion. Sur la plate-forme d'une autre voiture, ornée de rameaux verts et de draperies rouges, se tenait la "Déesse de la Liberté" – une grande et belle jeune fille drapée de rouge et coiffée d'un bonnet phrygien, le regard fixé en avant, tenant dans la main gauche un grand drapeau rouge aux trois flèches et, dans la main droite, une épée dirigée en avant. Elle symbolisait la figure de la Marseillaise de Rude de l'Arc de Triomphe à Paris. Des fanfares aiguës sonnaient autour d'elle, et derrière se dressait toute une forêt de drapeaux rouges flottant au vent, portés par les Jeunesses socialistes […] Suivaient plusieurs groupes, provoquant l'enthousiasme et la joie des spectateurs, aboutissant au délire. Pour donner à l'esprit bandé jusqu'à l'extrême limite, un certain repos, sans toutefois en affaiblir la tension, il fallait changer la qualité des émotions : c'était le but du troisième "chapitre" de la procession. Il contenait des groupes qui se moquaient de l'ennemi ; l'émotion de la foule était maintenant orientée dans un autre sens. D'abord une rosse, tirant une charrette de bourreau, sur les bords de laquelle se balançait une poupée renversée, en uniforme de S. A., et aux traits d'Hitler ; la charrette était suivie d'un groupe d'hommes, qui chantaient tour à tour des chansons populaires *Muss'i denn* et *Adolf, ade, Scheiden tut weh* (Adolphe, adieu, la séparation est cruelle), et exécutaient des gestes d'adieu enfantins. Ensuite venaient des paysans en costumes nationaux, portant sur leurs fourches de grandes croix gammées transpercées ; une automobile de couleur mauve roulait avec des adolescents efféminés portant l'uniforme des S. A. – allusion aux penchants spéciaux du capitaine Röhm […] Les spectateurs se tenaient les côtes de rire. Le rire détend, désinhibe un état de tension. Entre ces groupes marchaient les organisations sportives, diverses associations, la jeunesse, etc. en criant sans cesse "*Freiheit !*", en levant le poing serré en signe de salut. Enthousiasmée, la foule massée dans les rues, poussait aussi le même cri "*Freiheit !*", qui se mêlait aux clameurs des colonnes en marche. Le quatrième "chapitre" de la procession représentait les idéaux et les revendications

socialistes. Tambour battant et bannières rouges déployées, dans une sonnerie étourdissante des fanfares, défilaient les colonnes de la jeunesse socialiste, portant en tête un calicot avec l'inscription : "La jeunesse – espoir du peuple". Venait ensuite un groupe "La fraternité des peuples" […] Un des derniers était celui des "Trois flèches victorieuses" : deux rangées de jeunes filles en robes claires, portant des guirlandes fleuries, entouraient trois belles jeunes filles au milieu portant trois grandes flèches dorées, ornées de fleurs, la pointe vers le ciel, symbolisant le mot d'ordre socialiste "Vers la lumière !" pendant qu'un corps de musique jouait tour à tour, la chanson "*Brüder, zur Sonne, sur Freiheit !*" (Frères, en avant vers le soleil, vers la liberté !), des chansons populaires mélodieuses, et des valses viennoises de Johann Strauss. C'était l'apothéose. La foule délirait, joyeuse et émue, des cris "*Freiheit !*", poussés sans cesse par les colonnes en marche, et le public sur le trottoir, se mêlaient à la musique, aux pas cadencés des masses ouvrières, et produisaient, par leur union, une impression ineffaçable. Et voilà l'accord final – l'exhortation à l'action. C'était un grand camion, sur lequel s'élevait un énorme chiffre 1, recouvert d'étoffe rouge et portant l'inscription "Votez pour la liste 1". Sur le camion, autour d'une urne électorale, se tenaient quatre personnages en costumes caractéristiques : un paysan, un ouvrier, une femme et un intellectuel. Ils jetaient sans cesse des cartes blanches représentant les bulletins de vote, dans l'urne. […] Pour rendre la foule des spectateurs plus sensible encore au spectacle, l'exciter par le bruit, on fit circuler autour du cortège des motocyclettes dont le bruit assourdissant donnait à la foule l'impression de vitesse, d'importance, de danger. »[1]

La différence essentielle avec ce que nous avons vu au chapitre précédent apparaît ici d'emblée : la propagande politique dans les années 1930 ne cherche pas, comme dans la pratique démocratique libérale classique, à gagner l'opinion par l'information et la discussion, ni, comme les mises en scène du Second Empire, à produire dans les masses un état psychique proche du rêve qui désamorcerait leurs velléités révolutionnaires. Elle est plutôt conçue comme une manipulation rythmique des passions chargée d'orienter l'énergie des masses dans le sens recherché. Au lieu de construire des équilibres ou de

1. S. Tchakhotine, *op. cit.*, p. 394-396.

dissiper les tensions, elle tente de canaliser celles-ci à son profit. Les masses dans le premier récit, la foule dans le second, sont soumises à une succession de stimuli savamment réglée, jouant parfois sur le couple attente-détente, parfois sur une montée oscillante de l'attention, qui doivent l'un et l'autre les porter successivement vers l'adhésion puis l'action. Ces manipulations psychiques sont, par ailleurs, rendues plus efficaces encore par l'utilisation systématique d'un martèlement symbolique (fanions, drapeaux, affiches, insignes), de rythmes corporels (saluts, pas cadencés, mouvements rythmiques, musiques, mais aucune danse) et langagiers (cris, distiques, chants, discours).

L'alternance des foules et des masses

Comme nombre de ses contemporains, Tchakhotine part du constat que les sociétés modernes sont devenues des « sociétés de masses ». Tarde est l'un des premiers à l'avoir senti en distinguant clairement le phénomène des publics de celui des foules mis en avant par Le Bon (p. 150). La différence essentielle entre la foule et la masse tient à la co-présence physique de la première et à la dispersion naturelle de la seconde. C'est pourquoi il faut séparer nettement les deux notions : « Dans la littérature internationale il y a confusion dans la dénomination des notions de masse et foule [….] Il nous semble qu'il serait peut-être plus juste de dire "foule" (en français), "*crowd*" (en anglais), "*Menge*" (en allemand, d'ailleurs on dit "Volksmenge" qui est un attroupement) ; d'autre part, on dirait : "masse" (en français), "*mass*" (en anglais), "*Masse*" (en allemand). » (p. 136, n. 1) Ce qui caractérise les masses, à la différence des foules, c'est à la fois leur dispersion et une homogénéité psychique (Tarde disait : « une communauté d'idées et de croyances ») qui ne doit rien à la contagion affective ou à l'induction motrice, parfois explosives, provoquées par la contiguïté physique : « La "masse" est généralement *dispersée topographiquement*, les individus qui la forment n'ont pas de contact immédiat, corporel, et ce fait, du point de vue psychologique, la distingue sensiblement de la foule. Mais il y a un lien, malgré tout, entre les éléments d'une "masse" : une certaine homogénéité quant à leur structure psychique, déterminée par une égalité d'intérêts, de milieu, d'éducation, de natio-

nalité, de travail, etc. » (p. 150) Alors que les phénomènes de foules ont toujours existé, les masses constituent un phénomène récent de pulvérisation sociale et de dépersonnalisation lié à des facteurs d'ordre à la fois économique, technique, politique, scientifique et éducatif : « Tout concourt à cela [la dépersonnalisation des individus] : la machinisation excessive dans tous les domaines, la course aux vitesses, le gigantisme des États, le nationalisme exacerbé des dirigeants, la subornation de la science qui la réduit au rôle de servante de petites cliques de puissants, l'éducation traditionnelle qui robotise les générations qui montent, l'hypocrisie dans l'appellation des régimes actuels comme démocraties, l'emploi du viol psychique des masses comme moyen de les exploiter. » (p. 537-538)

Tchakhotine semble donc donner raison à Tarde contre Le Bon, toutefois sa conception est en réalité plus complexe. En effet, les masses n'ont pas fait disparaître les foules qui jouent un rôle décisif dans la nouvelle économie du pouvoir. Les régimes totalitaires se fondent sur une oscillation entre ces deux formes sociales. La domination passe désormais par l'organisation d'une succession de rassemblements en foules et de dispersions en masses, succession qui forme le cadre principal des manipulations des processus d'individuation. De nouvelles alternances de la socialité remplacent les alternances traditionnelles défaillantes. Les régimes totalitaires redonnent des rythmes à des masses dérythmées. D'où une conclusion capitale que Tchakhotine exprime sous la forme d'un véritable *théorème* : « L'art de gouverner des dictateurs comprend toujours deux formes ou phases essentielles d'action : 1. rassembler les masses en foules, les impressionner par un coup de fouet psychique, en les haranguant violemment et en leur faisant apercevoir en même temps certains symboles – clefs de leur affectivité – en ravivant chez elles la foi en ces derniers ; 2. disperser de nouveau ces "foules", en les transformant en "masses", et les faire agir pour un certain temps, en les entourant de tous côtés par les symboles devenus à nouveau agissants. » (p. 140)

Les régimes totalitaires organisent périodiquement des rassemblements des masses en foules, qui prennent la forme de véritables *rituels* politiques : « Actuellement, on peut encore observer que les mouvements politiques qui exploitent sciemment l'affectivité des masses, le besoin qu'elles éprouvent d'extérioriser leurs espoirs ou leurs aspira-

tions, de les vivre au moins symboliquement, s'efforcent de créer des mythes et font grand usage de fêtes spectaculaires qui prennent parfois tous les caractères des rites. » (p. 278) Ces rassemblements rituels, où les individus sont soumis à la suggestion mutuelle et directe qu'implique leur co-présence physique, sont fondamentaux car ils servent à revivifier périodiquement les *liens émotifs* entre la masse et le meneur sur lesquels est fondé le nouvel ordre social, mais aussi à renforcer l'efficacité des *symboles* politiques sacralisés pendant ces moments de densification de la socialité : « Lorsqu'on emploie comme méthode de gouvernement la violence psychique, la force des symboles agissant sur les 9/10^{e} des masses, c'est-à-dire la force agissante des ordres impératifs sur les suggestionnés, sur les "esclaves psychiques", s'évanouit peu à peu, si on ne touche pas périodiquement les cordes que la peur ou l'enthousiasme sont capables de faire vibrer chez eux. » (p. 140) Ces rassemblements permettent ainsi de raviver la foi des foules dans le meneur mais aussi dans les symboles dont celui-ci se sert, ou pour parler à la manière de Benjamin de recharger ceux-ci d'un potentiel auratique qui leur permettra de répandre leurs effets pendant les périodes de dispersion. Cette double nécessité explique la multiplication, dans tous les régimes dictatoriaux modernes, des grandes manifestations ainsi que leur aspect esthétique et spectaculaire : « Il est naturel que les dictateurs soient obligés, de temps à autre, d'avoir recours à des manifestations bruyantes, où ils exploitent et déchaînent les forces inhérentes aux foules ; par exemple, les parades militaires à grand fracas, des exhibitions spectaculaires, comme les Congrès de Nuremberg de Hitler, ou les harangues de Mussolini du haut de son balcon. Et cela s'explique très simplement ; nous avons vu plus haut, qu'un réflexe conditionné, s'il n'est pas de temps à autre rafraîchi, c'est-à-dire accompagné d'un réflexe absolu, perd de son efficacité. » (p. 140)

À la suite de ces rassemblements politico-rituels, les foules sont de nouveau dissipées, dispersées, réduites à l'état de masses. Les individus, un moment agglutinés, sont renvoyés à leur solitude qui ouvre un autre type de temps : celui du quotidien totalitaire dans lequel les modes d'assujettissement, étant liés aux nouveaux médias, sont différents mais dérivés des premiers. Le contrôle et la domination se font alors à travers un usage massif des symboles qui ont été munis de force et d'aura pendant les grands rassemblements.

Tchakhotine renvoie donc Tarde et Le Bon dos à dos : le XX^e^ siècle n'est dominé ni par les foules, ni par les publics, mais par leur alternance plus ou moins régulière. Il ne se prononce pas sur les démocraties libérales, mais les gouvernements totalitaires lui apparaissent clairement comme des gouvernements à la fois des foules et des masses. Ces régimes s'adressent alternativement à l'homme agglutiné dans la foule rythmique et à l'homme dérythmé de la masse, c'est-à-dire à l'individu en communion immédiate avec ses voisins anonymes et à l'individu dispersé, isolé et dont les liens de classe, de religion ou de solidarité locale se sont en grande partie effondrés.

Rythmer les foules

Reprenons chacun de ces moments l'un après l'autre. Avant qu'un régime totalitaire ne se stabilise complètement, il lui est toujours nécessaire de mener un combat politique contre un certain nombre de forces adverses. C'est pourquoi il faut distinguer ici deux périodes successives.

Pendant la période de montée vers le pouvoir, il existe déjà des rassemblements périodiques en foules, mais ils ont des traits légèrement différents de ceux qu'ils prendront plus tard. On y note déjà une imbrication rythmique très grande. Tchakhotine relève par exemple les oscillations psychiques qui ont lieu pendant ces moments de forte densité sociale. L'une des constantes de ces rassemblements – nous l'avons vu dans les deux récits présentés plus haut – est en effet la succession très étudiée des moments de relâchement psychique et des moments de forte tension ou d'enthousiasme. Tout se passe comme si, pour transformer la foule en une unité active, le meneur ou l'orateur manipulait les oscillations psychiques des individus constituant son public et les mettait en quelque sorte subrepticement et mentalement au pas en synchronisant leurs fluctuations. Tchakhotine souligne ainsi l'importance essentielle des jeux de questions-réponses entre le meneur et la foule, qui doivent sans arrêt rompre la monotonie de son discours et y introduire les soubresauts qui captiveront l'attention et lui feront franchir des degrés de plus en plus élevés d'intensité. Il analyse l'organisation du flux verbal qui doit jouer sur la rapidité et sur le dialogue dirigé pour créer une tension ascendante. Il cite comme

exemple des instructions de propagande données par le « Front d'airain » (SPD) en 1932, mais la méthode est évidemment la même dans les partis totalitaires : « 2. Entretenir l'agitation et le dynamisme de l'auditoire crescendo jusqu'à la fin du meeting. 3. De temps à autre entamer un dialogue entre l'orateur ou un speaker et la masse dans la salle, en lui jetant des questions et en provoquant des ripostes collectives : "Oui" ou "non", etc. […] 5. Les discours ne doivent jamais excéder trente minutes. » (p. 354)

Pour s'assurer de l'efficacité de ses manipulations des oscillations psychiques, le meneur utilise souvent des rythmes musicaux et un fond sonore tonitruant qui servent à affaiblir l'attention et la concentration. À l'inverse, il peut utiliser des rythmes corporels dans les moments où il veut faire remonter l'attention : « Là où il s'agit d'entretenir une certaine tension nerveuse des auditeurs dans un meeting qui poursuit des buts émotifs, on court le risque qu'elle s'effrite, qu'une certaine lassitude envahisse la foule – la parole, si elle se poursuit trop longtemps et à une cadence monotone, fatigue et inhibe les masses, surtout si l'assistance a un niveau intellectuel relativement bas et si le thème des discours est trop abstrait, ou agrémenté par des chiffres, statistiques, etc. C'est pourquoi un appel répété au mouvement, une provocation des gestes dans l'auditoire, active la circulation du sang et tient l'émotivité en éveil. » (p. 354) Tchakhotine cite ainsi les conseils donnés dans la brochure de la SPD déjà citée qui associent rythmes corporels et langagiers : « 4. Alterner des chants avant et après les discours des orateurs (chanter toujours debout, jamais assis !) […] 9. Inciter la masse des auditeurs à faire de temps à autre de la "gymnastique révolutionnaire" : proférer le cri de ralliement "*Freiheit*", en levant en même temps le poing serré. » (p. 354) Le meneur déclenche alors une suite de cris scandés ou de messages plus élaborés comme des chants et des refrains, qui peuvent éventuellement s'accompagner d'une série de gestes codifiés : « On voit de ces "directives pour la *création de l'enthousiasme* dans la foule" […] que les excitations acoustiques […] y tiennent la place prépondérante. "Les cris sont particulièrement propres à exciter ceux qui les profèrent comme ceux qui les écoutent. Les cris ont plus d'effet s'ils sont rythmés et cadencés, c'est-à-dire, s'ils comportent des sons, qui, plus fortement accentués que les autres, retentissent à intervalles réguliers. Le rythme

s'accompagne fatalement d'un engourdissement de la conscience. Il facilite l'exécution des tâches les plus pénibles, en déterminant chez ceux qui s'en acquittent un état de nature hypnotique, qui supprime ou diminue, au moins temporairement, en eux la sensibilité à la fatigue" […] Des refrains entraînant s'imposent aux individus, qui les répètent machinalement jusqu'à éprouver un étrange enivrement. "C'est le procédé le plus sûr pour maîtriser un public, pour le fondre en une masse homogène et pour l'amener à une malléabilité qui permet d'en obtenir tout ce qu'on veut". » (p. 355-356)[1] Les gestes réalisés collectivement, les cris scandés et les chants préparent ainsi la foule à l'action et renforcent sa cohésion en lui faisant voir et entendre à la fois son unité et son énergie propres.

Une fois installés, les régimes totalitaires poursuivent ces formes de rassemblement en foules tout en les institutionnalisant sous la forme de spectacles, du style des grandes exhibitions sportives et des défilés du 1er mai sur la place Rouge, ou sous celle de cérémonies politiques, comme les congrès du parti nazi à Nuremberg et l'exposition du cadavre embaumé de Lénine. Toutefois, les objectifs de ces rassemblements changent assez sensiblement : alors qu'il s'agissait, lors de la montée vers le pouvoir, de stimuler l'enthousiasme des militants et des électeurs, et donc de mettre en mouvement des individus collectifs, il s'agit désormais de contrôler le plus strictement possible les processus d'individuation, pour unifier les masses en une seule grande communauté et éviter ainsi que d'autres individus collectifs apparaissent en dehors du super-individu que constitue l'État totalitaire.

La manipulation des oscillations psychiques reste une constante de la propagande une fois le régime en place. La synchronisation des fluctuations des esprits est l'une des données fondamentales de l'emprise du dictateur en représentation : « Le délire de foule est essentiellement un état rythmique, qui comprend des périodes de tension, auxquelles succèdent de brusques relâchements. La mise en scène d'un défilé ou d'un meeting doit tenir compte de ce rythme. Et les orateurs doivent avoir soin de couper leurs discours de bons mots, de phrases ironiques qui détendent brusquement la salle et engendre le rire, qui est le meil-

1. Les deux citations sont tirées de l'ouvrage de P. de Felice, *Foules en délire, extases collectives*, Paris, Albin Michel, 1947.

leur moyen de souder une foule, en lui donnant le sentiment d'une espèce de complicité joyeuse […] Hitler employait souvent une tactique contraire : il assoupissait la masse par un long discours, il la versait dans un état presque somnambule, et ceci malgré et même par une harangue, menée sur un ton véhément et du point de vue sonore, étourdissant […] Après avoir provoqué dans la masse cet assoupissement, ce "silence religieux", Hitler la réveillait par un arrêt brusque de ses diatribes et alors elle tombait dans un état d'exaltation presque furieuse. » (p. 354-355)[1]

Mais ces rythmes s'accompagnent d'une profusion d'autres qui pénètrent les corps des foules. Comme l'avait déjà vu Kracauer, sous leur double forme d'exercice personnel informant chaque individu qui y participe et de spectacle donné aux masses, les rythmes corporels deviennent omniprésents. Parades militaires et exhibitions rythmiques des forces armées visent à provoquer l'enthousiasme de la foule et sa suggestion psychique. L'uniforme et la marche au pas servent à discipliner les soldats mais aussi à ravir et intimider le public par une exhibition de force brutale : « Les uniformes des militaires de notre temps [sont] un moyen de composer une masse uniforme, d'impressionner par le nombre et le rythme – facteur très important de l'efficacité du travail humain. D'autre part, la monotonie qu'engendre la vue d'une multitude de gens d'aspect égal, est un élément propice à la création et à la conservation de la discipline, un des principaux piliers de la force militaire moderne. » (p. 234)

Les exercices sportifs collectifs synchronisés et la gymnastique rythmique constituent de même des instruments de choix pour la stimulation d'un sentiment de force, mais aussi pour la *Gleichschaltung* (mise en conformité) des corps et des esprits lors des grands moments de la socialité totalitaire. Par leurs effets corporels et visuels, ils prolongent dans la société civile les modèles techniques de l'industrie et les pratiques militaires de la marche au pas cadencé, qu'ils permettent de faire durer au-delà des moments d'intense socialité : « Là où on veut parvenir à un effet massif, provenant de l'emploi de la force d'une collectivité, d'une foule, la première tâche de ceux qui veulent la guider, sera d'uniformiser les mouvements de cette foule, de la disci-

1. On verra plus bas que Klemperer fait la même observation à partir des discours de Goebbels.

pliner du point de vue de l'effort musculaire. On peut se rendre facilement compte, lors des parades militaires ou des exercices collectifs, sportifs, du type gymnastique, comme ceux des *sokols* tchécoslovaques, de la fascination qui émane d'une foule ordonnée et exécutant les mêmes mouvements commandés. C'est aussi le meilleur moyen de priver cette foule de toute volonté propre, de l'hypnotiser en quelque sorte, de la guider. C'est la raison pour laquelle dans une armée, les exercices de marche en formation serrée, au pas, jouent un si grand rôle. » (p. 235)

De la même façon que les meetings et les manifestations pendant la période précédant la prise du pouvoir, les exercices sportifs et gymniques, les parades militaires ou encore les grands rassemblements cérémoniels politiques, autour desquels s'organisent désormais la vie publique, mobilisent abondamment toutes sortes de rythmes : langagiers, sonores, visuels et corporels. Mais un deuxième objectif s'ajoute maintenant au premier : il s'agit autant d'emporter la sympathie et la conviction que de synchroniser et d'uniformiser les corps, en soumettant les individus à une action de type hypnotique qui les empêche de se distinguer même par la pensée. D'où un rôle de plus en plus important donné aux rythmes sonores, à la musique et en particulier à celles où le rythme est très marqué : « Dans la vie des organisations militaires, la *musique*, le rythme, jouent un grand rôle, par leur action suggestive sur l'inconscient. Il est évident qu'un travail rythmé est toujours plus aisé à accomplir : le chant des bateliers de la Volga en est un exemple bien connu. Aussi la répétition de certains sons, la monotonie qui en résulte, sont propices à la généralisation de l'inhibition interne de Pavlov, à un état qui s'apparente au somnambulisme et à l'hypnose ; c'est la tâche que poursuit, en général, l'organisation militaire surtout dans les pays totalitaires » (p. 238)[1].

1. Tchakhotine remarque à ce propos l'importance croissante du rythme dans la musique occidentale depuis Wagner, phénomène qu'il relie un peu rapidement il est vrai au machinisme, mais dont il entrevoit la signification socio-politique : « Dans certaines pièces musicales modernes, ces éléments sonores, appelés la batterie, ont reçu une importance croissante : il suffit de citer la musique de Wagner, de Debussy, et les œuvres toutes récentes de compositeurs russes, surtout depuis la Révolution : Chostakovitch, Khatchatourian et autres. En imitant les bruits des machines, dans notre ère industrialisée et mécanisée, on revient à ce qui est la plus élémentaire au fond du psychisme et par cela à ce qui occupe une place prépondérante et presque exclusive dans les manifestations bruyantes dont se grisent les peuples sauvages. » *op. cit.*, p. 356.

L'usage massif des rythmes sonores dans les rassemblements totalitaires est emprunté aux techniques de dressage des animaux. Ces rythmes facilitent en effet un enseignement rapide de gestes, de postures et de mouvements du corps : « Le rythme des excitations, et même leur accompagnement, par exemple, de perceptions rythmiques sonores, telles que la musique, favorise la formation des habitudes et leur automatisme. On en use beaucoup au cirque. » (p. 120) Les cadences permettent de transformer des êtres humains en véritables « robots vivants » : « Le fait est conforme aux lois qui président à la suggestion : les mécanismes supérieur rentrent alors dans un état qui rappelle le sommeil, l'inhibition généralisée augmente, et la possibilité de répondre automatiquement aux excitations imposées pendant la durée de cet état, devient plus sûre. Le roulement de tambours, par exemple, favorise l'exécution impeccable du "pas de l'oie", si cher au militarisme allemand d'autrefois et, naturellement, ressuscité de nos jours par Hitler, qui n'était au fond, […] qu'un dresseur dont l'intérêt était d'avoir à sa disposition des automates, des vrais "robots vivants". » (p. 120)

Tchakhotine replace ces phénomènes dans une perspective à la fois historique et anthropologique. À la différence de la plupart des marxistes de son époque, il suggère les liens entre ces techniques, les effets qu'elles recherchent, et un soubassement plus profond qui ne dépend pas directement de l'économie. Sur bien des points, les états psychiques produits par les meneurs dans les foules fascistes rappellent en effet les états extatiques des foules rythmiques archaïques rassemblées pendant les moments cultuels, sur lesquels ont attiré l'attention Durkheim et Freud : « Ces entraînements sont souvent associés à des fêtes religieuses, et commencent par l'exécution de certains rites, où le symbolisme joue un rôle significatif. Ainsi, en Nouvelle-Calédonie, les Canaques, qui représentent un des types les plus anciens de l'humanité, plus primitif que l'Australien et, à ce qu'il paraît, même le Néandertalien [*sic*], célèbrent la fête nocturne du pilou : la masse accourue autour d'un mât, tourne toujours dans le même sens, provoquant le vertige, et chante une mélopée gutturale monotone ; tout en tournant, ils profèrent des mots magiques dont la répétition produit une sorte d'ivresse […] Dans la *tromba* à Madagascar, la musique joue le rôle d'excitant : roulements de tambours et battements de main. On observe des troubles choréiques qui dégénèrent souvent en agitation furieuse et en

courses folles. La masse crie des vocables bizarres sans aucun sens – c'est le phénomène de glossolalie, qui caractérise souvent les entraînement grégaires, même en Europe. » (p. 221)

Ces états ne sont, du reste, pas réservés uniquement aux sociétés archaïques. Tchakhotine en donne de multiples exemples dans des sociétés « plus évoluées » : le monde biblique (p. 299), les sociétés de l'âge classique et de l'Islam (p. 222-224), les mouvements du *revival* protestant en pays de Galle à la fin du XIX[e] siècle (p. 314) ont connu des phénomènes tout à fait semblables. Arrêtons-nous sur le pèlerinage de Lourdes à la fin du XIX[e] siècle, dont il vaut la peine de citer la description qu'en fait Huysmans, car elle montre à quel point les « grands-messes » nazies ont été influencées par le rituel catholique : « "Lourdes est un immense hôpital Saint-Louis vissé dans une gigantesque fête de Neuilly […] Les actes mystérieux qui se succèdent dans l'ombre des chapelles, les litanies indéfiniment répétées, les processions où les regards sont fascinés par les costumes des officiants, par des bannières aux couleurs éclatantes, par des statues couvertes de dorures, les chants où reviennent les mêmes refrains, les mêmes intonations, toute cette mise en scène destinée à créer chez les assistants une obsession commune, tous ces rites si éminemment suggestifs, qui fixent l'attention sur l'ensemble d'une masse humaine en action, ne vont-ils pas déterminer bientôt une sorte de griserie, un état de rêve où seront libérées les forces inconscientes qui engloutissent les individualités dans une extase générale ? Ainsi la voie sera ouverte aux hallucinations et aux visions, aux anesthésies et aux guérisons subites dont les crises nerveuses de nature hypnotique s'accompagnent souvent"[1]. » (p. 225)

Rythmes, cultes et foules constituent ainsi une constellation fondamentale pour comprendre les rassemblements physiques dans les sociétés totalitaires comme dans les sociétés archaïques ou anciennes. Il est vrai que la longue suite d'exemples un peu dépareillés que Tchakhotine nous donne, comme on en trouve en anthropologie depuis Frazer et qui fait encore en 1960 l'essentiel du livre d'Elias Canetti *Masse et puissance*, offre un appui bien trop léger à la démonstration. Il y manque les contextes sociaux et religieux spécifiques de chaque

1. Citation tirée du livre de J.-K. Huysmans, *Les Foules de Lourdes* (1906), Paris, éd. Jérôme Million, coll. « Golgotha », 1996.

usage rythmique et la description aboutit à une espèce d'universel du rythme, fondé sur le substrat biologique de l'humanité, dont il nous faut nous méfier parce qu'il déshistoricise des problèmes dont nous avons précisément commencé à percevoir la nature radicalement historique. Elle indique pourtant l'importance de la question des rapports entre rythme, rite et politique, et ouvre une voie vers une nouvelle approche des pouvoirs étatiques, en particulier de l'État totalitaire.

Rythmer les masses

Le deuxième moment de la socialité totalitaire, le plus important en durée, est celui de la dispersion en masses dans lesquelles les individus sont de nouveau disséminés et isolés. Comme Tarde l'avait déjà pressenti, le contrôle et le formatage de l'individuation psychique et collective sont alors essentiellement assurés à travers les appareils techniques médiatiques. Mais, du fait des innovations et de leur diffusion, les modes de communication de masse ont énormément changé depuis la fin du XIX^{e} siècle. Tchakhotine appartient déjà à la deuxième génération des théoriciens des médias et c'est pourquoi son analyse relève des aspects de la communication encore absents chez ses prédécesseurs, en particulier l'omniprésence de la répétition mais aussi des rythmes dans les messages véhiculés.

La presse joue évidemment un rôle de premier plan dans la fabrication des masses. Elle permet à la fois de créer des « publics », au sens de Tarde, c'est-à-dire des individus collectifs sans nécessité de coprésence physique périodique, et de les influencer dans la direction recherchée par la simplification et la répétition des messages : « Quoiqu'un journal politique soit, en général, un appel au raisonnement […] il a la possibilité (et il s'en sert couramment) de faire appel à l'émotivité du lecteur. Il y arrive, ou bien par une information plus ou moins tendancieuse, qui crée un état affectif donné, ou encore, par l'emploi de paroles ou de rythmes appropriés, il touche certaines cordes de l'âme humaine, en évoquant des réflexes conditionnés, que le journal se propose de guider pour atteindre ses propres buts ou ceux de la collectivité dont il est l'organe ; il peut aussi créer un état émotif, en

disposant le matériel dans un ordre préconçu et lui donnant des titres sous forme de slogans, de symboles. » (p. 284)

Mais les possibilités de la presse sont en fait limitées. Elle constitue un médium moins bien adapté aux fins de la propagande moderne que les nouveaux médias sonores et visuels qui produisent beaucoup plus facilement que l'écrit les effets de sidération et de manipulation psychique recherchés. C'est pourquoi, alors que Tarde critiquait l'emprise croissante de la presse sur l'opinion, qui constituait le phénomène le plus inquiétant de son époque, Tchakhotine relève, pour sa part, comme Benjamin et Kracauer, l'importance prise désormais par le cinéma et même, dans certains cas, par une forme d'expression très ancienne, le théâtre : « La propagande visuelle à la scène et au *cinéma* est aussi d'une grande importance dans la vie politique. Dans la Révolution russe et aussi sur le front des deux guerres en Russie, le théâtre ambulant jouissait d'une très grande vogue : les meilleurs artistes ne se lassaient pas de servir la cause du relèvement moral des combattants. » (p. 275) Il est vrai que l'analyse par Tchakhotine du médium cinématographique ne va guère plus loin que ces quelques lignes et reste très inférieure à celle qu'est en train de produire, à la même époque, Kracauer à propos du cinéma nazi. Celui-ci montre, en effet, que les procédés narratifs et de montage utilisés dans ces films se fondent pour la plupart sur une manipulation rythmique de l'attention du spectateur qui ressemble beaucoup *mutatis mutandis* à celle notée par Tchakhotine dans les meetings politiques[1].

Tchakhotine prête en revanche beaucoup plus d'attention au rôle de plus en plus important de la radio, du disque et bientôt de la télévision, qu'il voit comme les vrais médias de masse modernes : « De nos jours la *radio* est devenue le principal véhicule de la propagande sonore. Les informations, la musique, les chansons, le sketch radio-parlé, sont autant de voies qu'emprunte la propagande. On a vu son influence immense dans la pratique de la dernière guerre, où la résistance psychique des populations dans les deux camps était un facteur de premier ordre dans la lutte. Les derniers temps [ajout de 1952] c'est encore la télévision, associée à la radio sonore, qui commence à deve-

1. S. Kracauer, « La propagande et le film de guerre nazi » (1942), publié dans *De Caligari à Hitler. Une histoire du cinéma allemand (1919-1933)*, (1946), Paris, Flammarion, 1973, voir par exemple p. 332 *sq*.

nir un moyen universel de transmission de la pensée et des émotions humaines : aux États-Unis, les postes de réception télévisée se comptent déjà par millions. La propagande sonore utilise encore les disques de gramophone qui, par l'emploi de haut-parleurs, montés dans les réunions publiques et sur des autos, servent dans les campagnes électorales, et même au front dans les guerres : en 1918, en 1939-1945, la guerre civile espagnole, et chinoise, et dernièrement dans la guerre de Corée et au Viêt-Nam. » (p. 275)

Comme Benjamin, Tchakhotine souligne enfin le rôle très important joué désormais par les appareils de reproduction des images (comme la photographie et l'impression d'affiches) ou d'objets (comme la fabrication en série des fanions, des insignes, des drapeaux et de tous les objets symboliques). Les nouveaux moyens techniques renforcent la capacité de reproduire les symboles, les insignes, les drapeaux, etc., dans toute la vie des hommes modernes et permettent ainsi la création et le renforcement de véritables réflexes conditionnés : « Le mécanisme est le suivant : toute parole violente, parlée ou écrite d'Hitler, toute menace, s'associait dans l'esprit de ses auditeurs à ses symboles, qui devenaient peu à peu les signes évocateurs de ses paroles, de ses menaces ; rencontrés partout ils agissaient inconsciemment sur les masses, ils ranimaient sans cesse l'inclination favorable à Hitler, ils maintenaient l'effet de la "*Gleichschaltung*" [conformisme ou mise au pas] produite par ses discours exaspérés, de la même manière que l'on renforce le réflexe conditionné de Pavlov, en répétant de temps à autre la stimulation "absolue". » (p. 261) Par leur répétition obsédante, « les symboles peuvent devenir des instruments extrêmement actifs pour agglomérer ou pour mettre au pas les multitudes » (p. 263).

L'analyse de l'impact de ces techniques proposée par Tchakhotine se déploie dans deux directions de valeurs inégales. D'un côté, comme la plupart de ses contemporains, que ce soient les disciples soviétiques de Pavlov, les béhavioristes américains, certains marxistes ou encore tous ceux qui reprennent les conceptions de Le Bon, Tchakhotine accorde une importance déterminante à la répétition. Tous ces médias se prêtent à une utilisation obsessive, à la manière de la publicité commerciale ou du dressage, qui agit par une répétition massive des messages ou même simplement des symboles : « D'abord de caractère informatif, la publicité cherche "à frapper" plutôt qu'à convaincre, à

suggestionner plutôt qu'à expliquer. Elle mise sur l'obsession et fait appel alors à plusieurs pulsions. Elle cherche même à créer le besoin chez celui auquel elle s'adresse. Ce sont les mêmes règles techniques que nous avons déjà vues dans le dressage, seulement comme l'on a affaire ici à des êtres humains, on utilise des systèmes de réflexes conditionnés d'un plan plus élevé, et naturellement on joue sur toute la gamme des pulsions et de leurs dérivés. » (p. 129) L'objectif de la répétition des signes n'est pas de convaincre l'intellect, mais de provoquer une fatigue mentale qui permettra de faire passer le message directement dans l'inconscient : « Par la répétition incessante et massive des mêmes formes, slogans, etc., et en les accompagnant surtout des excitations lumineuses, en couleurs criardes, des sonorités rythmées obsédantes, elles [la publicité et la propagande] créent un état de fatigue mentale, qui est propice à l'assujettissement à la volonté de celui qui exerce cette publicité tapageuse. » (p. 131)

Cette foi dans les vertus de la répétition et dans le pouvoir de manipulation qu'elle assurerait est assez contestable et cela pas seulement sur un plan éthique et politique. On peut en effet légitimement douter de l'idée selon laquelle il serait possible, par un simple martèlement et par des chocs répétés, de créer dans les masses humaines des réflexes conditionnés du genre de ceux que l'on peut produire en laboratoire ou par dressage chez les animaux. Dès les années 1940, certains sociologues des médias de masse ont fait remarquer, en se fondant sur des enquêtes de terrain, que les groupes sociaux, du fait des valeurs qu'ils possèdent déjà, sont loin d'enregistrer passivement les messages qui leur sont envoyés[1] et que l'influence de la propagande politique passe par l'intermédiaire de relais sociaux et de médiateurs d'opinion dont les réactions comptent autant pour les sujets considérés que les messages qu'ils reçoivent directement (famille, amis, collègues, notables, etc.)[2]. D'une manière générale, on a reproché à Tchakhotine de faire

1. Ce que, du reste, notait déjà Le Bon dans sa *Psychologie des foules* : « Une opinion passagère s'établit aisément dans l'âme des foules, mais il est très difficile d'y ancrer une croyance durable, fort difficile également de détruire cette dernière lorsqu'elle est formée. » (1895), Paris, PUF, 1963, p. 84.

2. P. F. Lazarsfeld, B. Berelson & H. Gaudet, *The People's Choice. How the Voter Makes up his Mind in a Presidential Campaign*, New York, 1944 ; E. Katz & P. F. Lazarsfeld, *Personal Influence. The Part Played by People in the Flow of Mass Communications*, Glencoe, 1955.

preuve d'un naturalisme excessif en n'hésitant pas, à l'instar de son maître Pavlov, à établir une continuité entre le comportement humain et celui des animaux. Comme lui, il ne tenait aucun compte du changement qualitatif impliqué, dans l'échelle des êtres, par chaque seuil de complexité et en particulier par le fait que l'homme se définit toujours à la fois dans sa pratique et dans son activité langagière. De même que les êtres vivants possèdent des propriétés nouvelles par rapport aux éléments chimiques qui les composent, de même les êtres humains possèdent à leur tour des qualités particulières que les autres animaux n'ont pas, notamment parce qu'ils parlent, travaillent et vivent en société.

Le travail de Tchakhotine constitue, de ce point de vue, beaucoup plus un témoignage sur son époque et sur les représentations anthropologiques biologisantes qui soutiennent les pratiques de l'État totalitaire, qu'une théorie généralisable de la communication politique ou même du pouvoir. Mais, d'un autre côté, Tchakhotine montre des phénomènes que personne avant lui n'avait mis en évidence. Car ce qui rend, en fin de compte, la radio et bientôt la télévision différentes de la presse, ce ne sont pas seulement les possibilités de répétition incessante des messages qu'elles offrent, mais surtout leurs qualités rythmiques. Les nouveaux médias possèdent en effet un véritable pouvoir de synchronisation des masses qui se déploie sur plusieurs niveaux.

Ils permettent, tout d'abord, de créer des alternances de la socialité, non plus, comme avant, à l'échelle d'une petite communauté, comme les marchés ou les services cultuels, mais à l'échelle d'un pays entier. Grâce au direct, dans toute l'Allemagne ou l'Italie, les masses participent *à distance et au même moment* à l'événement de foule ponctuel décidé par l'État ou le Parti. Pendant les discours de Hitler, toutes les radios devaient être allumées, les fenêtres ouvertes, et le discours diffusé par haut-parleurs dans les rues et les usines.

La radio et la télévision permettent, par ailleurs, de reproduire au sein de masses, par nature dispersées, tous les effets rythmiques sonores, psychiques et corporels provoqués dans les rassemblements de foules. Ces nouveaux médias rendent en quelque sorte possible de *massifier les rythmes de foules*. Tchakhotine le montre à travers le récit d'une retransmission radiodiffusée d'un discours de Hitler lors d'un des grands rassemblements du Parti nazi : « Tous ceux qui, le 15 septembre 1938, ont écouté à la radio le discours de Hitler à Nuremberg, se souviennent que l'entrée de ce dernier dans la salle du congrès,

était précédée d'une manifestation sonore – plutôt que musicale – tout à fait exceptionnelle. Sur le fond d'une musique wagnérienne, on entendait un roulement effrayant, pesant, lent, de tambours et un pas lourd, martelant le sol avec je ne sais quel cliquetis et quel frottement haletant des masses armées en marche. Ce bruit, tantôt augmentait, tantôt s'éloignait, et devait provoquer chez les millions d'hommes à l'écoute, le cœur angoissé par l'attente de la suprême catastrophe, un sentiment de fascination et de peur, voulu par les metteurs en scène. Cela ressemblait (à un degré très fort), à l'effet de la "musique" des peuplades sauvages dont il a été question tout à l'heure. C'était de la propagande hitlérienne 100 pour 100, une tentative d'intimider, de violenter psychiquement les millions de personnes à l'écoute, dans tous les pays du monde : on devait se représenter vivement la lourde machine guerrière allemande en marche, piétinant tout, détruisant, menaçant, on devait se l'imaginer bien concrètement et… ne pas bouger. » (p. 238-239)

Les appareils de reproduction des sons, des images ou des objets permettent enfin de reproduire certains effets cultuels des réunions de foule au sein des masses. Si, comme l'a montré Benjamin, ces appareils dissolvent irrémédiablement l'aura des œuvres d'art, ils ont à l'inverse pour effet de permettre la diffusion de symboles et d'objets munis d'une aura d'un genre inédit car acquise lors des nouvelles manifestations cultuelles que constituent les grands rassemblements de foules sous l'égide de l'État.

L'intérêt de l'analyse des médias et de la propagande par Tchakhotine n'est donc pas dans le sujet rebattu et surestimé de la répétition. Ce thème, venu de Le Bon et porté au pinacle par Hitler et Goebbels eux-mêmes, a pu faire croire que la pratique totalitaire de la propagande se résumait au principe du martèlement des slogans, mais c'est fortement réducteur. La pointe de son travail est dans l'identification de leur rôle d'intermédiaire entre foules et masses qui enrichit ainsi la vision tardienne. Benjamin avait analysé les effets de la reproduction mécanisée des images et des sons sur la dégradation de la perception et notre attitude face à l'art. Tchakhotine montre, pour sa part, le rôle qu'elle joue dans les tentatives d'informer les processus d'individuation psychique et collective des masses eux-mêmes. Les nouveaux médias irriguent la société moderne et rendent possible de dominer

d'importantes populations en ne les réunissant physiquement que lors de rassemblements périodiques monstres entièrement organisés par l'État. Mais au lieu que ces médias soient utilisés, comme c'est le cas avec la presse, pour véhiculer des « informations » et pour créer des « publics » complètement distincts des foules, ils servent essentiellement à diffuser soit directement des rythmes de foules, soit des signes ou des objets porteurs d'une aura standardisée acquise grâce aux rassemblements de foules rythmiques. Autrement dit, *les nouveaux médias permettent à l'État totalitaire de produire des masses qui, malgré leur éparpillement, gardent une partie des caractères des foules rassemblées, ou encore de gérer des masses comme si elles étaient des foules*. Ce phénomène donne ainsi une autre image de la répétition sémiotique elle-même. Celle-ci n'est pas seulement un procédé de suggestion inconsciente, elle joue à l'évidence pour les premières le rôle que jouent les rythmes visuels, sonores, langagiers et corporels pour les secondes. Non seulement elle en prolonge les effets en dehors des moments et des lieux de rassemblement, mais elle organise aussi le mouvement d'individuation propre aux masses.

La politique comme technique rythmique

Les descriptions que nous fournit Tchakhotine sont donc d'un très grand intérêt historique et analytique. Elles mettent pour la première fois en évidence des phénomènes qui ont manifestement joué un rôle capital dans la mise en place et le fonctionnement des régimes totalitaires. La conception sociologique générale qui les soutient est en revanche beaucoup plus discutable. Celle-ci se présente en effet comme un curieux mélange de marxisme-léninisme, de sociologie tardienne, de psychologie pavlovienne et de biologie, qui débouche sur une réduction de la politique à une simple technique de manipulation rythmique.

Dans le camp marxiste, il ne fait aucun doute pour Tchakhotine, que le bolchevisme – et après lui le stalinisme – l'ont emporté – et l'emporteront toujours – sur les conceptions réformistes, parce qu'ils ont abandonné l'économisme marxiste classique et ont été plus près des réalités pulsionnelles de la vie : « Les seconds [les marxistes réformistes] se sont bornés à adopter les constructions théoriques que leur

fournissait la théorie économique de Marx, en admettant la supériorité de la pulsion alimentaire sur la pulsion combative : d'où leur tendance à éviter les heurts, à parlementer, à "raisonner" à tout prix, et leurs résultats – leur défaite constante et universelle devant les mouvements dont la tactique repose sur l'utilisation de la "première" pulsion : ceux des bolcheviks dans le mouvement socialiste et des fascistes, comme troupe de défense du capitalisme. L'autre fraction du camp socialiste, qu'on pourrait nommer activiste, tout en adoptant les idées générales de Marx, ne les suit pourtant pas aveuglément, mais par l'œuvre révolutionnaire de Lénine et constructive de Staline, y apporte des correctifs ; elle admet l'efficacité de la "première" pulsion, elle s'inspire des enseignements de la vie même, sinon des théories biologiques, et elle a toujours le dessus, là où les deux thèses en viennent à se heurter dans la vie concrète : c'est le cas de la Révolution russe. C'est aussi le seul espoir pour l'humanité de pouvoir résister à la marée fasciste, cette dernière tentative capitaliste. » (p. 181-182)

Mais le marxisme n'est pourtant pas sans faille car, à l'encontre de Tarde, il ne tient pas assez compte des aspects psychiques des réalités sociales. Il est même souvent imbu des erreurs du sociologisme durkheimien : « Notre analyse succincte du marxisme serait incomplète si nous ne le mettions pas en relation avec les notions sociologiques modernes, qui tiennent compte des derniers développement de la psychologie objective. C'est précisément le point faible de Marx et de ses continuateurs, qui ne sont pas encore familiarisés avec l'idée que *la sociologie n'est pas une science autonome dans laquelle on peut opérer avec des notions a priori*. L'erreur capitale des sociologues d'école marxiste est qu'ils prennent à la lettre l'idée de Durkheim que la "première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses" ; ils ne conçoivent pas qu'un fait social, qu'on reconnaît à son "pouvoir de coercition externe" (Durkheim), pour agir sur l'homme, doit avant tout être transposé en un fait psychique, que Tarde interprète comme une contrainte psychique, exercée par un individu sur un autre et ayant comme prototype la relation du père à son fils. Le même mécanisme est à la base des faits économiques : leur action n'est pas directe, *elle passe par la machinerie psychique* de celui qu'elle frappe. » (p. 183) Le social n'est pas un principe extérieur aux individus qui s'imposerait à eux comme une

contrainte ; il est une réalité psychique : « *La grande erreur du marxisme réside dans le fait de n'avoir pas entrevu l'importance primordiale du facteur psychique dans la vie sociale et dans le processus de production*. Tarde a déjà vu clair : même la misère et le processus de la production n'ont pas une action immédiate, mais doivent passer par le filtre du psychisme. Tarde donne un bon exemple pour faire valoir ce fait : il parle de la fascination que Paris exerce sur les populations des campagnes. » (p. 463)

La théorie du psychisme sur laquelle s'appuie Tchakhotine ne méconnaît pas la psychanalyse, et lui rend même hommage, mais elle s'en éloigne assez fortement en refusant premièrement de ramener toute la vie psychique à la seule pulsion sexuelle, et deuxièmement de prendre celle-ci la plupart du temps seulement à travers le souvenir de ses effets et non comme principe d'action : « Sigmund Freud a surtout péché de ce côté. Sa tendance à voir le comportement humain presque exclusivement sous l'angle de la sexualité, a porté un grand préjudice à ses théories qui contiennent du reste beaucoup de constatations et d'idées de la plus haute valeur […] il n'y a aucune raison biologique pour faire valoir le rôle prépondérant de la troisième pulsion (sexuelle). Nous avons vu que d'autres pulsions primitives suffisent tout aussi bien de point de départ pour l'édification de systèmes de réflexes conditionnés, et ce sont ceux-là qui, en dernier lieu, forment les mécanismes du comportement. » (p. 171-172) Tchakhotine fait, du reste, une critique analogue à la « psychologie individuelle » d'Alfred Adler, auquel il reproche de tout réduire, non pas à la sexualité et au souvenir, mais à la tension en avant du psychisme, à la volonté de domination et à la soif du pouvoir *(Machttrieb)*, bref à la seule pulsion combative. Selon lui, il faut en fait tenir compte de quatre pulsions fondamentales et hiérarchisées : par ordre d'importance dans le comportement, on rencontre la pulsion « combative » (n° 1), la pulsion « alimentaire » (n° 2), la pulsion « sexuelle » (n° 3) et la pulsion « parentale » (n° 4). Ce sont ces quatre pulsions de base et leurs multiples combinaisons qui expliquent la plupart des comportements individuels et collectifs (p. 55).

À cette théorie générale des passions ou des pulsions Tchakhotine adjoint enfin une théorie de la résistance psychique à l'influence et à la suggestion. Selon lui, l'humanité comprend, de ce point de vue, « deux types d'hommes » que tout oppose, sinon des droits semblables : « Du

point de vue de la physiologie des nerfs, on peut distinguer deux types d'hommes : ceux qui réagissent rapidement, *les actifs*, et ceux qui réagissent plus lentement et qui composent la catégorie des *éléments passifs*. Généralement, les plus actifs sont aussi les plus conscients […] On peut, par exemple, facilement constater que dans une ville de 60 000 électeurs, il n'y a que 4 à 5 000 personnes environ qui peuvent être considérées comme éléments actifs, et cela, compte tenu de tous les partis politiques. Cependant les 55 000 personnes passives ont le même droit de vote que les autres. C'est donc d'eux, au fond, que dépend le résultat politique des élections. La propagande des partis a pour tâche d'influencer et de gagner à leur cause les 55 000 passifs, qui ne viennent pas aux assemblées, ne lisent pas les journaux politiques de combat. » (p. 262) Cette dualité anthropologique d'ordre bio-psychologique fournit ainsi deux « portraits-types » politiques opposés et fortement marqués à la fois sexuellement et socialement : « Le grand contingent des "55 000" est formé par des indifférents, des hésitants, ou aussi par des paresseux, des fatigués, des épuisés, des déprimés par les difficultés de la vie quotidienne. Adler considère nos contemporains comme des névrosés. Tous ces gens-là sont, comme nous l'avons vu, des êtres dont le système nerveux est instable, qui se laissent aisément travailler par la suggestion impérative, qui sont facilement pris par la peur et qui souvent sont bien heureux d'être dominés et guidés. C'est la grande masse des petits-bourgeois, des "moyens", mais aussi des paysans et même des ouvriers dont la conscience de classe n'est pas encore éveillée. Enfin, une grande masse de femmes tombe dans cette catégorie, de même que les jeunes. » (p. 346) Les actifs sont principalement des hommes : « Si nous analysons maintenant l'autre catégorie d'humains, sur lesquels porte la propagande, celle des "5 000", les "résistants" ou groupe "R", nous voyons qu'ils se recrutent surtout dans les couches intellectuelles ou parmi les ouvriers et les paysans plus conscients, plus cultivés et actifs. » (p. 347) Il existe donc, selon Tchakhotine, une loi de répartition de ces deux types psychologiques, au moins dans les sociétés modernes, qui oppose 10 % de personnes résistantes à 90 % hautement influençables, et c'est l'ignorance de cette loi, due à l'anthropologie abstraite et simpliste des démocrates qui, selon lui, a fait perdre à ceux-ci la bataille de la propagande des années 1930 (p. 286). Il est vrai que ces proportions sont

tirées de ses expériences russe et allemande, c'est pourquoi Tchakhotine admet qu'elles peuvent changer au cours de l'histoire et suivant les sociétés, notamment par l'éducation, mais c'est toujours dans des proportions « peu décisives » (p. 348).

Posant le primat des facteurs biologiques dans le fonctionnement psychique puis celui des facteurs psychiques dans le fonctionnement social, Tchakhotine en déduit ainsi tout naturellement que l'ensemble de la vie sociale, et en particulier de la vie politique, peut être analysé à partir des soubassements physiologiques qui y sont sans cesse manipulés et mobilisés par les rythmes : « Les actes des multitudes humaines, les phénomènes de la vie sociale, parmi lesquels on doit, naturellement, classer aussi les manifestations de *l'activité politique*, sont de toute évidence des actes psychiquement déterminés, et comme tels, soumis aux lois régissant le système nerveux de l'individu […] comme le comportement politique est caractérisé par "l'acte", c'est-à-dire par un phénomène, où les muscles, les nerfs, les sens jouent un rôle combiné, il est impossible, en parlant de la politique, d'en écarter les phénomènes biologiques, base réelle de tout acte. Les réflexes conditionnés y jouent un rôle dominant, sinon exclusif. » (p. 135) À l'encontre de tous les auteurs que nous avons traversés jusqu'ici, sauf peut-être de Freud duquel il est le plus proche, Tchakhotine affirme ainsi que la sociologie et la théorie politique font partie intégrante des sciences de la vie : « Les notions de "foule", de "masse", de "meneur" sont des éléments essentiels de la science de Sociologie humaine, laquelle, naturellement, fait partie des sciences biologiques. » (p. 137)

Tchakhotine débouche finalement sur une théorie croisant des présupposés hobbesiens et des phantasmes de domination technique absolue. La politique lui apparaît non pas comme une pratique collective de décision et d'action mais comme une science réservée à un petit nombre, fondée sur la connaissance et la manipulation rationnelle des passions des masses par la propagande et ses techniques rythmiques. Correctement menée elle doit permettre d'atteindre ses objectifs de manière quasiment infaillible : « La compréhension des mécanismes du comportement entraîne la possibilité de les manœuvrer à volonté. On peut dorénavant déclencher, à coup sûr, les réactions des hommes dans des directions déterminées d'avance. Certes, la possibilité d'influencer les hommes existait toujours, depuis que l'homme existe, parle et

a des relations avec ses semblables ; mais c'était une possibilité jouant à l'aveuglette […] voilà que cet art devient une science, qui peut calculer, prévoir et agir selon des règles contrôlables. Un immense pas en avant se dessine dans le *domaine sociologique*. » (p. 54) Plus loin : « La base de la *politique,* envisagée comme une *science biologique,* est l'idée que ce sont les passions qui meuvent les masses. Et ces passions se réalisent dans des liens affectifs entre les facteurs vivants que sont les individus formant les masses et les meneurs qui les guident. » (p. 496) Une fois posée sur des bases biologiques, la politique peut être traitée comme une expérience de laboratoire : « La *politique expérimentale* ne fait qu'appliquer judicieusement à la pratique politique les formes possibles d'actions, basées sur les lois trouvées par la première. Elle doit les appliquer comme un savant fait ses expériences au laboratoire : recueillir les données (les informations), rassembler les facteurs en jeu, préparer les formes des actions, les disposer dans le temps, agir, contrôler les effets, tirer les conclusions. Alors une action ou campagne politique peut donner les résultats prévus, c'est-à-dire correspondre au plan dressé, faire aboutir aux buts proposés. C'est alors qu'on peut, à coup sûr, diriger la vie politique. » (p. 496)

Faut-il des élites rythmiques ?

Ces soubassements théoriques expliquent pourquoi Tchakhotine adopte finalement une position politique associant un avant-gardisme de facture léniniste et un élitisme proche de Tarde et de Lippmann qui annonce déjà la stabilisation khrouchtchévienne.

Du fait des structures bio-psychologiques des êtres humains, seule une toute petite partie de la population est capable d'action politique. Dans chaque société, il n'y a que 10% d'éléments dynamiques ; tous les autres ne sont que des corps passifs qu'il faut tenter « d'activer », de gagner à sa cause et de mettre en rythme. C'est pourquoi les grandes organisations sont en général beaucoup moins efficaces que les minorités actives : « Les "vraies" révolutions, consécutives à des mouvements de masses populaires, sont toujours faites, c'est-à-dire organisées et dirigées, au moins au début, par des petites minorités : c'était le cas dans la révolution russe, et aussi dans les contre-révolutions nazie

et fasciste. La prophétie de Marx s'est révélée fausse quand il disait : "Le temps des révolutions par coups de main accomplis par des minorités conscientes à la tête de masses inconscientes est révolu". » (p. 184-185) Du fait de la composition psychique des masses, les meneurs doivent associer opérations de conviction tournées vers la minorité active et opérations de suggestion visant l'immense majorité passive. C'est une illusion que de s'adresser à la majorité de manière rationnelle, il suffit de la « mettre au pas »[1] : « Ces deux groupes d'hommes sont, du point de vue propagandiste, à traiter différemment : les premiers peuvent et doivent être persuadés, les autres conformisés, mis au pas, en tenant compte de leur réceptivité spécifique. » (p. 286)

Une fois adoptée cette position, il est alors possible de faire agir un très grand nombre de personnes. Les masses, qui sont à leur état le plus courant diffuses, atomisées et à faible potentiel, passent par un état à potentiel plus élevé, l'état de foule : « La révolte des masses contre une oppression psychique qui devient intolérable [est] une réaction saine qui précède une vraie révolution, ou qui se manifeste à ses débuts. La "masse diffuse", passive, soumise, devient "foule", qui passe plus facilement à l'action. » (p. 141) Mais, comme l'ont signalé Tarde et Le Bon, les foules, lorsqu'elles sont laissées à elles-mêmes, ont tendance à agir de manière irrationnelle et erratique. C'est pourquoi l'énergie sociale qui est alors développée doit être « canalisée » par des meneurs « bien intentionnés », qui sont « de vrais prophètes des temps meilleurs », des « chefs de l'humanité » aspirant à son « salut ». La masse devenue foule « est agitée et donne libre cours à ses passions, si celles-ci ne sont pas freinées et canalisées par un tribun, un homme qui, en conformité lui-même avec les aspirations de la foule, sait exploiter les forces déchaînées et les diriger vers un but qui renferme le salut. C'est précisément la tâche des vrais meneurs ou chefs de l'humanité, en ces périodes de fermentation et de révolte plus ou moins consciente des âmes, de savoir utiliser les énergies qui se déchaînent, pour aboutir à des situations, d'où l'on voit se dessiner les horizons

1. Cela ne dérange en rien Tchakhotine d'utiliser le même vocabulaire que ses ennemis nazis, car pour lui le langage n'est au fond qu'un instrument. À propos de « mettre au pas » (*gleichschalten*), qui fait référence à la marche militaire réglementaire, mais qui est au sens propre surtout employé en électricité dans le sens de « synchroniser », voir plus bas ce qu'en dit Klemperer.

lumineux de l'avenir de l'humanité, émancipée aussi bien de l'esclavage matériel que de l'esclavage psychique. Ce sont alors de vrais prophètes de temps meilleurs. » (p. 141-142)

La révolution ne permet pas, toutefois, d'établir d'emblée une société démocratique car les masses restent encore pendant une assez longue période psychiquement immatures et influençables : « Tant que les masses des citoyens ne seront pas majeures, tant que ceux qui les composent, ne seront pas indépendants et maîtres de leurs forces psychiques, parler de démocratie sera un leurre. Ni le plus libéral des codes, ni une haute culture technique, ni un bien-être matériel, se sauront à eux seuls affranchir les hommes d'une servitude psychique vis-à-vis de la violence organisée. La condition *sine qua non* ici, c'est un changement total de la mentalité humaine : un Homme nouveau doit surgir sur notre planète. » (p. 550) En attendant que ces transformations psychiques se produisent, grâce à l'éducation et à la « psychagogie », il est normal que le pouvoir soit géré par une couche spécialisée d'experts et d'intellectuels. Seule une élite de ce type peut en effet avoir la force et l'indépendance psychique nécessaires pour gérer et organiser la société sans en abuser. Tchakhotine cite Lippmann mais on sent qu'il pense déjà à ce qui deviendra bientôt la *nomenklatura* : « Le journaliste américain bien connu Walter Lippmann plaide aussi pour l'idée de l'impossibilité de réalisation de la démocratie directe ou immédiate, et il tire ses exemples de la vie politique des États-Unis. Mais nous entrevoyons quand même une lueur, qui nous remplit d'espoir, dans le fait que l'évolution en URSS elle-même se fait dans la direction d'un accroissement énorme des nouvelles couches intellectuelles : *le concept politique est aujourd'hui en URSS celui que les masses doivent être guidées par une élite*. Aujourd'hui, l'État considère encore comme ces élites le parti. Mais un jour viendra, où la masse de ces élites dépassera le cadre d'un parti. » (p. 338)

Il est vrai que Tchakhotine esquisse une utopie politique fondée sur un modèle socialiste décentralisé et basiste assez différent du modèle soviétique. À l'avenir, la démocratie s'appuiera nécessairement sur un fonctionnement social en petites unités qui seront chargées de contrebalancer la tendance moderne au gigantisme social. Tchakhotine cite à cet égard « les études micro-sociologiques de Gurvitch » et « les méthodes socio-métriques de Moréno » : « Le seul remède à cet état de

choses fatal, du point de vue social et psychique, réside dans la micro-socialisation, dans la décentralisation, dans la constitution de petites entités sociales et productrices, comme le sont les coopératives, puisqu'un meilleur avenir de l'humanité est conditionné par la lutte pour un état psychique sain et assuré, qui éliminerait les fléaux de la société humaine – le crime et la folie. Dans les micro-sociétés, la mentalité caractérisant les états de foule a moins de chances de prendre pied, les ivresses grégaires essuient plus facilement une sublimation, la psychagogie remplace le viol psychique, les relations humaines sont plus assurées. » (p. 509) À l'échelle supérieure, la démocratie de l'avenir s'appuiera sur un renouvellement total des « structures du monde » et sur la création d'un « Parlement mondial » : « Parmi les problèmes de l'organisation rationnelle du monde futur, se place, en premier lieu, celui de sa structure. Vu le caractère universel de la science et des réalisations techniques qui agissent dans le sens de l'unification du monde, il est clair que la solution de ce problème réside dans l'institution d'une *Confédération mondiale des Peuples*. » (p. 504)

Malgré ces inflexions, la société idéale que Tchakhotine imagine ne semble finalement guère moins policière et manipulatrice que celle qu'elle est destinée à combattre. Enseignement, éducation, devront être, comme la politique, fondés sur la production de réflexes conditionnés ; ils ne se distingueront pas de la propagande ou de la publicité : « On voit donc immédiatement les rapports existant entre les pratiques d'enseignement, d'éducation et les phénomènes, désormais connus, de la formation des réflexes conditionnés. On pourrait dire mieux, que les premières ne sont autre chose qu'une application des lois gouvernant les seconds […] On peut entrevoir des rapports très nets entre l'éducation, d'une part, et la propagande et la publicité, de l'autre, car l'une et l'autre cherchent à agir sur les mêmes mécanismes essentiels de l'homme, et à former des réflexes conditionnés appropriés. La différence en est seulement que les buts auxquels aspire l'éducation sont de nature durable : elle cherche à former l'individu, tandis que la propagande et la publicité recherchent un effet *ad hoc*. » (p. 123-124) Par ailleurs, il faudra supprimer un certain nombre de « déviations » qui devront être considérées comme autant de maladies nerveuses et dégénérescentes : « Des phénomènes maladifs viennent se greffer sur les complexes que nous avons déterminés comme résultant

des conquêtes de la culture humaine […] une hypertrophie de certains processus mène à la dégénérescence. » (p. 167) Parmi ceux-ci, les plus dangereuses sont certainement la mystique, l'anarchisme, le surréalisme et le culte de la technique : « C'est ainsi que la Philosophie peut donner naissance à diverses mystiques, qui apparaissent tout à fait privées de bases et se perdent en spéculation sans fondement et issues. C'est ainsi que, dans le domaine de la première colonne [de son schéma des activités humaines classées d'après les quatre pulsions fondamentales], le Socialisme dégénère en extravagances anarchistes ; dans la troisième, l'Art donne naissance au Surréalisme et à d'autres absurdités similaires, enfin la Science, dans la quatrième, devenant l'origine d'un développement excessif de l'idée de technique, perd sa caractéristique morale – la tendance à la recherche pure et désintéressée –, pour devenir une servante de l'industrie et de la course au profit, une sorte de "machinisme" ou même "machinocratie". » (p. 167)

*

L'étude de Tchakhotine constitue une mine d'informations sur les pratiques rythmiques totalitaires. Elle montre que ces régimes ont remplacé les alternances morphologiques traditionnelles en voie de disparition, en superposant de nouvelles alternances politiques, entièrement fabriquées et contrôlées par l'État, aux alternances industrielles qui se sont imposées à partir de la deuxième moitié du XIX^{e} siècle. Tranchant dans le débat entre Tarde et Le Bon, cette analyse met en évidence la succession des regroupements périodiques en foules et des dispersions en masses qui constitue la forme rythmique des sociétés totalitaires. En même temps, elle révèle le rôle joué, tout au long de ces alternances mais surtout pendant les moments de rassemblement, par la manipulation des oscillations psychiques et l'omniprésence, au cours de ces manipulations, des rythmes corporels et langagiers qui servent à assurer ou renforcer leur efficacité. L'ensemble confirme, à travers une observation de terrain, les intuitions de Tarde, Simmel et Freud concernant les risques de rerythmisation autoritaire des sociétés modernes dérythmées, mais surtout il permet de se figurer, pour la première fois et sur un exemple concret, comment s'agencent – au moins au début

du XX^e^ siècle et dans certaines sociétés – les principaux types de rythmes que nous avons rencontrés jusqu'ici.

Pourtant, on voit l'immense contradiction dans laquelle s'enfonce cette recherche qui, d'une part, défend une utopie égalitariste et hyper-démocratique et qui, d'autre part, du fait des présupposés rigidement déterministes de la théorie biologique de la société et du politique sur laquelle elle s'appuie, débouche sur une espèce de léninisme d'intellectuels, d'experts et de savants. La démocratie libérale ne lui semble pas amendable et ses tentatives de redonner des rythmes morphologiques aux sociétés modernes à travers les élections lui paraissent, soit être superficielles soit faire le lit du fascisme. Contre l'État rythmique totalitaire, Tchakhotine n'a ainsi rien d'autre à proposer que le recours à la constitution d'élites rythmiques, qui seules lui semblent en mesure d'organiser, sinon de manière démocratique du moins de manière non dictatoriale, le mouvement de l'individuation dans les sociétés de masses. Un peu comme Tarde ou Freud s'en remettaient à l'espoir de *meneurs rythmiques mosaïques*, Tchakhotine ne voit d'issue que dans une *minorité active rythmique et éthique*, un bolchevisme qui aurait gardé son aspect fraternel et n'aurait pas sombré dans la régression d'une vénération et d'une soumission absolue au père.

Au regard de l'histoire du XX^e^ siècle, mais aussi des contradictions internes à cette théorie et des conséquences autoritaires sur lesquelles elle débouche, on mesure déjà la faiblesse de cet espoir. Mais il y a un autre point sur lequel il faut ici insister en guise de conclusion. Ce n'est pas un hasard, en effet, si, parmi tous les rythmes que Tchakhotine identifie, les rythmes langagiers sont ceux qui lui échappent presque totalement. Ils n'apparaissent que sous la forme de cris, de chants et de refrains. Le discours n'est jamais à ses yeux que l'occasion de la production de réflexes conditionnés produits par la seule répétition d'idées simples et d'images. Du fait de ses présupposés biologisants et de son matérialisme sommaire, qui laissent peu de place à la spécificité irréductible de la sphère du langage, Tchakhotine est mal armé pour comprendre le fonctionnement et l'importance de ces rythmes pour l'individuation psychique et collective – et partant pour une théorie de la démocratie. Le cœur des problèmes soulevés par ses analyses tient donc, me semble-t-il, au fait que si elles reconnaissent bien l'usage des rythmes par les régimes totalitaires, elles ne voient, du

fait du manque d'une théorie autonome du langage, le rythme lui-même que comme une technique de manipulation et non pas – comme Tarde et Simmel ou encore, d'une autre manière, Mandelstam et Benjamin, qui posaient chacun une certaine centralité du langage – comme une forme utopique d'individuation psychique et collective ouvrant de nouvelles possibilités démocratiques. C'est pourquoi il nous faut nous tourner maintenant vers la question du discours totalitaire.

11. Les rythmes de la *Lingua Tertii Imperii*

Le travail de Benjamin avait déjà montré que les processus d'individuation ne dépendaient pas seulement des alternances de la socialité, des oscillations psychiques et du branle des corps, mais aussi de la forme du déploiement même du sens dans le discours, c'est-à-dire des rythmes de la signifiance dans le langage. Mais son approche avait porté sur une expérience artistique à travers laquelle le poète faisait naître à la fois des expériences de vie nouvelles et un *public* qui n'avait plus rien à voir avec ce que Tarde avait identifié par ce terme. À travers sa poésie en vers et ses poèmes en prose, Baudelaire produisait une prosodie personnelle et des formes de langage, qui à la fois reflétaient l'expérience de la grande ville et proposaient de nouvelles formes de vie capables de s'opposer à son anomie et à sa technicisation croissantes. Le livre de Victor Klemperer, *LTI – La Langue du III^e^ Reich. Carnets d'un philologue* publié en 1947[1] aborde, quant à lui, la même question à partir du pôle politique et étatique. Ce ne sont pas des formes de langage personnelles et artistiques qu'il cherche à reconstituer et à comprendre (avec leurs enjeux politiques et éthiques), mais au contraire des formes langagières collectives totalitaires : non pas la poétique d'un écrivain et de son public, mais celle de tout un régime et de sa population ; non pas le travail individuant contre la métrique d'un

1. V. Klemperer, *LTI – Notizbuch eines Philologen*, Aufbau, Berlin, 1947, Leipzig, © Reclam, 1975, trad. fr. Élisabeth Guillot, *LTI – La Langue du III^e^ Reich. Carnets d'un philologue*, Paris, © Albin Michel, coll. « Agora », 1996.

Déchu de tous ses droits, et en particulier de son poste de professeur de romanistique à l'Université de Dresde, mais protégé par son mariage avec une femme de « race aryenne » qui ne voulut jamais le répudier, Victor Klemperer vécut pendant toute la durée du régime nazi en Allemagne. Durant cette longue épreuve, il fut obliger de travailler comme manœuvre dans une usine de tisanes, et vécut, sous le contrôle constant de la Gestapo, dans une maison imposée aux Juifs dans la même situation que lui.

Baudelaire, mais la généralisation de la « métrise » des masses par le nazisme ; non pas le langage dans ce qu'il peut avoir d'émancipateur, mais comme instrument d'asservissement ; non pas l'exaltation du corps mais son hystérisation. Toujours une poétique politique, mais prise par l'autre bout.

Klemperer effectue ainsi ce que manquait cruellement de faire Tchakhotine dans son étude des rythmes de la propagande : il glane des mots, des expressions, des phrases entières et même des dialogues dans les discours des dignitaires du national-socialisme et leurs publications, mais aussi dans la presse locale, un manuel d'apiculture, des revues de pharmacie, des romans, les conversations quotidiennes des personnes avec lesquelles il vit. Il reconstitue les formes du mouvement du discours que le régime national-socialiste a réussi à imposer aux locuteurs et qui organisent, du même coup, leur individuation. En plaçant la question du langage au centre de sa réflexion, il prolonge le renouvellement de l'interrogation politique sur la démocratie engagé par Tarde et Benjamin avant lui. L'histoire et la théorie des mutations des modes de signifier et de leurs conséquences quant aux processus d'individuation psychique et collective restent à faire, toutefois le travail de Klemperer, après celui de Benjamin, permet déjà d'en esquisser quelques contours[1].

Le Tambour

Pour comprendre la nature très particulière de l'objet qui s'est imposé à Klemperer et son importance pour notre enquête, on peut se référer à l'anecdote qui, dans le chapitre intitulé « Prélude », ouvre *LTI* comme une espèce de frontispice et en donne, à mon sens, la clé. Sa première rencontre avec la *Lingua Tertii Imperii*[2] ou Langue du III^e^

1. Un pas en avant très important a déjà été fait dans cette direction par J.-P. Faye dans *Langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972 et dans *Le Langage meurtrier*, Paris, Hermann, 1996. Voir également, L. Poliakov, *Le Bréviaire de la haine. Le III^e^ Reich et les Juifs*, Paris, Calmann-Lévy, 1951 ; R. Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Fayard, 1988.

2. Je reprends l'usage adopté par Klemperer de désigner la langue du III^e^ Reich par ses seules initiales latines : LTI.

Reich eut lieu, dit-il, le 8 juin 1932, au cour d'une séance de cinéma, pendant laquelle il fut fasciné par une scène de parade projetée lors des actualités qui précédaient le film : « La scène se passait après l'avènement du gouvernement Papen ; elle s'appelait : "Jour de la bataille de Skagerrak, le corps de marine du palais présidentiel franchit la porte de Brandebourg". Au cours de ma vie, j'ai vu beaucoup de parades, dans la réalité comme à l'écran ; je connais l'importance du pas de parade prussien […] Mais jamais auparavant et, ce qui en dit d'avantage, jamais après non plus […] je n'ai vu chose semblable à ce que je vis ce soir-là. Les hommes lançaient leurs jambes de telle façon que la pointe de leurs bottes semblait valser plus haut que la pointe de leur nez, c'était comme une seule valse, comme une seule jambe, et il y avait dans l'attitude de tous ces corps – non de ce corps unique – une tension si convulsive que le mouvement semblait se figer tout comme l'étaient déjà les visages, et que la troupe entière donnait autant une impression d'une absence de vie que d'extrême animation. Cependant, je n'avais pas le temps, ou plus exactement, je n'avais pas de place dans mon esprit pour résoudre le mystère de cette troupe, car elle ne formait que l'arrière-plan sur lequel se détachait l'unique figure qui la dominait, qui me dominait : le Tambour. […] L'homme était suspendu à l'oblique dans le vide, tel un monument sans socle, mystérieusement maintenu debout par une convulsion qui allait des pieds à la tête, de la pointe des doigts jusqu'aux orteils. Ce qu'il démontrait là n'était pas un simple exercice, c'était une danse archaïque autant qu'une marche militaire, l'homme était à la fois fakir et grenadier. Cette même crispation, cette même désarticulation spasmodique, on pouvait la voir, à peu de choses près, dans les sculptures expressionnistes de ces années-là, l'entendre dans la poésie expressionniste de l'époque, mais dans la vie même, dans la vie prosaïque de la ville la plus prosaïque qui fût, elle agissait avec la violence d'une absolue nouveauté. Et une contagion émanait d'elle. Des êtres vociférants se pressaient le plus près possible de la troupe, les bras sauvagement tendus semblaient vouloir s'emparer de quelque chose, les yeux écarquillés d'un jeune homme, au premier rang, avaient l'expression de l'extase religieuse. Le Tambour fut ma première rencontre bouleversante avec le national-socialisme […] Ici, je vis, pour la première fois, le fanatisme sous sa forme spécifiquement

nazie ; à travers cette figure muette, et pour la première fois, la langue [*die Sprache*] du III^e^ Reich s'imposa à moi. »[1]

Quelle curieuse entrée en matière, si l'on y pense, que ce prélude dans lequel la « langue du III^e^ Reich » est présentée comme la « valse » d'un « corps unique » et « convulsif », frappé à la fois « d'une absence de vie et d'une extrême animation », ou encore comme une « danse archaïque » rappelant « à peu de chose près » la « sculpture et la poésie expressionnistes » ! Le Tambour est ici une allégorie de la LTI mais aussi beaucoup plus : il en est à la fois la représentation symbolique et l'élément fondamental[2]. Loin d'être réductible à la langue et même à la parole au sens banal de ces termes, la LTI se présente à Klemperer, dans la vérité de sa toute première apparition, comme *muette*, *corporelle, esthétique* et essentiellement *rythmique*. Elle est le Grand Tambour dont la démarche spasmodique et le fracas silencieux vont, tout au long des douze années du régime nazi, susciter le fanatisme et la transe, ravir les corps, les appeler à la guerre et à l'extermination. La LTI est un corps dansant et marchant, associant dans son rythme l'esthétique et la violence.

Klemperer précise au début de son ouvrage qu'étant donné la « profession » qu'il a exercée « pendant des décennies », il a eu comme premier objectif d'étudier la LTI d'un point de vue « proprement philologique » : « C'est donc littéralement et au sens proprement philologique à la langue *[die Sprache]* du III^e^ Reich que je m'accrochais le plus fermement et c'est elle qui constituait mon balancier pour surmonter le vide des dix heures d'usine, l'horreur des perquisitions, des arrestations, des mauvais traitements, etc. » (p. 34) Et de fait, tout au long de son livre, il décrit minutieusement « l'adoption mécanique et inconsciente d'expressions, de tournures et de formes syntaxiques » qui ont fini par transformer « la langue » elle-même (p. 40). Avec la minutie et la passion du philologue pour les faits langagiers, il note

1. V. Klemperer, *LTI – La Langue du III^e^ Reich…, op. cit.*, p. 44.

2. Élisabeth Guillot, la traductrice de LTI en français, dont il faut saluer au passage le travail extraordinaire, ne cite pas Günter Grass, mais fait remarquer qu'au début de sa carrière politique Hitler se faisait appeler « le Tambour ». À la suite du putsch de la brasserie du 9 novembre 1923, il déclara au tribunal : « Ce n'est pas par modestie que je voulais devenir tambour, car c'est ce qu'il y a de plus noble, le reste n'est que bagatelle. » dans V. Klemperer, *op. cit.*, p. 43, n. 1.

l'apparition des « mots nouveaux », des « nouvelles combinaisons » et remarque : « On pourrait faire un lexique de cette nouvelle langue. » (p. 57) À première vue, Klemperer semble donc viser ce que l'on appelle *en français courant* « la langue », c'est-à-dire un ensemble composé d'un lexique, d'une morphologie et d'une syntaxe permettant l'expression et la communication dans un groupe social particulier.

Mais comme nous l'a fait sentir l'anecdote citée plus haut, il serait, en réalité, tout à fait erroné de réduire son travail à une simple recherche lexicographique ou grammaticale. Tout d'abord, pour Klemperer, le lexique ne constitue pas une simple liste de mots, un simple dictionnaire. Il implique pragmatiquement l'emploi qui leur donne sens et valeur. Comme il le reconnaît lui-même, ce qu'il appelle de « nouveaux mots » sont en fait des éléments de la langue courante qui sont simplement remotivés par un nouveau type d'usage et qui prennent de « nouvelles valeurs » : « Le III^e^ Reich n'a forgé de son propre cru qu'un très petit nombre de mots de sa langue *[Sprache]*, et peut-être même vraisemblablement aucun. La langue *[die Sprache]* nazie renvoie pour beaucoup à des apports étrangers et, pour le reste, emprunte la plupart du temps aux Allemands d'avant Hitler. Mais elle change la valeur des mots et leur fréquence. » (p. 40) Ainsi Klemperer a-t-il toujours soin de reconstituer le contexte pragmatique et socio-politique de l'emploi des mots, qui leur donne sens, valeur et force. Sa philologie, loin de s'enfermer dans une description lexicale, ressemble en fait bien souvent à ce que nous appellerions aujourd'hui une « analyse de discours », surtout quand elle sort des matériaux écrits pour s'intéresser aux discours parlés. C'est alors tout le contexte de la communication qui est pris en compte comme une « partie constitutive du discours lui-même, comme son corps » : « En un certain sens, on peut considérer la place du marché solennellement décorée, la grande salle où l'arène ornée de bannières et de banderoles, dans lesquelles on parle à la foule comme une partie constitutive du discours lui-même, comme son corps. » (p. 84)

La deuxième raison qui éloigne Klemperer d'un simple travail lexicographique tient au titre qu'il a choisi pour désigner l'objet de sa recherche. En latin, l'expression *Lingua Tertii Imperii* renvoie à une série assez large de valeurs qui comprennent « la langue (en tant que faculté de parler), la parole, le langage » mais aussi « l'éloquence » et

même « les médisances ». Ce n'est que dans un deuxième sens que *lingua* désigne « la langue, l'idiome, le dialecte »[1]. Il en est à peu près de même en allemand. Suivant les contextes, *Sprache* peut signifier : « parole » au sens de faculté de parler *(Fähigkeit zu sprechen)* ; « langage » au sens d'activité d'expression et d'intercompréhension proprement humaine (comme chez Humboldt) ; « forme de discours », « style » *(die Art, sich schriftlich od. mündlich auszudrücken, Stil)* ; « langue » au sens de système de sons lié à une communauté humaine *(Lautsystem einer menschl. Gemeinschaft)*[2]. Contrairement à l'usage dualiste qui s'est malheureusement imposé depuis, l'expression *Sprache des Dritten Reiches* ne dissocie donc pas l'étude de la langue, comme système de signes « utilisables », qui est aujourd'hui l'objet dominant de la linguistique (même de celle qui prête attention à la dimension discursive), de celle *des* discours, comme ensembles de signes « utilisés », qui est laissée à la recherche sur les idéologies ou à la théorie littéraire. D'une manière qui prend sa source chez Humboldt, langue et langage, parole et littérature, ne sont pas opposés mais étudiés les uns par les autres, et c'est leur ensemble qui constitue véritablement la *Sprache*[3].

Cette définition non dualiste explique pourquoi Klemperer inclut dans la LTI, malgré quelques hésitations, toute une série de formes symboliques et d'événements signifiants à première vue non langagiers. À plusieurs reprises, il note au cours de son récit la difficulté qu'il a à délimiter son objet : « Dans un magasin de jouets, j'ai vu un ballon pour enfants sur lequel on avait imprimé une croix gammée. Un tel ballon aurait-il sa place dans ce lexique ? » (p. 57). Plus loin : « Aujourd'hui, j'ai eu, en tout et pour tout, deux participants à mon séminaire sur Corneille : Lore Isakowitz, qui a la carte jaune des Juifs ; l'étudiant Hirschowicz, non aryen, de père turc, qui a la carte bleue des apatrides – les authentiques étudiants allemands, eux, ont des cartes

1. F. Gaffiot. *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2000.

2. G. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, Berlin, Bertelsmann,1975.

3. Pour une discussion des différentes valeurs de *Sprache* et des difficultés théoriques que soulève sa traduction, voir P. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000. Pour un panorama récent des différentes définitions de la *Sprache*, J. Trabant (*Hg.) Sprache denken, Positionen aktueller Sprachphilosophie*, Frankfurt, Fischer, 1995.

brunes. (À nouveau cette question de la délimitation : cela relève-t-il de la langue du III^e^ Reich ?) » (p. 66 ; 9 novembre 1933). Cependant, la plupart du temps, ces doutes sont balayés par la force du langage qu'il subit. Klemperer ne peut procéder autrement qu'en faisant entrer dans la LTI de nombreux phénomènes qu'un linguiste pourrait à la limite reconnaître comme « sémiotiques », mais qu'il ne considérerait pas – à tort – comme « langagiers » : « Les préparatifs des élections, dont l'incendie du Reichstag faisait partie – encore un élément de la LTI ! –, étaient réalisés sur une très grande échelle. » (p. 85)

Il faut donc nous arrêter ici pour bien marquer la spécificité de cette démarche qui risque d'échapper à une lecture pré-informée par la linguistique et la sémiotique contemporaines. Ces quelques phrases, ainsi que la scène inaugurale citée plus haut, montrent que la LTI n'est pas limitée, aux yeux de Klemperer, à une quelconque organisation lexicale ou grammaticale, mais qu'elle traverse toute la société, depuis l'État jusqu'aux corps, en passant par les esprits et les choses matérielles elles-mêmes. La LTI inclut tout un ensemble de formes matérielles, de symboles, d'images, d'expressions architecturales, mais aussi d'attitudes corporelles, de formes de visages, de façons de penser et d'événements. En même temps, elle ne constitue pas non plus un simple système sémiotique ou code composé de signes renvoyant les uns aux autres, car il s'agit bien pour lui d'un *langage*, c'est-à-dire d'une activité à la fois productrice et destructrice qui, si je puis dire, transit tout ce qu'elle anime. Un code n'a aucun pouvoir pragmatique, il recouvre et découpe une réalité, mais il ne la transforme pas. Il n'hystérise pas les corps. Pour saisir la nature profonde de la LTI, il convient donc de quitter les lunettes du signe, qu'elles soient linguistiques ou sémiotiques, et d'adopter une vision dynamique dans la lignée de celle proposée par Humboldt. À cette condition, on comprendra que la LTI est placée par Klemperer dans une position très particulière qui en fait un véritable *interprétant*, mais dans un sens plus large encore que celui de Benveniste, de la société de l'époque. Pour celui-ci, la relation d'interprétance est une relation sémiotique de « système interprétant » à « système interprété » : « Les signes de la société peuvent être intégralement interprétés par ceux de la langue,

non l'inverse. La langue est donc l'interprétant de la société. »[1] Pour Klemperer, appartient à la LTI tout ce qui *informe* l'individuation psychique et collective. La LTI peut donc se définir comme l'*interprétant pragmatique* de la société allemande sous le III^e^ Reich. Elle est le Tambour dansant rythmiquement qui galvanise ceux qui la parle.

Cette première approche de la LTI doit donc nous rendre très précautionneux dans l'emploi des termes. La traduction de LTI par « langue du III^e^ Reich » n'est acceptable qu'à titre de métaphore. Elle fait comme si celui-ci avait disposé d'une langue, au même titre que les Français disposent du français ou les Italiens de l'italien. Mais on voit immédiatement la difficulté : le III^e^ Reich n'est pas une nation, ni même un groupe social particulier, mais un régime politique et la LTI s'énonce en réalité en allemand. Par ailleurs, en traduisant *Sprache* par langue, on perd l'aspect à la fois pragmatique et dynamique qui caractérise celle-ci. La LTI n'est donc pas à proprement parler une *langue*, au sens linguistique du terme, mais une *matrice sémantique dynamique*. Elle constitue une organisation qui s'impose au mouvement de l'individuation psychique et collective. C'est pourquoi, même si cette traduction n'est pas parfaite, il serait probablement plus proche de la réalité de traduire LTI par « le langage du III^e^ Reich » voire, ce qui serait encore mieux, par « le rythme du III^e^ Reich ». Afin d'éviter les confusions et de rappeler au lecteur français les valeurs qu'y recouvre le terme « langue », j'indiquerai systématiquement dans les citations le mot allemand correspondant entre crochets.

L'objet de Klemperer est, nous le voyons, à la fois très proche mais aussi très lointain de celui de Tchakhotine. L'un et l'autre tentent de montrer comment fonctionnent les processus d'assujettissement totalitaires et essaient de s'y opposer. Dans nombre de passages de son livre, Klemperer observe les mêmes pratiques de propagande que son contemporain : discours radiodiffusés de Hitler ou de Goebbels, articles de presse, défilés de S.A. ou de la *Hitler Jugend*. Mais son approche du phénomène totalitaire est en son fond très différente. Klemperer ne s'intéresse qu'indirectement aux mises en scène, à l'organisation des campagnes ou aux formes de manipulation psychique. Là où

1. É. Benveniste, « Sémiologie de la langue », *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974, p. 54.

Tchakhotine n'observait, à partir de sa pratique de propagandiste, que les « techniques » utilisées en quelque sorte « en amont » pour influencer et manier les masses, Klemperer, qui est lui resté en Allemagne et dans la situation que l'on sait, montre à la fois comment le régime a transformé « le langage » et comment les masses ont, « en aval », intégré sa propagande, jusqu'à en faire une part importante de leur idiome commun, des formes prises par leurs discussions les plus quotidiennes et de leurs façons non pas tant de voir le monde et de se voir eux-mêmes, mais de le parler et de se parler eux-mêmes. Pour des raisons qui tiennent à la fois à son métier de philologue et à l'isolement dans lequel il est resté confiné pendant presque toute la période nazie, Klemperer concentre son attention sur les modifications spécifiques que le régime nazi a apportées aux usages langagiers allemands eux-mêmes, dans ses propres discours mais aussi dans la pratique la plus quotidienne des masses. D'où une distinction très nette, que Tchakhotine uniquement intéressé par les techniques de manipulation ne fait pas puisque ces techniques sont communes à tous les régimes, entre la LTI et tout autre langage, que ce soit le langage soviétique ou ceux des démocraties libérales.

L'angle d'observation et les présupposés philosophiques de chacun impliquent ainsi des conceptions très différentes du fonctionnement manipulateur de la propagande. Alors que Tchakhotine considérait, en empruntant à Le Bon, Freud et surtout Pavlov, l'esprit comme un ensemble de réflexes psychiques largement inconscients produits par le dressage social et donc facilement manipulables, Klemperer y voit un outil naturel capable de résistance, mais largement dépendant du langage dans lequel il pense. Plutôt enclin à reconnaître la force de la répétition et de la manipulation par la propagande[1], il perçoit toutefois le langage comme le médium principal qui va permettre à celle-ci d'assujettir inconsciemment les esprits en passant par les corps. Faisant écho et approfondissant l'idée tardienne de dégradation de la conversation sous l'impact des médias, il note ainsi la pénétration du langage dans « la chair et le sang » : « Quel fut le moyen de propagande le plus puissant de l'hitlérisme ? Étaient-ce les discours isolés de Hitler et de

1. « La répétition constante semble être un effet de style capital de leur langue. » V. Klemperer, *op. cit.*, p. 60.

Goebbels, leurs déclarations à tel ou tel sujet, leurs propos haineux sur le judaïsme, sur le bolchevisme ? Non, incontestablement, car beaucoup de choses demeuraient incomprises par la masse ou l'ennuyaient, du fait de leur éternelle répétition […] Non, l'effet le plus puissant ne fut pas produit par des discours isolés, ni par des articles ou des tracts, ni par des affiches ou des drapeaux, il ne fut obtenu par rien de ce qu'on était forcé d'enregistrer par la pensée ou la perception. Le nazisme s'insinua dans la chair et le sang du grand nombre à travers des expressions isolées, des tournures, des formes syntaxiques qui s'imposaient à des millions d'exemplaires et qui furent adoptées de façon mécanique et inconsciente. » (p. 40)

Suivant une idée d'ascendance humboldtienne assez fréquente en Allemagne – et qui sera après la guerre détournée par Heidegger et Gadamer pour en faire le fondement d'une philosophie sublimée et dépolitisée du langage où ce ne sera plus l'État qui parlera mais l'Être-Langue lui-même[1] –, la *Sprache* oriente, pour Klemperer, à la fois l'intellect, la perception, l'imagination et, plus largement encore, tout « notre être moral »[2] : « La langue *[die Sprache]* ne se contente pas de poétiser et de penser à ma place [allusion à Schiller], elle dirige aussi mes sentiments, elle régit tout mon être moral d'autant plus naturellement que je m'en remets inconsciemment à elle » (p. 40). Son observation permet donc, à rebours, de déceler les déterminations les plus masquées des locuteurs, celles qu'ils cachent, mais aussi celles qu'ils ont reçues sans même s'en rendre compte : « Ce que quelqu'un veut délibérément dissimuler, aux autres ou à soi-même, et aussi ce qu'il porte en lui inconsciemment, la langue *[die Sprache]* le met au jour. Tel est sans doute le sens de la sentence : *Le style c'est l'homme* [en fr. dans le texte ; cf. Buffon] ; les déclarations d'un homme auront beau être mensongères, le style de son langage met son être à nu. » (p. 35)

1. Où l'on voit ce que refoule et masque en réalité l'aphorisme central dans la pensée du dernier Heidegger « *Die Sprache spricht* ». J'ai montré, dans le détail, comment s'exercent cette sublimation et cette dépolitisation chez Gadamer dans P. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000.

2. Précisons qu'il ne s'agit nullement d'un déterminisme de la « langue », comme celui postulé un peu rapidement par Sapir et Whorf dans les années 1930, mais, ce qui est très différent, d'un déterminisme *langagier*. Pour une discussion de la question, on pourra voir le chap. IV « Monde de la langue et monde du langage » dans P. Michon, *ibid.*.

L'étude de la LTI révèle ainsi un *inconscient langagier* qui est à la fois individuel et collectif. À travers l'analyse des conversations ou des écrits apparaissent des formes de pensée et de vie, à la fois intimes et collectives, qui n'ont pas été imposées grâce au tintamarre spectaculaire de la propagande, mais au gré de mutations silencieuses et inaperçues du langage lui-même. Et c'est cette puissance insidieuse du langage, ainsi que la crainte que ces habitudes psychiques et collectives informées par lui puissent survivre au régime qui a réussi à les forger, qui constituent les principales motivations de la publication par Klemperer de ses *Carnets d'un philologue*. Parlant de jeunes allemands à la fin de l'année 1945, il note : « J'ai très souvent été frappé par la manière dont les jeunes gens, en toute innocence et dans un effort sincère pour remédier aux lacunes et aux égarements de leur éducation laissée en friche, s'accrochent aux modes de pensée du nazisme. Ils n'en ont absolument pas conscience ; les habitudes de langage d'une époque révolue, qu'ils ont conservées, les séduisent et les induisent en erreur. » (p. 24-25) Plus loin : « Ce n'est pas seulement les actions qui doivent disparaître, mais aussi les convictions et les habitudes de pensée nazies, de même que le terreau qui les a nourries : la langue *[die Sprache]* du nazisme. Combien de concepts et de sentiments n'a-t-elle pas souillés et empoisonnés. » (p. 24)

La signification englobante et dynamique du terme *Sprache* chez Klemperer explique ainsi pourquoi son ouvrage ne se présente ni comme un dictionnaire, ni comme une grammaire de l'allemand nazifié, ni même comme la description d'un code sémiotique totalitaire, mais bien comme un récit composé d'incessants aller-retour entre des faits de langue, des faits discursifs, le contexte pragmatique de communication et le contexte politico-social global de l'époque. L'objectif est moins linguistique, au sens étroitement technique malheureusement donné aujourd'hui à ce terme, qu'historique, au sens large impliquant le langage, hélas tout autant ignoré de nos jours. Il veut, sur le modèle historiographique dominant en Allemagne au XIX^{e} siècle, reconstituer la « physionomie d'une époque », « l'esprit d'un temps », mais il le fait – et c'est fondamentalement neuf – à partir d'un langage-Tambour, dont il ne faut jamais oublier qu'il est une matrice informant le mouvement de l'individuation psychique et collective. Il n'y a donc aucun abus à intégrer son travail dans notre reconstruction de la notion de

rythme. Au contraire, celui-ci va nous aider à l'assurer définitivement en y posant la clé de voûte : « Car tout comme il est courant de parler de la physionomie d'une époque, d'un pays, de même on désigne l'esprit d'un temps par sa langue *[Sprache]*. Le III^e^ Reich parle avec une effroyable homogénéité à travers toutes ses manifestations et à travers l'héritage qu'il nous laisse, à travers l'ostentation démesurée de ses édifices pompeux, à travers ses ruines, et à travers le type de ses soldats, des S.A. et des S.S., qu'il fixait comme des figures idéales sur des affiches toujours différentes mais toujours semblables, à travers ses autoroutes et ses fosses communes. Tout cela est la langue *[die Sprache]* du III^e^ Reich et c'est de tout cela, naturellement, qu'il est question dans ces pages. » (p. 34)

La pénétration de la LTI dans les masses

Il me faut, avant de procéder à l'analyse du témoignage de Klemperer, dire quelques mots de sa fidélité à la réalité de l'époque. Le travail de Klemperer, réalisé à l'insu de la Gestapo et dont la découverte aurait signifié pour son auteur la déportation immédiate et la mort, n'a, il est vrai, ni le caractère systématique, ni l'extension d'une étude scientifique. D'une part, ces « carnets d'un philologue » s'organisent suivant un récit grossièrement chronologique couvrant les années 1933-1945, avec quelques retours en arrière sur la fin du XIX^e^ siècle, la Première Guerre mondiale et la République de Weimar. Klemperer laisse volontairement à son analyse l'aspect impressionniste et hétérogène de ses notes. Chaque chapitre présente un ensemble de données regroupées de manière thématique et reliées de façon relativement lâche à celles qui le précèdent ainsi qu'à ceux qui le suivent. D'autre part, le terrain d'observation de Klemperer, sans être totalement borné, est assez étroit. Il est limité à ce qui lui a été laissé de sa vie par le régime nazi : l'usine où il est obligé de travailler, la Gestapo qui le surveille et le persécute en permanence, les autres Juifs dont il partage le sort dans la maison séparée qui leur est imposée. Ses sources vivantes, ce sont « la façon de parler des ouvriers à l'usine, celle des brutes de la Gestapo et comment l'on s'exprimait, chez nous, dans ce jardin zoologique des Juifs en cage » (p. 36). Enfin, il n'a à sa disposi-

tion que quelques journaux et les rares et disparates livres qu'il peut récupérer malgré l'interdiction de posséder des ouvrages écrits par des non-juifs : « Maintes fois, j'ai comparé mes lectures à un voyage en ballon qui doit s'en remettre à n'importe quel vent et renoncer à une véritable direction – j'ai donc étudié, au gré de mes possibilités de lecture, tantôt *Le Mythe du XX^e^ siècle*, tantôt un *Almanach de poche pour le négociant de détail*, une revue pharmaceutique, j'ai lu certains des romans et des poèmes qu'on avait le droit de publier en ces années-là. » (p. 46)

Malgré ces défauts inévitables, le travail de Klemperer s'impose comme une source documentaire et un objet de réflexion de première importance sur le régime nazi mais aussi sur la population allemande durant cette période.

Le première raison en est le caractère extrêmement scrupuleux des descriptions. Du fait de sa formation mais aussi de l'éthique qu'il défend et qui lui donne la force de résister à toutes les épreuves, Klemperer s'astreint à tout enregistrer, même et surtout les échanges les plus banals : « Je me disais : tu écoutes avec tes oreilles et tu écoutes ce qui se passe au quotidien, juste au quotidien, l'ordinaire et la moyenne, l'anti-héroïque sans éclat. » (p. 361) Il enregistre le bon, le mauvais, ce qui lui fait le plus mal, comme l'invasion des conversations des Juifs eux-mêmes par la LTI ou la « trahison » des intellectuels[1], mais aussi le « réconfort » qu'il ressent « lorsqu'un ouvrier aryen [le] tutoie » et témoigne ainsi d'une « reconnaissance de l'égale humanité entre nous » (p. 241). Klemperer note tous les encouragements qu'il reçoit – en général d'ouvriers anciennement communistes : « Un déménageur, qui m'est acquis depuis que j'ai fait deux déménagements avec lui (les braves gens, tous sans exception, sentent de loin la KPD) se trouve soudain en face de moi dans la Freiberg Strasse, me saisit la main dans

1. « Comment a-t-il été possible que des hommes cultivés commettent une telle trahison envers la culture, la civilisation, toute l'humanité ? Le cogneur et le cracheur [deux inspecteurs de la Gestapo], c'étaient des brutes primitives (bien qu'ils eussent le grade d'officier), tant qu'on ne peut pas les assommer, il faut supporter ce genre d'hommes. Mais ce n'est pas la peine de se casser la tête dessus. Alors qu'un homme qui a fait des études comme cet historien de la littérature ! [Walther Linden] Et, derrière lui, je vois surgir la foule des hommes de lettres, des poètes, des journalistes, la foule des universitaires. Trahison. Où que se porte le regard. » (p. 341)

ses deux patoches et chuchote, de telle sorte qu'on doit l'entendre de l'autre côté : "Allons, Monsieur le Professeur, surtout ne vous découragez pas ! Ces sales types auront bientôt leur compte !" » (p. 221) Il montre aussi les quelques points de résistance sémantique, les lieux du langage qui ont manifesté un certain refus des modes de signifiance nazis, comme par exemple, le « carnet mondain » publié par les journaux durant toute la guerre où les familles rendaient publics leurs naissances, mariages et décès. Dans ces annonces, une rune germanique avait par exemple tendance à remplacer les symboles chrétiens : « Il s'agit du flambeau vertical, à la forme également "anguleuse" [comme la double rune S.S.], tourné vers le sol, qui était la rune de la floraison et de la fenaison. En tant que symbole du trépas, elle était utilisée à la place de la croix chrétienne sur les faire-part de décès, alors que, dressée vers le ciel, elle remplaçait non seulement l'étoile des faire-part de naissance mais trouvait aussi un emploi dans les emblèmes des pharmaciens et des boulangers. » (p. 104) Or, même au plus fort de la nazification des esprits, vers 1942, Klemperer note une résistance des symboles chrétiens traditionnels, y compris dans les annonces les plus clairement nazies : « Même à ce moment-là, alors qu'on comptait chaque jour environ deux douzaines de nécrologies de soldats tombés au front, le nombre des annonces portant la rune en représentait à peine la moitié, et très souvent à peine le tiers. Mais j'avais toujours été frappé de constater que, souvent, les annonces qui se voulaient les plus nazies étaient justement celles qui restaient attachées aux symboles de l'étoile et de la croix. Du côté des faire-part de naissance, c'était à peu près pareil : à peine la moitié, souvent beaucoup moins, portait la rune, et les plus nazis justement – car il y avait, pour les annonces du carnet, toute une stylistique propre à la LTI – omettaient fréquemment les runes. » (p. 105)

La deuxième raison qui donne au témoignage de Klemperer son importance et qui assure sa validité, tient au fait que son isolement et la limitation de son terrain d'observation n'ont pas été tout à fait complets. La radio à l'usine et les journaux lui ont offert des ouvertures sur le monde dont il était coupé. Le carnet mondain, par exemple, lui permet de reconstituer de manière assez précise l'état de l'opinion allemande jusqu'à la fin de la guerre : « Un bon national-socialiste fait sonner bien haut sa parenté de sang et d'âme avec les Germains, avec

les hommes et les divinités du Nord. La mode wagnérienne et un nationalisme de longue date ont préparé le terrain […] mais là où, jusqu'ici, il n'y avait qu'une mode et une coutume parmi d'autres, le III^e^ Reich impose presque un devoir et un uniforme […] En 1944 encore, sur neuf faire-part de naissance parus dans un journal de Dresde, j'en trouve six faisant état de prénoms pompeusement germaniques : *Dieter, Detlev, Uwe, Margit, Ingrid, Uta*. » (p. 112) L'apartheid dans lequel il était confiné s'est, du reste, achevé avec la destruction complète de Dresde, le 13 février 1945, qui a fait disparaître ses bourreaux et lui a ainsi sauvé la vie. À partir de cette date, Klemperer a traversé toute l'Allemagne, du Nord au Sud, pour finir près d'Ulm, où il a enfin été libéré et protégé par les Américains. Or, cette errance forcée lui a donné l'occasion de rentrer en contact avec de très nombreuses personnes de tous milieux et de conforter ses analyses : « Pendant les trois derniers mois de la guerre, nous traversâmes tant de villes et de villages de Saxe et de Bavière, nous fûmes sur tant de quais de gares, dans tant de baraques et de bunkers, et toujours, toujours à nouveau, sur d'interminables routes de campagne, en contact avec des hommes de toutes les contrées, de tous les coins et recoins, de tous les centres d'Allemagne, avec des hommes de toutes classes et de tous âges, de toute culture et de toute inculture, de toutes mentalités, de tous degrés de haine et – encore ! – d'adoration crédule du Führer : et tous, littéralement tous, parlaient, avec un accent tantôt du sud ou de l'ouest, tantôt du nord ou de l'est de l'Allemagne, une seule et même LTI, celle que j'avais entendue chez moi en saxon […] Elle était vraiment totalitaire. » (p. 329-331) Même lorsque le Reich a été sur le point de s'effondrer, dans les derniers jours de la guerre, Klemperer a pu mesurer la banalité de la LTI dans des populations les plus diverses : « Parmi les réfugiés qui étaient logés ici et parmi les résidents, il n'y avait plus personne pour croire un seul instant à la victoire ou à la persistance du règne de Hitler. Dans leur condamnation absolue et pleine d'amertume du nazisme, les paysans de Unterbernbach [en Bavière] ressemblaient très exactement à ceux de Piskowitz [en Saxe] […] Mais, dans l'emploi de la LTI, c'était pour tout le monde pareil : tous pestaient contre le nazisme et le faisaient dans sa rhétorique. Pleins d'espoir ou désespérés, sérieux ou railleurs, tous parlaient du "tournant", chacun soutenait "fanatiquement" quelque chose, etc. » (p. 354)

La LTI avait pénétré toutes les couches de la population : « Non, bien que j'aie vécu, en ces derniers jours de guerre (et par la suite lors du retour au pays) de multiples expériences […] pour la LTI, je ne trouvais plus rien à ajouter et nulle part rien qui s'écartât de ce que, dans l'espace étroit de notre calvaire, j'en avais si longuement étudié. Elle a réellement été totale ; elle a, dans sa parfaite uniformité, englobé et contaminé toute sa Grande-Allemagne. » (p. 356)

La dernière raison qui garantit la valeur du témoignage de Klemperer tient à la genèse de la LTI elle-même. Celle-ci est en effet en grande partie fixée à travers des modèles écrits hiérarchisés qui lui assurent une très forte cohérence et rendent ainsi possible de la reconstituer à partir d'un corpus relativement restreint. Le premier de ces modèles est bien sûr *Mein Kampf*, qui constitue le modèle de tous les autres, le livre sinon saint, du moins sacré, qui définit la « vision du monde » nazie : « *Mein Kampf*, la bible du national-socialisme, parut en 1925, et ainsi sa langue *[Sprache]* fut littéralement fixée dans toutes ses composantes fondamentales. Grâce à la prise du pouvoir par le Parti, de langue *[Sprache]* d'un groupe social, elle devint langue *[Sprache]* d'un peuple, c'est-à-dire elle s'empara de tous les domaines de la vie privée et publique : de la politique, de la jurisprudence, de l'économie, de l'art, de la science, de l'école, du sport, de la famille, des jardins d'enfants, et des chambres d'enfants. » (p. 45) Ensuite viennent les reprises et les commentaires de Goebbels dans ses articles de presse : « Pendant les dernières années, une habitude s'instaura selon laquelle, le vendredi soir, à la radio de Berlin, était lu le dernier article de Goebbels à paraître dans le *Reich* du lendemain. Ce qui revenait, chaque fois, à fixer dans l'esprit jusqu'à la semaine suivante ce qu'on devait lire dans tous les journaux de la sphère d'influence nazie. Ainsi, quelques individus livraient à la collectivité le seul modèle linguistique valable. Oui, en dernière instance, ce n'était peut-être que le seul Goebbels qui définissait la langue [*die Sprache*] autorisée, car il n'avait pas seulement sur Hitler l'avantage de la clarté mais aussi celui de la régularité, d'autant que le Führer parlait de moins en moins, souvent, en partie pour garder le silence telle la divinité muette, en partie parce qu'il n'avait plus rien à dire de décisif. » (p. 48) Enfin, viennent la production idéologique de Rosenberg et des autres personnalités importantes du régime, et la prose de tous les chefs et sous-

chefs successifs qui se chargent de répercuter la parole de haut en bas des pyramides du parti et de l'État, le style et les thèmes venant d'en haut. Cet ensemble, porté par les technologies de reproduction et de diffusion modernes, produit une forme de discours totalement unifiée et normée d'où toute déviation est impitoyablement éliminée : « Tout ce qu'on imprimait et disait en Allemagne était entièrement normalisé par le Parti ; ce qui, d'une manière quelconque, déviait de l'unique forme autorisée ne pouvait être rendu public ; livres, journaux, courrier administratif et formulaires d'un service. » (p. 36) Et c'est cet ensemble pyramidal de modèles qui a, durant toute la période nazie, une influence déterminante sur les discours, et en particulier sur les échanges parlés quotidiens : « Tout nageait dans la même sauce brune, et par cette homogénéité absolue de la langue [*Sprache*] écrite s'expliquait aussi l'uniformité de la parole. » (p. 36)

Malgré quelques défauts mineurs, le témoignage de Klemperer possède donc à la fois la précision et la représentativité que l'on peut attendre d'un bon témoignage : non seulement Klemperer s'est astreint à noter, tous les matins avant de partir travailler, ce qu'il avait entendu la veille, mais il a eu, vers la fin de la guerre, suffisamment de contacts avec des Allemands de tous les milieux pour vérifier le caractère total et systématique que la LTI avait pris sous la pression des modèles hiérarchisés du parti. Il y a ainsi de bonnes raisons de penser que son diagnostic concernant les formes de la LTI mais aussi son extension, c'est-à-dire la nazification du langage d'une immense majorité de la population allemande de l'époque, est exact.

Nouveaux rythmes cultuels et rythmes rhétoriques

La LTI est un langage fabriqué, de manière relativement centralisée, par le régime nazi à travers une pyramide de modèles pour la plupart écrits. Toutefois, cette primauté de l'écrit est purement technique ; elle tient à la nécessité de se référer, pour normaliser et contrôler le langage, à des canons à la fois fixes et clairs. En réalité, à travers ces normes écrites, ce sont des modèles *oratoires* et *rhétoriques,* produits au cours des rassemblements de foule et véhiculés par le cinéma et la radio, qui dominent les modes de signifiance nazis. Il s'agit là d'un phénomène

si particulier (peut-être partagé avec le fascisme) qu'il convient de s'y arrêter un instant en en décomposant les différents étages.

À l'instar de Tchakhotine, Klemperer remarque, tout d'abord, que le III[e] Reich se préoccupe d'imposer à la société allemande de nouveaux *rythmes morphologiques* qui dépassent couramment les seuls besoins pratiques de synchronisation des activités et des interactions[1]. L'objectif de ces rythmes est en fait de mobiliser et de « mettre au pas » *(Gleichschalten)* les esprits et les corps par la constitution de nouvelles formes de rassemblement en foules. Le cinéma, et surtout la radio, sont à cet égard d'une aide inappréciable.

Comme la presse, l'un et l'autre instituent des publics immenses sans rassemblements physiques périodiques. Toutefois, ces deux nouvelles techniques médiatiques possèdent des caractéristiques *sui generis* qui leur permettent de réintroduire une certaine rythmicité dans ces vastes ensembles sociaux. On a souvent remarqué que le cinéma constitue ses publics en les rassemblant par petits groupes dans ses salles obscures, prenant ainsi par lui-même un certain aspect cultuel. Klemperer met, pour sa part, en évidence un autre élément tout aussi important mais qui a beaucoup moins attiré l'attention : le cinéma donne la possibilité à des individus dispersés d'assister, au moins en différé, à des rassemblements et des cérémonies sans avoir à se déplacer. Comme Tchakhotine, Klemperer note très tôt cet usage du cinéma par les régimes totalitaires, lié essentiellement aux informations qui précèdent le film : « Au cinéma, scènes du congrès du Parti à Nuremberg. Hitler consacre de nouveaux drapeaux de S.A. en les effleurant avec l'étendard de sang de 1923. À chaque contact des drapeaux entre eux, retentit un coup de canon. Si ce n'est pas un exemple de mise en scène théâtrale et religieuse ! Et même en laissant de côté cette exhibition dramatique – le nom "étendard de sang" à lui seul est tout un programme. "Frères vénérables, regardez ici : c'est nous qui souffrons le martyre sanglant !" Toute cette affaire national-socialiste est élevée, par ce seul mot, de la sphère politique à la sphère religieuse. Et la scène et le mot agissent incontestablement, les gens sont assis, en plein

1. Besoins qui existent bien sûr par ailleurs comme dans toute société complexe. Dès 1933, un décret ordonne, par exemple, aux universités de laisser libre le mardi après-midi pour que l'ensemble des étudiants puisse participer aux exercices de sport militaire préparant le réarmement *(Wehrsport).* V. Klemperer, *op. cit.*, p. 64.

recueillement […] Le congrès du Parti est une pratique cultuelle, le national-socialisme une religion. » (p. 62, 19 septembre 1933) Le cinéma, en particulier à travers les informations filmées qu'il diffuse, devient ainsi l'un des médias préférés du nazisme, qui lui permet de donner une grande publicité à ses cérémonies et d'en diffuser l'aura religieuse à toute la société. Les nécessités liées à la prise de vue cinématographique ne sont ainsi peut-être pas totalement étrangères à un phénomène qui étonne Klemperer : l'imitation par les nazis des mises en scènes rituelles et cérémonielles catholiques : « Ce qui est curieux ici, c'est qu'elle soit, en tant que langue de croyance, étroitement proche du christianisme, ou plus exactement du catholicisme, alors que le national-socialisme a combattu le christianisme et justement le catholicisme […] On rend un culte aux premières victimes du Parti, aux seize qui sont tombés devant la Feldherrnhalle, et on parle d'eux comme s'il s'agissait de martyrs chrétiens. Le drapeau qu'on arbore au premier rang du cortège en leur honneur s'appelle l'étendard de sang. Par son contact, on inaugure de nouveaux insignes militaires des S.A. et des S.S. » (p. 153) Il est clair que le dépouillement et le refus protestant des images se prêtent en effet plus difficilement à la représentation cinématographique que les pompes de l'Église catholique.

Les effets rythmiques de la radio sont encore plus importants. Celle-ci permet de rétablir, sinon des cycles, du moins des ponctuations du temps, avec toutes leurs fonctions psycho- et socio-génétiques classiques. Le point décisif ici est le suivant : *les individus peuvent désormais, malgré leur dispersion spatiale et leur nombre, être appelés à participer simultanément au même événement, tout comme dans les rassemblements traditionnels*. Le 10 novembre 1933, « un retentissement général des sirènes dans toute l'Allemagne, puis une minute de silence dans toute l'Allemagne » précèdent l'intervention radiodiffusée du Führer (p. 68). La « mise en scène » ou plutôt à la « mise en ondes » acoustique et rhétorique « en direct » permet alors de donner aux individus l'impression, non seulement qu'ils sont présents à l'événement en question, mais aussi que cet événement auquel ils participent est véritablement unique et mystérieux. Lors de la même intervention, Goebbels fait émerger la voix de Hitler du chaos sonore des machines qui s'éteignent magiquement lorsqu'il prend la parole, imposant ainsi, tel le dieu d'une nouvelle Genèse, l'ordre de son verbe au tohu-bohu :

« Ensuite venait, sans être beaucoup plus original (cf. l'Italie) mais réalisé à la perfection, tout ce qui servait de cadre au discours de Hitler. Une salle des machines à Siemensstadt. Pendant de longues minutes : le vacarme assourdissant de l'usine, les martèlements, cliquetis, ronflements, sifflements, grincements. Puis la sirène et le chant et, finalement, le bruit des rouages se taisent peu à peu. Puis, surgi du silence, avec la voix profonde de Goebbels, le récit du messager. Et, à ce moment-là seulement : Hitler, LUI, pendant trois quarts d'heure. » (p. 68)

L'utilisation qui est faite du cinéma et de la radio par le régime nazi possède ainsi un caractère nettement *cultuel* qui culmine dans l'aspect *sacrificiel* pris par la plupart des événements en question. Pas un discours de Hitler, en effet, qui ne profère de menaces contre des pays étrangers, contre des adversaires politiques, mais aussi et surtout contre les Juifs. Dans la plupart des cas, le public et ses membres sont constitués en témoins d'une promesse de violence, de meurtre ou d'extermination. Mais parfois, le sacrifice n'est plus à venir et ceux-ci sont alors directement appelés à y participer ou à y assister. On connaît la série d'autodafés de 1933 et la « nuit de cristal » de 1938. Klemperer cite, à la date du 28 juillet 1933, l'une de ces ponctuations temporelles dramatisées et orchestrées par le tout nouvel État, pendant laquelle le temps lui-même s'arrête et l'événement se fait mise à mort et destruction : « Récemment, l'interruption totale de la circulation entre midi et midi quarante pour la "recherche dans toute l'Allemagne des agents de liaison et des imprimés antinationaux". » (p. 59)

Grâce à leur capacité de synchronisation, *le cinéma et la radio permettent donc de recréer, de manière régressive, des publics de type cultuel et sacrificiel au sein des masses dispersées, ce que ne pouvait faire la presse*. En même temps, il ne s'agit pas d'un simple retour en arrière, car le cinéma et surtout la radio transforment les conditions du nouveau culte lui-même : non seulement les individus peuvent participer aux événements que ceux-ci produisent sans y être présents physiquement, c'est-à-dire sans co-présence spatiale, mais ils peuvent le faire aussi sans subir de distance temporelle avec *l'Événement* originel. Comme l'avait pressenti Benjamin, les appareils permettent de produire – dans la mesure exactement inverse de leur effet sur l'œuvre d'art – des événements politico-rituels originaux et pleins d'aura, qui ne se présentent pas comme des copies ou des commémorations d'un

ou de plusieurs événements, mais comme des réalisations à chaque fois authentiques bien que multipliées à l'infini. En ce sens, la rerythmisation totalitaire projette les individus dans des alternances morphologiques qui ne sont plus des reprises cycliques et régulières d'une origine mythique, comme dans toutes les religions traditionnelles, mais des productions d'événements à chaque fois originaires et totalement déterminés par l'État – ce qui n'empêche pas non plus, bien sûr, d'y retrouver un grand nombre de formes cycliques plus anciennes. De cette manière, le régime n'a plus à composer avec l'éternel retour d'un passé et prend le contrôle de l'une des sources les plus importantes qui définit la forme des processus d'individuation : il constitue lui-même, dans son présent absolu, l'éternel retour du mythe dans le culte.

Klemperer arrive donc, pour son propre compte, à une conclusion très proche de celle de Tchakhotine. Le nazisme et le fascisme utilisent les nouveaux médias pour redonner à la société de masse dérythmée des rythmes morphologiques, qui conjuguent un aspect archaïque sacrificiel, un aspect cultuel modernisé et un aspect moderne de masse. Mais ce que ne voyait pas Tchakhotine, c'est que cette réorganisation du mouvement de l'individuation psychique et collective des masses autour de moments de rassemblements de foules ne s'arrête pas là : elle s'étend par l'intermédiaire de la LTI à toute la durée de l'existence. Parallèlement à ces mises en scène et mobilisations ponctuelles, Klemperer observe une véritable invasion du langage quotidien par les tournures et le style oratoire typiques des moments d'effervescence. *Les rythmes rhétoriques*[1] *des discours adressés aux foules rassemblées servent en quelque sorte de « patrons signifiants » aux masses dispersées* : « La LTI ne faisait aucune différence entre langue orale et langue écrite. Bien plus : tout en elle était discours, tout devait être harangue, sommation, galvanisation. Entre les discours et les articles du ministre de la Propagande n'existait aucune différence stylistique, et c'était d'ailleurs la raison pour laquelle ses articles se laissaient si bien déclamer. "Déclamer" [*deklamieren*] signifie littéralement "pérorer à voix haute", encore plus littéralement "brailler". Le style obligatoire pour tout le monde était donc celui de l'agitateur charlatanesque. » (p. 49)

1. En fait, nous verrons à la section suivante qu'il s'agit de bien plus que de simples « rythmes rhétoriques ».

Ce phénomène se traduit par des signes qui pourraient sembler infimes, mais dont l'analyse montre au contraire toute l'importance et la signification. Klemperer remarque que les points d'exclamation sont assez peu utilisés dans la LTI car elle se déploie par elle-même comme une exclamation permanente : « On pourrait penser que la LTI – puisqu'elle est fondamentalement rhétorique et s'adresse au sentiment – est attachée, comme le *Sturm und Drang*, au point d'exclamation. Cela ne saute pas aux yeux ; au contraire, il me semble qu'elle est assez économe de ce signe-là. C'est comme si tout en elle tendait à la sommation et à l'exclamation de manière si évidente qu'un signe de ponctuation particulier pour cela devient inutile. Car où sont, dans la LTI, les déclarations pures et simples d'où l'exclamation devrait se détacher ? » (p. 107)

La LTI relève ainsi, au moins au premier abord, d'une analyse rhétorique, que Klemperer comprend, non pas au sens moderne de théorie des figures décoratives, mais au sens ancien d'art de l'éloquence et de la persuasion. Cette approche lui permet de prolonger les analyses relativement succinctes de Tchakhotine concernant les manipulations rythmiques de l'attention des auditeurs ou des spectateurs opérées par la propagande politique moderne. Elle montre que la succession calculée des stimuli chargés de faire alterner les moments de relâchement et les moments d'intensification de l'attention n'est qu'un aspect d'une organisation rythmique beaucoup plus complexe du discours, qui est faite d'une succession rapide de « styles » dont les visées pragmatiques divergentes les unes des autres cherchent à désorienter l'auditeur en le faisant passer rapidement par des états mentaux très contrastés : « La performance proprement dite, et là, Goebbels est un maître inégalé, consiste à mélanger sans scrupules des éléments stylistiques hétérogènes – non, mélanger n'est pas le mot juste –, à sauter brutalement d'un extrême à l'autre, de l'érudit au rustaud, de la sobriété au ton du prédicateur, du froidement rationnel à la sentimentalité des larmes virilement retenues, de la simplicité à la manière de Fontane ou de la muflerie berlinoise au pathos du soldat de Dieu et du prophète. » (p. 326) Pour Klemperer l'objectif d'une telle rhétorique est tout à fait clair. Elle vise « de manière raffinée l'imposture et l'anesthésie » (p. 327).

Klemperer donne plus loin un exemple de ces rythmes rhétoriques volontairement chaotiques et des effets de sidération qu'ils produisent

sur l'esprit de l'auditeur, montrant au passage comment l'écrit lui-même se conforme à un modèle oratoire destiné à subjuguer ce dernier : « C'est sans doute dans son article du *Reich* paru le 6 novembre 1944 que Goebbels a atteint la tension la plus obscène du – pour le dire à nouveau dans la langue nazie *[die Sprache]* – style totalitaire. Il y écrivait qu'on devait faire en sorte "que la nation reste bien campée sur ses jambes et qu'elle n'aille jamais au sol" et, immédiatement après cette image de boxe, il affirmait que le peuple allemand menait cette guerre "comme un jugement de Dieu". » (p. 328) Du point de vue d'une histoire des formes d'éloquence, le discours nazi, qu'il soit écrit ou oral, possède ainsi un rythme qui est toujours très proche du sermon médiéval : « Si l'on cherche un modèle pour la tension du style goebbelsien, on peut trouver quelque chose d'approchant dans le sermon médiéval, où un réalisme de l'expression allant jusqu'au vérisme, ne reculant devant rien, s'allie au plus pur pathos de l'élévation par la prière. » (p. 327) D'une manière générale, Klemperer souligne la forme religieuse, ou tout au moins démarquée de la religion, qu'adopte le discours de l'orateur nazi. Citant puis glosant un commentaire de Goebbels à propos d'un discours de Hitler au Palais des sports le 10 février 1932, il note : « "À la fin, il entre dans un merveilleux et incroyable pathos oratoire, puis il conclut par ce mot : Amen ! L'effet est si naturel que les gens en sont profondément bouleversés et émus… Au Palais des sports, les masses sont prises d'une ivresse insensée". Le mot "Amen" indique clairement que la tendance générale de cette performance d'orateur est religieuse et pastorale […] Le fait que son influence culmine dans sa dimension religieuse vient, d'une part, de certaines tournures spécifiquement imitées du Christ, ensuite, et dans une proportion plus grande, de la déclamation de longues séquences de discours sur le ton du sermon et de l'enthousiasme. » (p. 155) Pour finir, Klemperer souligne la très grande efficacité de cette forme d'éloquence sur le public qu'il décrit en termes physiques et corporels : « C'est comme une irritation de la peau sous l'effet alternatif d'une douche froide et d'une douche brûlante, tout aussi physiquement efficace ; le sentiment de l'auditeur (et le public de Goebbels est toujours auditeur, même lorsqu'il lit les articles de journaux du Docteur) […] n'est jamais en repos, il est en permanence attiré et repoussé, repoussé et attiré, et l'esprit critique n'a plus le temps de reprendre son souffle. » (p. 326)

À cette analyse de l'éloquence nazie, Klemperer ajoute quelques observations concernant le rôle dans la LTI – également typique d'un langage soumis au primat d'une oralité à visée pragmatique – des jeux sur les signifiants. Ces observations doivent être citées ici car elles relèvent également du point de vue rhétorique qu'il adopte – et dont on voit au passage la fécondité, même si elle ne va pas jusqu'à lui faire prendre en compte la psychanalyse. Il s'agit bien pour lui, de nouveau, de comprendre l'efficacité du langage nazi. Or, Klemperer se rend compte qu'une part non négligeable de cette efficacité ressortit non pas à son sens, ni même à ses rythmes rhétoriques, mais à sa prosodie et à ses rythmes signifiants. Préfigurant la célèbre analyse par Jakobson du slogan d'Eisenhower *I like Ike*, il note ainsi l'importance du jeu des sonorités dans les discours nazis, sonorités qui portent en elles-mêmes un autre message que le message explicite : « Ce soulèvement réprimé des troupes de Röhm, on l'appela la *Röhmrevolte*. Sans doute des assonances[1], inconscientes ou semi-conscientes, jouent-elles ici (une langue qui poétise et qui pense à ta place !) – un peu comme le "*Kapp-Putsch*" où l'association avec *kaputt* s'entendait sans doute non seulement sur le plan sonore mais aussi sur celui des idées. » (p. 321)

Un type d'effet relativement proche, travaillant également à partir d'associations inconscientes, ressort d'une particularité de la LTI qui pourrait sembler étrange à première vue étant donné l'idéologie nationaliste qui l'inspire. Hitler, et avec lui tous les usagers de la LTI, ont une forte dilection pour un certain nombre de mots d'origine étrangère qu'ils emploient avec un plaisir évident : « Dans chaque discours, dans chaque bulletin, le Führer se gargarise de deux mots d'origine étrangère qui sont absolument inutiles et nullement répandus ni compris partout : *diskriminieren* (il dit régulièrement *diskrimieren*) et *diffamieren*. […] les *Invasoren* [envahisseurs] sont nouveaux et les *Agressoren* sont parfaitement superflus, et pour *liquidieren*, on a tant de choses à disposition : *töten*, *morden*, *beseitigen*, *hinrichten*, etc. » (p. 322-323) Or, cet usage de mots, que l'homme moyen ne comprend pas et qui constitue donc pour lui un signifiant disponible à toute association, a un but purement pragmatique. Il s'agit d'épater, d'aveugler, d'empêcher de réfléchir, et surtout de charmer au sens le plus ancien du mot :

1. Techniquement parlant, il s'agit plutôt ici d'une allitération, mais le propos suivant sort largement de la question traditionnelle de la répétition des voyelles ou des consonnes pour envisager tous les effets inconscients de la paronomase.

introduire dans le monde du rêve où les signifiants sont libérés de leurs associations imposées par la langue avec des signifiés précis. Le mot étranger est à la fois une attrape et un moyen de suggestion destinés à provoquer une attitude mentale entièrement tournée vers l'imagination et la croyance : « Quelles sont donc les raisons de cette prédilection, que je n'ai illustrée ici que de quelques exemples, pour le mot d'origine étrangère si ronflant ? C'est justement et en premier lieu son caractère ronflant […] Ce que Hitler connaît avec une terrible précision et ce dont il tient compte, c'est toujours la psyché de la masse qui ne pense pas et doit être maintenue dans l'incapacité de penser. Le mot étranger impressionne, il impressionne d'autant plus qu'il est moins compris ; n'étant pas compris, il déconcerte et anesthésie, il couvre la pensée. » (p. 323) Klemperer donne quelques exemples de ce type d'expression : « *Schlechtmachen* [dire du mal], tous les Allemands comprendraient; *diffamieren* est compris de moins de gens, mais sur tous, sans exception, il fait un effet plus solennel et plus fort que *schlechtmachen*. (Qu'on pense à l'effet produit par la liturgie latine dans le service divin catholique). Goebbels, pour qui "considérer la gueule des hommes du peuple" est le premier impératif stylistique, connaît lui aussi la magie du mot d'origine étrangère. » (p. 324)

Ces intuitions auraient pu mener Klemperer, on le voit, à utiliser la psychanalyse. Ce n'est pas le cas. Contrairement à Benjamin et Tchakhotine, il ignore totalement l'œuvre de Freud et se contente d'une connaissance, d'ailleurs relativement vague, de la psychologie des foules. Cette limitation évidente de son approche ne doit toutefois pas être forcée, car Klemperer apporte à partir, mais aussi au-delà du point de vue philologique et rhétorique qui est le sien, quelques lumières non négligeables, sinon sur la *corporéité signifiante* de la LTI, tout au moins sur les rapports pragmatiques qu'elle tisse entre le corps-parlant du dictateur et ceux des individus des foules ou des masses.

Les rythmes du corps-parlant souverain

Les intuitions de philologue et d'observateur attentif que je viens d'exposer nous permettent d'identifier le rôle des rythmes rhétoriques propres à la LTI dans la construction puis dans le fonctionnement du régime nazi. Mais Klemperer ne se limite pas à ces descriptions essen-

tiellement inspirées par la philologie classique, ou, plus exactement, il les prolonge par une réflexion sur d'autres types de rythmes qui le fait sortir de son champ initial. Ces nouveaux rythmes participent à l'efficacité pragmatique du langage totalitaire et ressortissent, de ce point de vue, encore à la problématique rhétorique, mais leur fonctionnement ne relève déjà plus de ses outils d'analyse. Les rythmes de l'éloquence touchaient l'affect des auditeurs, mais ils restaient plus ou moins calculés par l'orateur ; les effets de leur dispersion ultérieure dans de vastes publics n'étaient pas négligeables, mais ils ne touchaient en fin de compte qu'une couche superficielle du langage ; ces nouveaux rythmes sont, quant à eux, totalement inconscients et relient de manière durable le corps-parlant du dictateur à ceux des individus de masses[1].

Benjamin avait déjà noté que, grâce à la radio et au cinéma, le dictateur pouvait désormais « se présenter » à la vue et à l'ouie de chaque individu de la masse. Il associait, nous l'avons vu, la crise des démocraties libérales dans l'entre-deux-guerres au fait que, contrairement à ceux des régimes totalitaires, leurs dirigeants n'avaient pas su s'adapter à la logique nouvelle imposée par les appareils de reproduction pour se présenter aux masses et les mettre en mouvement. Klemperer est, lui aussi, sensible à la nouvelle présence, ou mieux, à l'omniprésence à la fois visuelle et auditive du corps souverain liée aux nouvelles techniques médiatiques. Dès octobre 1932, il relève le passage de la communication de foule traditionnelle à la communication moderne de masse, par laquelle l'orateur pouvant s'adresser désormais à chacun personnellement, tisse, à distance et désormais sans aucun contact nécessaire, une relation capillaire avec l'ensemble de la population : « Ce fut la grande idée de la Russie soviétique – grâce à l'emploi de nouvelles inventions techniques, grâce au film et à la radio – que d'étendre à un espace illimité la méthode des Anciens et de Rousseau, qui était limitée dans l'espace [Pour Rousseau, l'homme d'État est un orateur qui s'adresse au peuple rassemblé sur la place du marché], et de permettre à l'homme d'État dirigeant de s'adresser réellement et personnellement à "tous", quand bien même il s'agirait de millions,

1. J'écris « corps-parlant » avec un tiret pour indiquer qu'il s'agit d'un ensemble indissociable, c'est-à-dire, pour parler comme les mathématiciens, d'un « couple » et non pas d'une « paire » d'éléments séparables.

quand bien même des milliers de kilomètres sépareraient les groupes humains entre eux. » (p. 83)[1]

Comme Benjamin, Klemperer note également que les nouveaux médias transforment radicalement le discours et sa fonction politique. Grâce aux capacités nouvelles des techniques par lesquelles il est reproduit, le discours ne se déploie plus en effet sur le seul plan informatif et intellectuel, il peut ainsi s'intégrer dans une « œuvre spectaculaire totale », au sens wagnérien tout à fait conscient de *Gesamtkunstwerk*, au sein de laquelle le visuel, le sonore et le langagier s'incorporent les uns aux autres pour *agir* sur les auditeurs : « Le discours est incrusté et mis en scène dans un tel cadre, il est une œuvre d'art totale qui s'adresse simultanément à l'oreille et à l'œil, et à l'oreille doublement, car le grondement de la foule, ses applaudissements, ses protestations agissent sur l'auditeur aussi fortement, si ce n'est plus, que le discours en soi. D'autre part, le ton même du discours subit incontestablement une influence, prend incontestablement une plus forte couleur sensitive grâce à une telle mise en scène. Le film parlant retransmet cette œuvre d'art totale dans son intégralité ; la radio remplace le spectacle par une présentation qui correspond au récit du messager de l'Antiquité, mais elle rend fidèlement le double effet auditif galvanisant, le répons spontané de la masse [pour nous : de la foule]. » (p. 84) Transformé par l'ensemble du spectacle qu'est devenue la politique, le langage retrouve avec la radio et le cinéma une fonction tribunitienne qu'il avait en partie perdue à travers sa réduction délibérative et informative propre au couple presse-démocratie parlementaire : « Ainsi fut restituée au discours, parmi l'ensemble des moyens et des devoirs de l'homme d'État, l'importance qu'il avait eue à Athènes, voire l'importance accrue, car désormais se trouvait à la place d'Athènes tout un pays, et même davantage qu'un seul pays. Mais, à présent, le discours n'était pas seulement devenu plus important qu'avant, il s'était aussi, par nécessité, radicalement transformé. » (p. 83)

Sur ces deux plans, les observations de Klemperer confirment pleinement les intuitions de Benjamin. Là où il se différencie véritablement de ce dernier – complétant du reste son travail plutôt que l'infirmant –, c'est lorsqu'il analyse dans le détail, en philologue, le

1. On connaît les causeries radiodiffusées de Roosevelt.

fonctionnement pragmatique de ces nouvelles formes spectaculaires de la communication politique. À l'occasion de la présentation d'un film, intitulé *Dix ans de fascisme*, réalisé en 1932 par le régime mussolinien pour commémorer son dixième anniversaire, il note le rôle fondamental joué, dans les discours de Mussolini, par tout un ensemble de rythmes où le corps devient langage et inversement : alternances des expressions du visage, balancements du corps et des mains, modulations de la voix, cadences des phrases et, *last but not least*, répons entre l'orateur et la foule : « Mussolini parle à la foule depuis le balcon du château de Naples ; les plans de la masse alternent avec les gros plans de l'orateur, les paroles de Mussolini avec les acclamations de ceux à qui il s'adresse. On voit le Duce se gonfler littéralement à chaque phrase, afficher régulièrement sur son visage et son corps l'expression d'une énergie et d'une contention extrêmes et s'affaisser à chaque intervalle, on entend le ton de sa voix, religieux, rituel et pontifiant avec passion, dans lequel il ne fait que projeter de courtes phrases, tels les fragments d'une liturgie à laquelle chacun réagit sans le moindre effort de pensée, de manière affective, même ou justement s'il n'en comprend pas le sens. » (p. 82) La bouche et les mains sont au centre du rituel : « On voit sa bouche gigantesque. De temps en temps, les gestes typiquement italiens de ses mains. Et les hurlements de la masse : exclamations d'enthousiasme ou, à la mention d'un ennemi, sifflets stridents. Et toujours, pour couronner le tout, l'attitude du salut fasciste, le bras tendu en avant. » (p. 82)

Sous l'apparence d'une banale description d'une séance au cinéma, Klemperer esquisse ici, dans la lignée des réflexions embryonnaires de Tarde et Benjamin, une véritable analyse des formes nouvelles de *présentation* à la masse du corps-parlant souverain, impliquées par les nouvelles technologies apparues au début du XX^{e} siècle – formes qui échappent à la plupart des observateurs des médias, même aujourd'hui et quelle que soit leur école.

Klemperer montre qu'il n'est pas possible de ramener, comme le font certains analystes un peu rapidement matérialistes, ce type de représentation à sa seule dimension technique, comme si celle-ci constituait la vérité première de la communication : les appareils cinématographique ou radiophonique ont évidemment un rôle important qui induit des effets propres, mais, au moins en ce qui concerne

l'exemple cité ici, cet effet est relativement limité et l'essentiel de leur efficacité semble plutôt consister à favoriser l'extension aux masses de rythmes à la fois corporels et langagiers qui les précèdent et organisent leur déroulement. Dans le cas du film cité, Klemperer montre très bien que le montage cinématographique ne fait que démarquer et amplifier les rythmes corporels-discursifs : « Les plans de la masse alternent avec les gros plans de l'orateur, les paroles de Mussolini avec les acclamations de ceux à qui il s'adresse. » Cette remarque isolée ne signifie naturellement pas que ce soit toujours le cas, mais elle indique quand même la nécessité de reprendre la question des effets des rythmes techniques propres aux médias dans leurs *interactions* avec les rythmes corporels-langagiers. Surtout, elle montre que la présentation de l'homme politique qui résulte du fonctionnement des nouveaux appareils n'est pas une simple *production* audio-visuelle, un pur simulacre, une pure construction technique. Il y a bien *transmission* d'un rythme d'individuation ou de désindividuation qui part d'un corps vivant et parlant.

En même temps, cette importance de la transmission ne signifie pas non plus que les nouveaux médias puissent être analysés, comme le font les analystes plus marqués par des présupposés subjectivistes, à partir de leurs seuls caractères phénoménologiques. Dans la mesure où elle concerne des rythmes où le corps et le langage sont intimement mêlés, la transmission ne se résume pas à l'*apparaître* ou à l'*émergence* d'une présence. La présentation du corps-parlant souverain par le cinéma ou la radio est un phénomène qui ne saurait être compris seulement en termes d'*aisthèsis*, de réception sensible ou intuitive. En fait, le corps-parlant souverain n'est pas uniquement *présenté* à la foule ou à la masse, il est surtout, à travers l'imbrication des rythmes techniques et corporels-discursifs, *constitué en présent* de tout mouvement et de toute énonciation possibles. Il n'arrive pas au spectateur et à l'auditeur, il les pénètre et transforme en changeant les formes mêmes du déploiement de leur discours et de leur corps. En ce sens les médias permettent au *corps-parlant souverain* de devenir ce que l'on pourrait appeler un *corps-langage partagé*. Tout le livre de Klemperer le montre : *tout locuteur qui parle la LTI en adopte les rythmes, qui, en tant que formes du mouvement du corps-parlant, sont des formes d'individuation psychique et collective qu'il n'a pas choisies et qui font de lui un être assujetti.*

Klemperer met en évidence cette rerythmisation des corps et des esprits par la LTI, dans une petite scène croquée sur le vif, le 13 mars 1938, aux guichets de la Banque d'État. Dans cette séquence, les rythmes du discours pénètrent dans les corps qu'ils contribuent à ravir en leur procurant une jouissance érotique : « À l'intérieur, toutes les personnes présentes, celles qui étaient devant comme celles qui étaient derrière les guichets, se tenaient debout dans une attitude rigide, le bras tendu loin devant elles, et écoutaient une voix au ton déclamatoire à la radio. La voix était en train de proclamer la loi sur l'annexion de l'Autriche à l'Allemagne de Hitler. Je demeurai dans ma position de semi-couverture, pour ne pas être tenu, moi aussi, de faire l'exercice du salut. Tout à fait devant avec les autres, j'aperçus Fräulein von B. [une collègue de l'université]. Tout en elle était extase, ses yeux brillaient, la raideur de son attitude et de son salut ne ressemblait pas au "garde-à-vous" des autres, non, c'était un spasme, un ravissement. » (p. 149)

Si les seules techniques médiatiques ou, à l'inverse, la seule réception subjective permettaient de rendre compte de la totalité du fonctionnement des médias, il n'y aurait aucune différence entre leurs utilisateurs ou entre leurs récepteurs. On aboutirait aux mêmes effets dans tous les régimes et toutes les sociétés pourvues des mêmes techniques. Or, l'analyse historique montre que ce n'est pas ce qui se passe. Non seulement il y a une nette divergence d'un point de vue rythmique et cela à tous les niveaux, entre démocraties libérales et régimes totalitaires, mais il existe aussi entre Mussolini et Hitler des différences sensibles dans leurs rapports à la foule, au langage et au corps. Alors que le premier se laisse porter par la dynamique propre à l'italien et interagit en permanence avec la foule, le second torture le langage avec « ses phrases grossières à la syntaxe souvent indigne d'un Allemand » (p. 86). « Le Duce, bien qu'on perçût la tension physique avec laquelle il imprimait de l'énergie à ses phrases et visait à la domination des foules à ses pieds, était toujours porté par le courant sonore de sa langue maternelle, il s'abandonnait à elle, nonobstant sa prétention à la domination, il était, même lorsqu'il glissait de l'oratoire au rhétorique, un orateur sans contorsions, sans convulsions. » (p. 86) Hitler, au contraire, hystérise son public : « Qu'il se montrât onctueux ou méprisant – les deux tons qu'il aimait employer en alternance –, Hitler parlait ou plutôt criait toujours convulsivement. On peut, fût-ce dans la

plus grande excitation, conserver une certaine dignité et un calme intérieur, une assurance, un sentiment d'unité avec soi-même et avec sa communauté. Cela a manqué dès le début à Hitler, ce rhéteur conscient et exclusif, ce rhéteur par principe. Même au cœur du triomphe, il n'était pas sûr de lui et fulminait contre adversaires et idées adverses. Il n'y avait jamais de sang-froid, jamais de musicalité dans sa voix, dans le rythme de ses phrases, mais toujours et seulement une galvanisation sauvage des autres et de soi-même. » (p. 86) Ce témoignage montre bien qu'il faut historiciser les descriptions de la présentation du corps-parlant souverain aux foules et aux masses et les organiser autour de la question du rythme. Ce n'est qu'à cette condition que l'on sera capable de comprendre la spécificité de ces formes dans les différents types de régimes politiques, ou encore, à l'intérieur de l'ensemble totalitaire, dans les différentes sociétés.

Profitant des nouvelles techniques médiatiques, le nazisme réintroduit donc des éléments de vie cultuelle dans les masses dont la formation était en grande partie liée à un effondrement des rythmes anciens. Il les assujettit en leur redonnant des rythmes, non pas de type politique, comme dans les démocraties libérales, mais religieux. Au lieu de rechercher des formes d'individuation psychique et collective fondées sur des réunions périodiques électorales, sur un usage communicationnel du langage et sur une discontinuité entre les corps souverains et les corps sujets, *il utilise au maximum les capacités des nouvelles techniques médiatiques pour contrôler et formater l'individuation par la recréation d'effets de foule au sein des masses, par un usage du langage dans lequel l'information et le débat sont éclipsés au profit de l'invocation et de l'hystérisation des corps, enfin, par une mise en continuité rythmique des corps-parlants des masses et du corps-parlant souverain*.

La roue solaire

Le travail de Klemperer permet donc de distinguer dans la LTI au moins trois niveaux rythmiques articulés les uns aux autres : les rassemblements de type cultuel qui permettent au régime de rerythmer les masses et qui constituent son berceau ; les formes balancées d'éloquence

qui sont employées dans ces rassemblements, pour assujettir et dominer leurs participants, et qui sont ensuite diffusées comme modèles langagiers dans les masses ; enfin, les rythmes corporels-langagiers par lesquels le corps souverain parlant impose, à travers les nouveaux médias, aux corps-parlants des individus des foules et des masses une forme au déploiement de leur discours et au mouvement de leur corps.

Par certains côtés, cette description se rapproche de celle de Tchakhotine. Elle confirme l'importance des alternances morphologiques entre foules et masses dans les modes d'assujettissement nazis. Mais, à la différence de Tchakhotine, elle ne considère jamais les rythmes corporels-langagiers qui s'intègrent dans ces rythmes morphologiques comme de pures formes ou de simples techniques. Elle évite ainsi de mettre sur le même plan, sous le prétexte fallacieux qu'ils partageraient les mêmes procédés médiatiques, des régimes aussi opposés, malgré tout ce qu'on peut reprocher aux premières, que les démocraties libérales et les régimes totalitaires. Elle échappe également à la naïveté de croire que l'on pourrait « utiliser », sans dommages pour la démocratie, les mêmes rythmes que ces derniers. De nombreuses analyses de Klemperer le montrent : les rythmes de la LTI sont indissociablement des « techniques » et des « valeurs », des « formes » et des « sens », des organisations de l'individuation en tant que processus et en tant que résultat. *Les rythmes constituent à la fois des organisations du mouvement langagier-corporel du sens et des sens donnés aux mouvements du corps et du discours.* De ce point de vue, il n'existe pas d'idéologie, pas de stock d'idées séparé de l'activité des corps-parlants et de leurs relations politiques éventuellement médiatisées par des techniques. L'idéologie est immanente à leurs activités et à leurs interactions langagières. L'idéologie du III^e^ Reich se trouve dans les rythmes de la LTI et ceux-ci constituent son idéologie. C'est pourquoi, il nous faut aborder maintenant ces rythmes sous leur *aspect* idéologique spécifique.

Rythmes cultuels, rythmes rhétoriques et rythmes corporels-langagiers possèdent tous, en premier lieu, une forte orientation néo-païenne qui vise à réorganiser l'individuation psychique et collective suivant des valeurs totalement détachées de celles qui régissaient jusque-là la société allemande et dont les plus diffusées avaient pour noms christianisme, humanisme et socialisme.

Le centre de ce néo-paganisme concerne, cela va de soi, le pouvoir ou, plus précisément, celui incarné dans la personne du dictateur qui est censée constituer l'axe autour duquel tourne le monde. Une grande partie de la LTI est orientée vers sa déification. Hitler, bien sûr, n'est pas le dernier à déclarer sa mission et son élection divines. Il y revient sans cesse et ne manque jamais une occasion de proclamer ses liens intimes avec le cosmos et sa dynamique : « Le Führer a toujours souligné son rapport particulièrement proche à la divinité, son "élection", le lien de filiation particulier qui le relie à Dieu, sa mission religieuse. Lors de son ascension triomphante, il dit à Würzburg (juin 1937) : "La Providence nous guide, nous agissons d'après la volonté du Tout-Puissant. Personne ne peut faire l'histoire des peuples ni celle du monde, s'il n'a pas la bénédiction de cette Providence". Le "jour du Souvenir des Héros", en 1940, il espère "humblement la grâce de la Providence". Pendant des années, la Providence qui l'a élu apparaît presque dans chaque discours, presque dans chaque appel. Après l'attentat du 20 juillet 1944, c'est le destin qui l'a préservé, parce que la nation a besoin de lui, lui le porte-drapeau "de la foi et de la confiance". » (p. 154-155) Hitler, bien sûr, ne manque pas de prêtres et de dévots pour développer cet aspect de la LTI. Dès 1933, les nazis démarquent le style des Évangiles identifiant celui-ci à un nouveau Christ : « On disait dans le communiqué : "Cérémonie de 13 à 14 heures. À la treizième heure, Hitler viendra à la rencontre des ouvriers". C'est à l'évidence la langue *[die Sprache]* de l'Évangile. Le Seigneur, le Rédempteur, vient à la rencontre des pauvres et des égarés. Raffiné jusque dans l'indication de l'heure. Treize heures – non, "treizième heure" – c'est comme s'il était trop tard, mais LUI accomplira un miracle, car, pour lui, il n'est jamais trop tard. L'étendard de sang au congrès du Parti, c'était déjà de la même farine. Mais, cette fois-ci, l'étroitesse de la cérémonie religieuse est dépassée, le costume intemporel retiré, la légende du Christ transposée dans un présent immédiat : Adolf Hitler, le Sauveur, vient à la rencontre des ouvriers de Siemensstadt. » (p. 69 ; 10 novembre 1933) Deux ans plus tard, c'est de nouveau la même rhétorique christique qui frappe Klemperer : « Il appelait ceux qui étaient tombés à la Feldherrnhalle "mes apôtres" – ils étaient seize, il doit naturellement en avoir quatre de plus que son

prédécesseur –, et lors des funérailles on dit : "Vous êtes ressuscités dans le III[e] Reich". » (p. 154 ; 9 novembre 1935)

Klemperer note d'innombrables témoignages de la déification du dictateur : « De 1933 jusqu'en 1945, jusqu'au cœur de la catastrophe berlinoise, cette élévation du Führer au rang de Dieu, cette assimilation de sa personne et de sa conduite au Sauveur et à la Bible eurent lieu jour après jour et marchèrent toujours "comme sur des roulettes" […] D'une profusion d'exemples de déification, je ne retiens qu'un tout petit nombre. » (p. 156) Commence alors une longue série d'expressions visant à magnifier Hitler : « En juin 1934, lors d'un discours devant la mairie de Berlin, Göring dit : "Nous tous, du plus simple des S.A. jusqu'au ministre-président, sommes de et par Adolf Hitler". Dans les manifestes de la campagne électorale de 1938 visant à ratifier l'*Anschluß* et à approuver la Grande-Allemagne, on peut lire que Hitler est "l'instrument de la Providence", et ensuite, dans le style de l'Ancien Testament : "Que soit flétrie la main qui écrit "non". Baldur von Schirach [chef de la jeunesse hitlérienne] fait de Braunau, ville natale du Führer, le "lieu de pèlerinage de la jeunesse allemande". Le même publie aussi *Le Chant des fidèles*, "vers anonymes de la jeunesse hitlérienne autrichienne pendant les années de persécution 1933-1937". On peut y lire : "Il y en a tant qui ne t'ont jamais rencontré et pour lesquels tu es quand même le Sauveur". » (p. 157) Hitler est souvent considéré comme un instrument de la Providence : « Le recteur de l'Institut technique de Dresde lui aussi, un professeur de mathématiques fort réputé, enfin un homme dont on attendrait des pensées pondérées et des paroles mesurées, le recteur Kowalewski, lui aussi, écrit ces jours-là dans un article : "Il nous est envoyé par la Providence". Peu de temps avant l'invasion de la Russie, Goebbels adopte un ton de déification encore plus décisif. Dans son discours de félicitations du 20 avril 1941, il dit : "Nous n'avons pas besoin de savoir ce que veut faire le Führer – nous croyons en lui" […] Et, le Jour de l'An 1945, Goebbels déplore, plus encore que le Führer lui-même à qui, selon lui, la misère imméritée de son peuple a donné des cheveux blancs, que l'humanité le méconnaisse. Car, dit-il, son amour appartient à l'humanité entière. Si elle le savait, "elle délaisserait encore sur l'heure ses fausses divinités et lui rendrait hommage". » (p. 157) Le complément de cette stratégie religieuse est la confusion volontaire de *Mein Kampf*

et de la Bible : « Will Vesper [responsable des publications du Reich] déclare, lors d'une "semaine du livre" en octobre : "*Mein Kampf* est le livre saint du national-socialisme et de la nouvelle Allemagne". Je ne crois pas que l'originalité de cette phrase tienne à autre chose qu'à une simple périphrase. Car on a toujours et partout appelé *Mein Kampf* la "Bible" du national-socialisme […] On comprend ainsi que la guerre, qui devait donc sauvegarder non seulement le Reich hitlérien au sens étroit mais aussi la sphère d'influence de la religion hitlérienne, se soit transformée en une "croisade", une "guerre sainte", une "guerre sainte du peuple" et que, dans cette guerre de religion, il y ait eu des morts qui soient tombés en ayant "une foi totale dans leur Führer". » (p. 158)

L'autre élément qui caractérise le néo-paganisme s'exprimant à travers les rythmes de la LTI concerne le monde que ce pouvoir divinisé cherche à dominer. Celui-ci en est le pendant nécessaire, la roue qui complète l'axe sans lequel elle ne saurait tourner. La LTI propose ainsi tout un ensemble d'élaborations discursives, qui ne sont pas à proprement parler philosophiques, ni même intellectuelles ou théoriques – trois termes rejetés par les nazis –, mais qui contiennent, quoi qu'il en soit, une explicitation ou une interprétation du monde comme cycle.

Klemperer pénètre dans cette interprétation du monde à partir d'un simple fait de langage : la remotivation péjorative du mot « système ». Ce terme a tout d'abord désigné dans la LTI le *régime* démocratique honni de l'Allemagne de Weimar, puis il a connu une extension à toute la *période* comprise entre 1918 et 1933. Klemperer note ainsi que ce mot « est très vite devenu populaire, infiniment plus populaire que la désignation d'une époque comme la Renaissance » (p. 138). Or, contrairement à ce que l'on pourrait penser, la valeur négative attribuée à cette expression par la LTI n'est pas liée à l'aspect machinique et déshumanisé auquel elle renvoie dans certains contextes, car c'est au contraire l'émiettement politique paralysant que les nazis reprochent à la République de Weimar. Elle vise donc plutôt sa valeur d'organisation intellectuelle rationnelle, valeur perçue paradoxalement comme analytique, artificielle et stérile : « Le "système kantien", commente Klemperer, est un réseau de pensées logiquement entrelacées pour capturer la totalité du monde ; pour Kant, pour le philosophe professionnel, le philosophe qualifié pourrait-on dire, philosopher veut dire : penser systématiquement. Mais c'est précisément cela que le national-

socialiste, du plus profond de son être, doit rejeter, c'est cela que, par instinct de conservation, il doit abhorrer. Celui qui pense ne veut pas être persuadé, mais être convaincu ; celui qui pense de manière systématique est deux fois plus difficile à convaincre. » (p. 139)

C'est pourquoi, la LTI remplace toujours le mot « philosophie », lui aussi radicalement dévalorisé, par celui de *Weltanschauung* [*Anschauen* = voir par intuition]. On touche ici à l'un des fondements les plus importants de la signifiance nazie. Elle rejette toute approche rationnelle au profit d'une approche mystique que ce mot est chargé de désigner : « Le mot allemand *anschauen* est réservé à, je ne sais si je dois dire une "action" ou un "état", plus rare, plus solennel, [que la simple perception] accompagné d'un vague pressentiment : il désigne une vue à laquelle participe l'essence de l'observateur, son sentiment, et il désigne une vue qui voit au-delà de l'aspect extérieur de l'objet observé, qui saisit en même temps, d'une manière mystérieuse, son noyau, son âme. Déjà courant avant le nazisme, *Weltanschauung* a perdu dans la LTI, à titre de substitut de "philosophie", son caractère endimanché et il a pris une couleur quotidienne, professionnelle. *Schau* [vision], mot sacro-saint du cercle de Stefan George, est aussi dans la LTI un mot culte […] tandis que "système" est sur la liste des horreurs, à côté d'"intelligence" et d'"objectivité". » (p. 140) Profondément hostile à la réflexion rationnelle, la LTI utilise ainsi toujours le terme *Weltanschauung* pour désigner son interprétation du monde : « Elle y trouvait exprimé l'opposition la plus importante, selon elle, à l'acte de philosopher. Car philosopher est une activité de la raison, de la pensée logique, et le nazisme y est hostile comme à son pire ennemi » (p. 195). Toutefois, cette *Weltanschauung* n'est pas non plus la vision subtile et critique, le *Schauen*, la « vue juste » de Schnitzler, « car elle aussi ferait obstacle aux efforts constants de la rhétorique nazie pour mystifier et engourdir les esprits. Au contraire, elle trouve dans le mot *Weltanschauung* la vision [*Schau*] du mystique, c'est-à-dire la vue de l'œil intérieur, l'intuition et la révélation de l'extase religieuse. La *vision* [en fr. dans le texte] du rédempteur dont émane le principe vital de notre monde : voilà le sens le plus intime ou la nostalgie la plus profonde du mot *Weltanschauung* tel qu'il est apparu dans l'usage des néoromantiques et tel que la LTI l'a adopté. » (p. 195)

Ce rejet radical des Lumières et de la raison se traduit dans la LTI par une autre remotivation, inverse celle-la de la précédente. Alors que le mot « système » est déprécié, les mots « fanatique » et « fanatisme » perdent, quant à eux, leur aspect péjoratif traditionnel au profit d'une nouvelle valeur méliorative. Comme on sait, les Lumières du XVIII^e^ siècle ont donné à ces termes un sens particulièrement négatif et réprobateur : « À l'origine – la racine est dans *fanum*, le sanctuaire, le temple –, un fanatique est un homme qui se trouve dans le ravissement religieux, dans des états convulsifs et extatiques. Or, les philosophes des Lumières luttent contre tout ce qui conduit au trouble ou à l'élimination de la pensée. » (p. 89) La LTI inverse complètement la valeur de ce terme et en fait l'expression d'une vive appréciation : « Le national-socialisme étant fondé sur le fanatisme et pratiquant par tous les moyens l'éducation au fanatisme, "fanatique" a été durant toute l'ère du III^e^ Reich un adjectif marquant, au superlatif, une reconnaissance officielle. Il signifie une surenchère par rapport aux concepts de témérité, de dévouement et d'opiniâtreté ou, plus exactement, une énonciation globale qui amalgame glorieusement toutes ces vertus. Toute connotation péjorative, même la plus discrète a disparu dans l'usage courant que la LTI fait de ce mot. » (p. 92) Dans le vocabulaire nazi, le fanatisme est une vertu : « Les jours de cérémonie, lors de l'anniversaire de Hitler par exemple, ou le jour anniversaire de la prise du pouvoir, il n'y avait pas un article de journal, pas un message de félicitations, pas un appel à quelque partie de la troupe ou quelque organisation, qui ne comprît un "éloge fanatique" ou une "profession de foi fanatique" et qui ne témoignât d'une "foi fanatique" en la pérennité [*ewige Dauer* = durée éternelle] du Reich hitlérien […] Le 26 juillet 1944, et pour la première fois dans un communiqué de l'armée, l'adjectif "fanatique" fut employé dans un sens laudatif à propos des régiments allemands : nos troupes qui combattent fanatiquement en Normandie. » (p. 94)

Ce dégoût envers toute pensée systématique et cette attitude intentionnellement mystique et irrationnelle expliquent pourquoi les nazis se réfèrent toujours au Parti en utilisant le terme d'« organisation » : « Ils n'ont pas de "système", ils ont une "organisation", ils ne systématisent pas avec l'entendement, ils cherchent à entrer dans le secret de l'organique. » (p. 140) L'organisation n'est pas le produit d'une pensée

« intellectualiste et schématique », mais découle directement de l'organique lui-même. Elle est une forme née du développement naturel des choses, de leur potentiel dynamique : « Les professionnels de la philosophie, enseigne Rosenberg, commettent tous une double erreur. Premièrement, ils sont à la "chasse de la prétendue vérité unique et éternelle". Et, deuxièmement, leur recherche se fait "par une voie purement logique, en ce qu'ils ne cessent d'inférer à partir d'axiomes posés par l'entendement". En revanche, si l'on se range à ses jugements [à ceux d'Alfred Rosenberg], non philosophiques mais amplement évidents (au sens profond et étymologique de la vision mystique), on est alors débarrassé d'un seul coup "de l'amas de décombres anémié et intellectualiste des systèmes purement schématiques". Ces citations contiennent la cause majeure de l'aversion de la LTI pour le mot et le concept de système. » (p. 141) Comprendre, c'est remonter à la puissance originaire de la vie : « Tout cela est immédiatement suivi, dans les dernières pages récapitulatives du *Mythe du XX^e^ siècle*, de l'intronisation définitive de l'organique ; en grec, *orgao [ὀργάω]* veut dire enfler, germer, se former inconsciemment, comme un végétal, *organisch* est même une fois germanisé en *wuchshaft*. » (p. 141)[1] La conséquence finale de cette accentuation sur l'organique est la destruction de l'idée de vérité universelle, partageable et valable pour toute l'humanité par celle d'une vérité propre à chaque race : « À la place de la vérité une et universelle, censée exister pour une humanité universelle imaginaire, apparaît la "vérité organique" qui naît du sang d'une race et ne vaut que pour cette race. Cette vérité organique n'est pas pensée et développée par l'intellect, elle ne consiste pas dans un savoir rationnel, elle se trouve au "centre mystérieux de l'âme du peuple et de la race". » (p. 141)

On trouve dans le prolongement de l'idée d'organique tout le vocabulaire de « l'élan » et du « mouvement », dont Klemperer fait remonter l'origine au romantisme, à Clausewitz, mais surtout au futurisme italien, et qui désigne l'essence même du nazisme : « Le mouvement signifiait le cœur, la spécificité même, la vie du national-socialisme, lequel, après son "départ" *[Aufbruch]* – mot sacro-saint de

1. La traductrice indique que cet adjectif, formé sur le substantif *Wuchs* [croissance] et le suffixe *–haft*, est absent du dictionnaire.

la LTI emprunté au romantisme ! –, ne devait plus jamais connaître de répit. On ne veut pas être sceptique, ni libéral et pondéré, on ne veut pas être velléitaire, comme l'époque précédente ; on ne veut pas laisser les choses exercer une influence sur soi, mais exercer une influence sur elles ; on veut agir et ne jamais lâcher la "loi de l'action" (encore une formule en vogue, empruntée à Clausewitz et citée à satiété pendant la guerre jusqu'à devenir d'un ridicule des plus navrants). Dans un style soutenu et pour montrer qu'on est cultivé, on dit qu'on veut être "dynamique". Le futurisme italien a acquis sur les fascistes italiens, et à travers eux sur les nationaux-socialistes, une influence déterminante » (p. 291).

Cette mystique de l'organique et du dynamisme se traduit par une survalorisation du mouvement : « Le mouvement est à ce point l'essence du nazisme que celui-ci se désigne lui-même comme "le Mouvement" et sa ville natale, Munich, comme la "capitale du Mouvement". » (p. 292). Or, celui-ci est toujours compris comme attaque et agression : « Tout son vocabulaire est dominé par la volonté de mouvement et d'action. "Assaut" *[Sturm]* est pour ainsi dire son alpha et son oméga : on commence avec la formation des S.A., les "sections d'assaut" *[Sturmabteilungen]*, on termine avec l'"assaut du peuple" *[Volksturm]*[1], variante, littéralement plus proche du peuple, de "l'assaut du pays" *[Landsturm]* de 1813. La S.S. a son "assaut de cavalerie" *[Reitersturm]*, l'armée ses "troupes d'assaut" *[Sturmtrupps]* et ses "canons d'assaut" *[Sturmgeschütze]*, le journal de la haine antisémite a pour titre *Der Stürmer* [L'Assaillant]. Les "actions foudroyantes" sont les premiers actes d'héroïsme des S.A., et le journal de Goebbels s'appelle *Der Angriff* [L'Attaque]. La guerre doit être une guerre-éclair *[Blitzkrieg]*, et toutes les disciplines sportives alimentent la LTI générale de leur vocabulaire spécial. » (p. 292)

Ainsi est-ce un véritable culte païen de l'énergie, du dynamisme de la nature et du pouvoir de l'État que la LTI essaie de faire naître à la place des cultes monothéistes protestant, catholique et juif, et dont le sens et la vérité sont entièrement exprimés par le mouvement circulaire de la roue solaire qui lui sert d'emblème. Le national-socialisme constitue une tentative d'informer les rythmes de l'individuation selon un modèle cyclique cultuel religieux, qui, dans la lignée de toutes les

1. Troupes levées depuis décembre 1944 parmi les adolescents (à partir de 16 ans) et les hommes âgés (jusqu'à 60 ans).

conceptions qui confondent les foules et les houles, les masses et les météores, vise à une renaturalisation de l'homme. La croix gammée symbolise à la fois les cycles de la vie, la ronde éternelle de l'organique, les révolutions du cosmos, mais aussi l'axe, le centre politique autour duquel ceux-ci sont censés tourner, et enfin la croix, avec derrière elle le monothéisme, qu'il a remplacés et vaincus : « Le premier Noël après l'annexion, le "Noël grand-allemand" de 1938, est complètement déchristianisé par la presse : c'est, du début à la fin, la "fête de l'âme allemande" qu'on célèbre, la "résurrection de l'empire grand-allemand" et, ainsi, la renaissance de la lumière grâce à laquelle le regard s'oriente vers la roue solaire et vers la croix gammée, tandis que le Juif Jésus reste tout à fait en dehors du jeu. » (p. 153)

La communauté-machine et les hommes-moteurs

Les rythmes de la LTI possèdent donc une dimension religieuse de nature spécifique, qui distingue le III^e^ Reich de tout autre régime et en particulier des régimes totalitaires contemporains. Mais une telle caractérisation ne suffit pas encore à les décrire complètement d'un point de vue idéologique. Il nous faut aussi mettre en évidence le modèle social que le pouvoir divinisé voudrait imposer à la société pour la rendre compatible avec son interprétation à la fois cyclique et dynamique du monde.

La LTI présente sur ce plan un visage plus complexe et apparemment plus contradictoire que sur le plan religieux. D'un côté, en effet, elle glorifie le passé, la tradition, la race, le sol, le sang et les membres de la société qu'elle considère à la fois comme leurs conservateurs et comme leur expression directe : « La glorification du paysan attaché à la terre, riche de traditions et hostile aux innovations, reste jusqu'au bout la même ; la formule confessionnelle *Blubo (Blut und Boden)* lui est précisément destinée, bien plus, elle découle de son mode de vie. » (p. 307) La *Blubodoktrin*, explique Élisabeth Guillot, est « l'abréviation lexicalisée de *Blut-und-Boden-Doktrin*, "doctrine du sang et du sol". C'est sur cette expression empruntée à Oswald Spengler que Walther Darré, futur ministre de l'Agriculture du III^e^ Reich, avait fondé son idéologie raciste (discours sur *La Paysannerie comme source de vie de la race nordique*, 1928 ; *Nouvelle noblesse du sang et du sol*, 1930).

Dans cette vision mystique et romantique, le paysan était chargé de toutes les vertus raciales nordiques (courage, ténacité, combativité, etc.) et promu homme allemand par excellence, à la fois soldat, conquérant de nouvelles terres et défenseur de la race nordique et de la culture européenne contre les "nomades juifs" et la "civilisation". La femme se voyait réduite à une fonction procréatrice, le village ou la ferme offrant le parfait modèle de la nouvelle société. »[1] Klemperer cite plusieurs exemples de cette phraséologie : « Ces 350 000 colons allemands, qu'on transférait de la Russie méridionale dans le *Warthegau*[2] étaient "des hommes allemands du meilleur sang allemand et de droite germanité", ils étaient d'une "capacité de rendement biologique non corrompue" […] ils avaient, "au-delà de toute comparaison, d'heureuses dispositions pour être paysans et colons", ils étaient "remplis d'un zèle fanatique pour le nouveau pays et la nouvelle communauté nationale", etc. » (p. 308)

Simultanément, par une antithèse manichéenne, la LTI rejette la ville et les urbains considérés comme corrompus, oublieux des traditions et séparés du sol originel. Les deux emblèmes de la vie urbaine qu'elle dénonce de concert sont le Juif et le prolétaire industriel organisé. Baudelaire, selon Benjamin, « herborisait sur le bitume » ; Goebbels, lui, vomit la « civilisation de l'asphalte ». Dans *Combat pour Berlin*, il décrit les années 1926-1927, époque à laquelle, arrivant de Rhénanie, il commence à conquérir la capitale pour son parti : « Ici, remarque Klemperer, le mot qui marque l'aversion et qui revient toujours, c'est "asphalte". L'asphalte, c'est la couverture artificielle qui sépare les habitants des grandes villes du sol *[Boden]* […] Berlin est le "monstre d'asphalte", ses journaux juifs, ouvrages sans valeur de la "*journaille*" juive [en fr. dans le texte], sont des "organes d'asphalte", le drapeau révolutionnaire de la N.S.D.A.P. doit "battre l'asphalte en brèche", le chemin qui mène à la perdition (celui du marxisme et de

1. E. Guillot in V. Klemperer, *LTI – La Langue du IIIe Reich…, op. cit.*, p. 260, n. 1.

2. *Gau* de la Warta, créé le 26 octobre 1939, et qui s'étendait sur une partie de la Pologne occidentale. Le *Gauleiter* Arthur Greiser s'y rendit responsable de déportations massives et de l'extermination de Polonais juifs et catholiques en vue d'une « dépolonisaton » *[Entpolinisierung]* et d'une « germanisation » *[Eindeutschung]* de la région. La population allemande de la région était de 325 000 personnes en 1939 et de 950 000 fin 1943.

l'absence de patrie), "le Juif l'a asphalté avec des phrases et des promesses de fourbe". La vitesse folle de ce "monstre d'asphalte a rendu l'être humain sans cœur et sans âme *[entseelt]*" ; ainsi, c'est une "masse informe du prolétariat mondial anonyme" qui vit ici ; ainsi, le prolétaire berlinois est "un morceau d'apatridie". Ce que Goebbels regrette alors à Berlin, c'est l'absence de "toute attache patriarcale" […] En Rhénanie, il y a encore un "enracinement primitif dans le sol", l'élément fondamental de la population est constitué par des "Westphaliens autochtones" [*bodenständig* = littéralement établis sur le sol]. » (p. 310)

Mais cette exécration du bitume et de la ville, qui redouble négativement la mythologie du sol et de la paysannerie, s'accompagne malgré tout d'une fascination pour le modernisme, la technique et la rationalisation industrielle, que la LTI emprunte, pour partie au fascisme italien, pour partie à ses origines socialisantes et populaires, pour partie, enfin, à certains des groupes sociaux sur lesquels le nazisme cherche à s'appuyer : « Dès le début, note Klemperer, le Führer entretient des rapports tendus avec les *Völkische [Deutsch-völkische Freiheitspartei]*, car ils sont ses concurrents ; si, par la suite, il n'a plus à les craindre, il ne peut néanmoins qu'utiliser partiellement leur conservatisme et leur teutomanie car il veut aussi s'appuyer sur les ouvriers de l'industrie, et la technique de même que l'américanisme ne doivent pas demeurer en reste, et encore moins être dénigrés. » (p. 307) Ainsi les formes cultuelles, féodales et mythologiques de la LTI font-elles bon ménage avec celles inspirées de la technique la plus avancée.

Klemperer note à cet égard la prédilection de la LTI pour les abréviations, dans lesquelles confluent des modèles de rationalisation provenant de diverses origines. La plupart du temps l'usage de ces sigles est lié au développement du capitalisme et à des besoins d'économie et de rapidité de l'expression qu'imposent les affaires et les nouveaux moyens de communication : « H.A.P.A.G.[1] a la brièveté indispensable aux affaires, celle de l'adresse télégraphique […] à l'époque moderne le besoin général d'abréviations est né d'un besoin réel lié aux affaires, d'un besoin commercial et industriel […] À l'origine de cette vague moderne d'abréviations se trouvent sans doute les

1. *Hamburg-Amerikanische-Packetfahrt-Aktien-Gesellschaft*, célèbre compagnie maritime fondée en 1847.

pays champions du commerce et de l'industrie, l'Angleterre et l'Amérique » (p. 130-131). Mais cet usage renvoie également à un autre type d'attitude, qui se rapproche d'un sentiment d'appartenance à un groupe privilégié d'initiés : « Celui qui utilise la désignation technique abrégée d'un article industriel, celui qui utilise une adresse télégraphique aura toujours, plus ou moins vivement, plus ou moins consciemment, le sentiment réconfortant de se démarquer, par un savoir spécial, par un lien spécial, de la masse générale, le sentiment d'appartenir, en tant qu'initié, à une communauté particulière ; et les spécialistes qui ont élaboré l'abréviation correspondante ont une conscience très aiguë de cet effet et y attachent une grande importance. » (p. 130-131) C'est pourquoi, les sigles sont particulièrement développés dans le monde politique moderne : « Dès qu'il est question d'un syndicat, d'une organisation, d'un parti, l'abréviation est au rendez-vous et, là, cette valeur initiatique de la désignation spéciale devient nettement perceptible. » (p. 131) La troisième source de l'usage des abréviations est l'armée : « Dans la langue militaire étaient réunis, depuis la Première Guerre mondiale, toutes les sortes et tous les thèmes d'abréviations, la désignation concise de l'appareil technique et du groupe, le mot secret pour se protéger de l'extérieur et assurer la cohésion à l'intérieur. » (p. 132).

La LTI rassemble ces trois orientations en mélangeant des préoccupations rationalisatrices et organisatrices venant de l'industrie et de l'armée, avec les préoccupations proprement politiques venant du Parti. Elle multiplie ainsi de manière extraordinaire le nombre des abréviations qui viennent sans cesse interrompre le flux du langage par des quasi-mots, qui ont à la fois une portée rationalisatrice et technique, et une valeur politique quasi sectaire : « Aucun style de langage d'une époque antérieure ne fait un usage aussi exorbitant de ce procédé que l'allemand hitlérien. L'abréviation moderne s'instaure partout où l'on technicise et où l'on organise. Or, conformément à son exigence de totalité, le nazisme technicise et organise justement tout. D'où la masse immense de ces abréviations. Mais parce qu'il tente aussi, au nom de cette même exigence de totalité, de s'emparer de toute la vie intérieure, parce qu'il veut être religion et que, partout, il plante la croix gammée,

chacune de ces abréviations est apparentée au "poisson"[1] des premiers chrétiens : agent de transmission à moto, ou soldat derrière son M.G.[2], membre de la H.J.[3] ou de la D.A.F.[4] – on est toujours membre d'une "conjuration". » (p. 132)

La République de Weimar avait déjà connu quelques métaphores techniques, mais rien qui soit comparable à l'inflation de ces images dans la LTI, ni surtout à leur utilisation systématique pour parler de personnes : « [Avant 1933] elles sont toujours uniquement appliquées à des choses, des états, des activités, jamais à des personnes. On "relance" [*ankurbeln* = relancer un moteur], sous la République de Weimar, toutes sortes de secteurs commerciaux, mais jamais le personnel gestionnaire lui-même ; on "ancre" [*verankern*] également des administrations mais jamais un inspecteur des Finances ou un ministre en personne. Le pas véritablement décisif vers la mécanisation de la vie par le langage n'est franchi que lorsque la métaphore technique vise directement la personne ou, comme le dit une expression qui sévit depuis le début du siècle : lorsqu'elle est "réglée" [*eingestellt*] sur elle. » (p. 205) Le régime nazi popularise ainsi un certain nombre d'expressions de type mécanique qui sont très représentatives de ce qu'il cherche à être et de sa conception de l'individuation psychique et collective : « La mécanisation flagrante de la personne elle-même reste l'apanage de la LTI. Sa création la plus caractéristique et probablement la plus précoce dans ce domaine est "mettre au pas" [*gleichschalten* = à l'armée, mettre au pas et, en électricité, synchroniser]. On peut entendre le déclic du bouton sur lequel on appuie pour donner à des êtres humains, non pas à des institutions, non pas à des administrations impersonnelles, une attitude, un mouvement, uniformes et automatiques : des professeurs de divers établissements, des employés de divers services de la justice ou des impôts, des membres des *Stahlhelm* et des

1. *Ichthus*, le poisson, était le cryptogramme choisi par les premières communautés chrétiennes parce qu'il se composait des premières lettres des mots grecs signifiant : Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur.

2. *Maschinengewehr* (Mitrailleuse).

3. *Hitler Jugend*, (Jeunesse Hitlérienne). Organisation nazie qui encadre les enfants de l'âge de six ans à dix-huit, voire vingt-et-un ans.

4. *Deutsche Arbeitsfront*, (Front du Travail Allemand). Organisation nazie qui remplaça les syndicats à partir de 1933.

S.A., etc. sont "mis au pas", presque à l'infini. » (p. 206) Klemperer repère ainsi chez Goebbels et dans son cercle une prédilection pour ce genre de métaphore. L'homme nazi y est proprement un *homme-moteur* qui réalise les prédictions les plus sombres de Mandelstam, Kracauer et Friedmann : « Constamment, des hommes actifs sont comparés à des moteurs. On dit par exemple dans le *Reich* [le journal] au sujet du gouverneur de Hambourg, qu'il est dans son travail comme "un moteur tournant toujours à plein régime". Mais il est une phrase de Goebbels qui, bien plus fortement qu'une telle comparaison – ayant le mérite d'établir une frontière entre l'image et l'objet –, et bien plus gravement encore, témoigne de la vision des choses fondamentalement mécanisante du nazisme : "Nous allons, dans un avenir proche et dans toute une série de domaines, marcher à nouveau à plein régime". Nous ne sommes donc plus comparés à des machines, nous sommes des machines. Nous, c'est Goebbels, c'est le gouvernement nazi, c'est l'ensemble de l'Allemagne hitlérienne. » (p. 208)

Klemperer observe ainsi dans la LTI un chevauchement d'orientations rurale et urbaine, paysanne et ouvrière, organique et technique, mythologique et rationalisante. Faut-il, comme il le dit, voir dans ces chevauchements des « contradictions » ? Y a-t-il une faille à l'intérieur de l'idéologie nazie qui serait due, comme il l'avance, aux divergences d'intérêts des principaux groupes sociaux sur lesquels il veut s'appuyer ? Cela semble peu crédible dans la mesure où la petite-bourgeoisie, qui constitue pourtant l'un de ses appuis principaux, serait alors complètement oubliée. En réalité, ce que ne voit pas Klemperer, c'est que ces principes ne « représentent » pas des classes mais des orientations idéologiques propres au mouvement nazi lui-même, et que toutes ces « tensions » sont en fait « dépassées », au sens hégélien, ou intégrées par une conception hiérarchisée de la personne et de la communauté à laquelle tout le monde doit finalement se plier. Car tel est le modèle social le plus profond ou, plutôt, le plus englobant de la LTI : la nouvelle communauté allemande doit être à la fois une *communauté* vivante et proliférante, fondée sur le sang et sur le sol, *et* une *machine* parfaite entièrement dédiée au mouvement. Et pour qu'une telle association ne soit pas contradictoire, le régime établit des relations sociales strictement hiérarchisées et organisées à partir d'un sommet unique, où le grand-prêtre autour duquel s'organise la communauté est aussi le

pilote qui commande la machine sociale. On a souvent remarqué qu'en redifférenciant ce qui avait été dédifférencié au XIX^e^ siècle, le nazisme réorganise la société de masse sur un modèle hiérarchique fondé sur le principe traditionnel militaro-féodal de l'obéissance absolue au supérieur : « Un *Führer* [guide] a besoin de *Geführten* [ceux qui se font ou se laissent guider] sur l'obéissance inconditionnelle desquels il peut se reposer. Il n'est que de songer à la fréquence du mot "aveuglément" dans les serments de fidélité, dans les télégrammes d'hommage et d'approbation au cours de ces douze années. "Aveuglément" est l'un des maîtres mots de la LTI, il désigne la disposition d'esprit idéale d'un nazi envers son Führer et son chef *ad hoc [Unterführer]*, il n'est pas employé moins souvent que "fanatique". Mais pour exécuter un ordre aveuglément, il ne faut pas commencer par y réfléchir. Réfléchir signifie à chaque fois s'arrêter, être freiné, cela pourrait même conduire à critiquer et, finalement, à refuser d'obéir. » (p. 204) Toutefois – et cette remarque de Klemperer est éclairante quant à la nature profonde de la hiérarchie dans la société hitlérienne – ce principe archaïsant est aussi l'application de préceptes techniques cherchant à rationaliser les relations sociales sur le modèle des machines : « L'essence de toute éducation militaire consiste à faire en sorte que toute une série de gestes et d'activités soit automatisée, que chaque soldat, chaque groupe particulier, indépendamment d'impressions externes, indépendamment de considérations internes, indépendamment de tout mouvement instinctif, obéisse exactement à l'ordre de son supérieur, comme une machine est mise en marche par la pression sur le bouton de démarrage. » (p. 204) Le nazisme associe ainsi une personnalisation et une mécanisation désubjectivante : « Le national-socialisme ne veut en aucun cas porter atteinte à la personne, au contraire, il veut l'élever, mais cela n'exclut pas (n'exclut pas pour lui !) qu'il la mécanise en même temps : chacun doit être un automate entre les mains de son supérieur et de son Führer, et être, en même temps, celui qui appuie sur le bouton de démarrage des automates qui lui sont subordonnés. De cette construction qui dissimule le caractère généralisé de l'asservissement et de la dépersonnalisation résulte la profusion, dans la LTI, de tournures appartenant au domaine technique, la foule des mots mécanisants. » (p. 204)

En fait, il n'y a aucune contradiction entre les deux aspects de la conception nazie de la société, ni entre cette dernière et la conception plus générale du monde exposée à la section précédente. C'est la même orientation qui, d'une part, renaturalise l'homme et réduit les rythmes aux retours et aux révolutions du cosmos, et qui, d'autre part, traverse un modèle social et individuel fondé sur une réduction des rythmes aux rotations et aux va-et-vient machiniques. Tout converge vers la constitution de l'État, et, dans celui-ci, de la personne du dictateur, en un axe rythmique de la société et du cosmos, qui retrouve d'une manière inattendue un type de fonctionnement très ancien mis en évidence, pour la première fois, par Granet.

Individuation et désindividuation par les rythmes national-socialistes

À partir des années 1930 et jusqu'aux années 1950, de nombreux essais ont été tentés, sinon pour expliquer, tout au moins pour relier le fascisme et le nazisme aux formes de l'individuation typique des sociétés de masses du début du XX^e^ siècle. Ces ouvrages étaient souvent fondés sur des présupposés théoriques de type psychologique ou psychanalytique[1]. D'autres, partant de présupposés de type sociologique n'analysaient pas l'individuation de masse comme une mentalité favorable à l'autorité, mais du point de vue de la destruction des relations à soi, aux autres et finalement au monde, ce que Hannah Arendt

1. C'est en 1931 que l'Institut pour la Recherche Sociale dirigé par Horkheimer proposa la première étude sur le « caractère autoritaire » censé faire le lit du fascisme – il s'agissait d'une étude empirique de la mentalité des ouvriers allemands. Cette étude, qui ne fut jamais achevée, fut malgré tout à l'origine de toute une série de publications successives, parmi lesquelles on peut retenir : *Studien über Autorität und Familie*, Félix Alcan, Paris, 1936, trad. fr. de l'introduction dans M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et Théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974 ; E. Fromm, *Escape from Freedom*, (1941), trad. fr. *La Peur de la liberté*, Paris, Buchet-Chastel, 1963 ; M. Horkheimer, « Autoritärer Staat », 1942 ; T. W. Adorno et al., *The Authoritarian Personality*, (1950), New York, Norton & co., 1993.

De son côté, partant de présupposés un peu différents, Wilhelm Reich avait tenté de relier le fascisme et la répression sexuelle dans W. Reich, *La Psychologie de masse du fascisme* (1933), Paris, Payot, 1972.

appelait « l'expérience de la désolation »[1]. Les analyses de Klemperer jettent sur cette question une lumière assez différente. Abordant l'individuation par le langage et les rythmes qui organisent son déploiement, celui-ci met en évidence des aspects qui échappent à ses contemporains.

Tel un anthropologue de la vie quotidienne des masses allemandes, Klemperer raconte la visite que lui rend, au début de l'année 1933, l'une de ses collègues de l'université, dont il note la transformation spectaculaire : « Puis vint 1933, Paula von B. devait venir chercher un livre dans mon séminaire. Elle qui avait toujours l'air sérieux s'approcha de moi la mine réjouie et la démarche pleine d'entrain, comme une adolescente. — Mais vous rayonnez ! Est-ce qu'un bonheur particulier vous est arrivé ? — Particulier ! En ai-je encore besoin ?… J'ai rajeuni de dix ans, non, de dix-neuf : je ne me suis plus sentie ainsi depuis 1914 ! » (p. 146) Comme lui explique l'intéressée, cette métamorphose, dont la description laisse entrevoir une phase légèrement maniaque, est due à l'arrivée de Hitler au pouvoir. Celui-ci a radicalement changé sa vie : « [Après les premières violences] l'ingénuité de Paula von B. devait tout de même être ébranlée. À l'université, nous ne nous voyions pas – je ne sais si elle faisait exprès de m'éviter. Jusqu'au jour où, tout de même, elle vint chez nous. Elle sentait qu'il était de son devoir d'Allemande de ne pas désavouer ses amis et elle espérait pouvoir encore se considérer comme la nôtre. — "Devoir d'Allemande", vous n'auriez pas dit cela avant, lui dis-je. Quel rapport entre le fait d'être allemand ou pas, et des choses très privées et universellement humaines ? Ou bien voulez-vous discuter politique avec nous ? — Le fait d'être allemand ou pas, cela a un rapport avec tout, cela seul est essentiel, et voyez-vous, c'est ce que j'ai appris, c'est ce que nous avons tous appris ou réappris du Führer après que nous l'avons oublié. Il nous a ramenés chez nous ! » (p. 147)

On dira peut-être : « une hirondelle ne fait pas le printemps » ou encore « on ne peut rien conclure d'un cas isolé ». Il me semble, au contraire, qu'il faut ici faire confiance à Klemperer – dont nous connaissons la familiarité avec le terrain et les qualités d'analyste – pour résumer en une seule anecdote des observations longues et répétées.

1. E. Lederer, *The State of the Masses*, New York, 1940 ; H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Le système totalitaire* (1951), Paris, Le Seuil, 1972.

L'arrivée de Hitler au pouvoir a manifestement mis un terme, pour un grand nombre d'Allemands, à une période dépressive. En redonnant aux individus de masse à la fois un sentiment d'appartenance à une communauté et la sensation de ne plus être condamnée à errer sans buts dans les terres inconnues de l'existence, il a effacé leurs difficultés d'individuation psychique et collective. Hitler, dit Paula von B., dans des termes empruntés d'une très grande force symbolique, lui a « réappris » quelque chose qu'elle avait oublié « depuis 1914 », « le fait d'être allemande » ; il l'a « ramenée chez elle ». Sur un mode infantile, le dictateur apparaît comme un père bienveillant reconduisant à sa maison une enfant perdue dans la ville, ou, pour le dire autrement, comme celui qui protège désormais les individus de masse de la dégradation des processus d'individuation psychique et collective entraînée par la dérythmisation du siècle précédent et accentuée par la défaite. Il leur permet de se reconstituer et de reprendre forme, extérieurement aussi bien qu'intérieurement.

L'anecdote rapportée par Klemperer semble ainsi, au moins à première vue, confirmer et même jeter un pont entre les théories qui relient le fascisme à l'atomisation des masses et celles qui voient plutôt en lui le produit d'un désir d'ordre autoritaire dû à la désagrégation des structures familiales. Dans le cas de Paula von B., il est clair que la satisfaction d'être enfin sortie de son marasme psychique est, en grande partie, garantie par l'instauration d'une relation filiale au dictateur. Mais, si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit qu'elle ne laisse en réalité aucune de ces deux théories intactes. D'une part, contrairement à ce qu'affirme la thèse fondée sur l'atomisation des masses, cette anecdote montre que le régime nazi n'édifie pas son pouvoir, comme le dit Arendt, sur une intensification et un élargissement à toute la population de « l'expérience de la désolation »[1], mais bien au contraire sur sa capacité à délivrer les individus du malaise que celle-ci

1. « Le régime totalitaire, comme toutes les tyrannies, ne pourrait certainement pas exister sans détruire le domaine public de la vie, c'est-à-dire sans détruire, en isolant les hommes, leurs capacités politiques. Mais la domination totalitaire est un nouveau type de régime en cela qu'elle ne se contente pas de cet isolement et détruit également la vie privée. Elle se fonde sur la désolation, sur l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme. » H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme…, op. cit.*, p. 226.

provoquait jusque-là. *Loin d'entraîner une radicale « perte du moi »*[1]*, le nazisme permet aux individus de masse de reconstruire celui-ci et d'en réassurer la stabilité* – même si c'est, bien sûr, au prix d'une forte régression de son autonomie et, comme le dit Arendt, « de penser et d'éprouver ». D'autre part, cette anecdote laisse soupçonner que le motif de la soumission verticale et régressive au dictateur ne doit pas être non plus accepté tel quel. Il ne peut en effet être séparé de celui de la transformation des relations horizontales avec les autres membres de la société allemande en relations hiérarchiques, transformation dont le résultat débouche plutôt, à l'exception bien entendu des individus situés en bas de l'échelle, sur un renforcement des personnes. Il est très intéressant de noter à cet égard comment s'entrecroisent ces deux motifs dans le cas rapporté par Klemperer. C'est pour réaliser « son devoir d'Allemande » que Paula von B. vient lui rendre visite et lui témoigner une « amitié » qui ne l'empêchera pas quelque temps après de lui rappeler sa judéité et donc son statut inférieur : « Et si cela ne vous dit rien, alors, oui, alors notre Führer a raison de s'en prendre aux… (elle réussit à ravaler "Juifs" et poursuivit)… à l'intelligence stérile. » (p. 147-148) Ainsi, ce qui d'un côté diminue l'autonomie de la personne et semble l'entraîner dans une régression psychique est en fait compensé de l'autre par un renforcement différentiel. *La hiérarchisation ou la redifférenciation de ceux qui étaient autrefois des égaux vient équilibrer la soumission infantilisante au pouvoir*.

Dans la mesure où il part du langage et de ses rythmes, dans la mesure aussi où il est le résultat d'une observation quotidienne sur le terrain longue de treize années, le travail de Klemperer échappe aux simplifications, dont ses contemporains – qui, eux, n'ont pu observer ces phénomènes que de l'extérieur – restent malgré tout prisonniers. Il nous offre ainsi un portrait à la fois plus dynamique et plus riche des processus d'individuation typiques des masses du III[e] Reich. Ce portrait comprend trois aspects reliés les uns aux autres qu'il n'est pas possible de séparer.

1. « Ce qui rend la désolation si intolérable c'est la perte du moi […] Dans cette situation, l'homme perd la foi qu'il a en lui-même comme partenaire de ses pensées et cette élémentaire confiance dans le monde, nécessaire à toute expérience. Le moi et le monde, la faculté de penser et d'éprouver sont perdus en même temps. » *ibid.*, p. 229.

La LTI constitue tout d'abord – et sur ce point Klemperer rejoint ses contemporains – une machine de guerre contre l'autonomie et l'indépendance d'esprit. Nous avons vu plus haut les effets de sidération instantanés que les rythmes rhétoriques et les rythmes corporels-langagiers provoquent dans les masses lors des rassemblements de foules ou encore au cours de leurs retransmissions cinématographiques ou radiophoniques. Mais ces effets s'étendent bien au-delà de ces moments particuliers : à travers la LTI, ils imprègnent en fait toute la vie quotidienne. Klemperer souligne les conséquences à la fois dépersonnalisantes et incorporantes de la diffusion des formes de signifiance rhétoriques propres aux rassemblements en foule sur la vie ordinaire des masses. La rétraction presque complète du discours autour de la seule fonction d'invocation y accentue un certain affaissement de la sphère privée aux dépens de la sphère publique qui tend, quant à elle, à recouvrir l'ensemble de la vie : « Toute langue qui peut être pratiquée librement sert à tous les besoins humains, elle sert à la raison comme au sentiment, elle est communication et conversation, monologue et prière, requête, ordre et invocation. La LTI sert uniquement à l'invocation. À quelque domaine, privé ou public, que le sujet appartienne – non, c'est faux la LTI ne fait pas plus de différence entre le domaine privé et le domaine public qu'elle ne distingue entre langue écrite et orale –, tout est discours et tout est publicité. "Tu n'es rien, ton peuple est tout", dit un de leurs slogans. Cela signifie : "Tu n'es jamais seul avec toi-même, jamais seul avec les tiens, tu te trouves toujours face à ton peuple". » (p. 49)[1] L'invasion de la LTI par les formes rhétoriques de la harangue et de l'invocation entraîne ainsi une certaine dépersonnalisation psychique : « La LTI s'efforce par tous les moyens de faire perdre à l'individu son essence individuelle, d'anesthésier sa personnalité, de le transformer en tête de bétail, sans pensée ni volonté, dans un troupeau mené dans une certaine direction et traqué, de faire de lui un atome dans un bloc de pierre qui roule. La LTI est la langue [*die Sprache*] du fanatisme de masse. » (p. 49)

1. Cette seule remarque implique, au passage, une théorie de la communication beaucoup plus complexe et concrète que celle exposée par Karl Bühler en 1934 dans son célèbre livre *Sprachtheorie* où celui-ci restreignait le langage aux seules fonctions référentielle, appellative et expressive. Où l'on voit l'avantage d'une observation de terrain.

Pénétrant au plus profond des corps, la LTI suscite une attitude à la fois mentale et physique d'abdication de tout esprit critique personnel et d'offrande de soi-même au dictateur – une véritable *foi* au sens à la fois féodal et religieux du terme. Toute tentative d'analyse rationnelle de cet abandon régressif est vécue comme dangereuse pour l'individuation et provoque successivement le malaise, les pleurs et finalement l'agressivité : « — Et pourquoi nous racontez-vous cela ?, dit un jour Klemperer à Paula von B. — Vous devez le reconnaître vous aussi, vous devez comprendre que j'appartiens tout entière au Führer, mais vous ne devez pas croire que je renonce pour autant à mes sentiments d'amitié envers vous… [K. lui montre alors le caractère contradictoire de ses déclarations] Elle ne faisait que secouer la tête à chacune de mes phrases et avait les larmes aux yeux. — Non, cela semble vraiment inutile, car tout ce que vous me demandez émane de la raison, et les sentiments qui se cachent derrière ne sont qu'une aigreur pour des choses qui ne sont pas essentielles. » (p. 147) Et comme Klemperer l'interroge sur ce qu'elle appelle « l'essentiel », elle répond : « — Mais je vous l'ai dit : c'est que nous soyons arrivés chez nous, chez nous ! Et cela, vous devez le sentir, et vous devez vous abandonner à ce sentiment, et vous devez toujours avoir à l'esprit la grandeur du Führer et non les inconvénients que vous-mêmes subissez en ce moment… Et nos classiques ? Je ne crois pas du tout qu'ils le contredisent, il faut simplement les lire correctement, Herder, par exemple, – et quand bien même –, il se serait certainement laissé convaincre ! — Mais d'où tenez-vous cette certitude ? — D'où vient toute certitude : de la foi. […] Car je crois en lui, et je devais vous dire que je crois en lui. » (p. 148) Un peu plus loin Klemperer précise qu'il a entendu ce *credo quia absurdum*, cet abandon et cette détermination à refuser de réfléchir dans des milieux très variés et ce jusqu'aux derniers jours de la guerre : « "— 'Comprendre', ça ne fait rien avancer du tout, il faut croire. Le Führer ne cède pas et le Führer ne peut pas être vaincu, il a toujours trouvé une issue là où d'autres prétendaient qu'on ne pouvait pas aller plus loin. Non, bon Dieu, non, 'comprendre', ça n'avance à rien, il faut croire. Je crois dans le Führer". J'ai donc entendu cette profession de foi en Hitler chez des personnes issues des deux couches sociales, l'intellectuelle et, au sens le plus étroit du mot, la populaire, et aux deux époques, celle du début et celle

de la toute dernière fin. Et je n'ai jamais pu me permettre de douter qu'à chaque fois elle ne venait pas simplement du bout des lèvres mais d'un cœur fervent. » (p. 152)

Cette foi dans le dictateur n'est pas la seule façon que la LTI a de déposséder le sujet de lui-même. À l'intérieur de chacun, elle renvoie à un maître qui est tout aussi puissant que le maître extérieur et auquel il convient également de s'abandonner avec confiance. Pour la LTI, la meilleure part de l'homme n'est pas constituée en effet par l'esprit mais par les « instincts ». C'est pourquoi tout individu qui cherche à être un homme véritable doit agir « spontanément » et suivant ses « instincts » : « Les vocables "spontanés" et "instincts", qui étaient alors en vogue depuis peu, demeurèrent un bien durable de la LTI, et l'instinct, en particulier, joua jusqu'à la fin son rôle dominant. Un vrai Germain réagissait spontanément quand on faisait appel à son instinct. Après le 20 juillet 1944, Goebbels écrivit que l'attentat contre le Führer ne pouvait être expliqué que par "l'envahissement des forces de l'instinct par celles d'un intellect diabolique". Ici, la préférence accordée par la LTI à l'aspect sentimental et instinctif est donc portée à son comble : le troupeau de moutons doué d'instinct suit son bélier en chef, même si celui-ci se précipite dans la mer. » (p. 306)

Cette valorisation des pulsions intérieures et de la foi dans le Führer est indiscutable. Elle ne doit pas faire penser pour autant que la LTI n'aurait qu'un aspect destructeur, qui se traduirait, comme l'affirme la plupart des études de l'époque, par une simple « régression » psychique ou par une « atomisation » absolue des individus de masse. Car, s'il est vrai qu'elle lutte contre toute autonomie, la LTI développe simultanément un aspect reconstructeur qui ne doit pas être négligé[1]. Tout se passe en réalité comme si elle permettait aux individus de reformuler leur expérience d'eux-mêmes et de donner un nouveau sens à leur vie. Comme si les rythmes qu'elle propageait, tout

1. Bien que les quelques témoignages de sympathie, qui lui sont, de temps à autres, prodigués, viennent toujours d'ouvriers, Klemperer ne note aucune différence de classe du point de vue des usages langagiers. Ce n'est donc pas sur cette question qu'il s'oppose à ses contemporains, mais sur la description de l'individuation de masse. Pour une vision nuancée de l'idée de « masses » qui ne sacrifie pas l'idée de « classes », voir F. Neumann, *Béhémoth : structure et pratique du national-socialisme, 1933-1944*, (1944), Paris, 1987.

en dissolvant les derniers restes des formes anciennes, les aidaient à retrouver une configuration, c'est-à-dire permettaient de réorganiser leurs processus d'individuation qui avait été sérieusement mis en danger par la dérythmisation. Ainsi, la dynamique dépersonnalisante de la LTI n'est en fait qu'un aspect d'un processus de repersonnalisation, qui est la véritable clé des processus de constitution et de stabilisation du pouvoir dictatorial. Loin de détruire toute individualité, en la faisant régresser à l'état infantile ou en supprimant toute vie privée, la LTI participe en réalité à sa reconstruction sur de nouvelles bases de type inégalitaire : « Faut-il considérer une telle réification de la personne comme un trait de la LTI ? Je ne le crois pas. Car elle n'est appliquée qu'à des hommes auxquels le national-socialisme dénie l'appartenance au genre humain véritable et qu'il exclut, en tant que race inférieure, anti-race ou sous-hommes, de l'humanité authentique limitée aux Germains et au sang nordique. À l'intérieur de ce cercle d'humains reconnus comme tels, il estime, au contraire, capital d'insister sur la personne. » (p. 201)

Klemperer souligne, parallèlement à l'omniprésence des formes d'invocation, la propagation de formes langagières subjectives personnelles, qui raffermissent l'individuation psychique des individus de masse. Contrairement à ce qu'affirment, en l'absence de toute observation directe les sociologues et philosophes cités plus haut, l'expérience vécue sur place par Klemperer montre que le national-socialisme ne cherche pas en réalité « à dépersonnaliser ni à réifier les Germains auxquels il reconnaît la qualité d'êtres humains » (p. 203) ; au contraire, il a tendance dans ces cas à exalter le sujet, la volonté, la décision. Tout Allemand, et en particulier tout employé de l'État mais aussi des entreprises privées ou des associations, constitue, à la place hiérarchique qui est la sienne, une *image du Führer* – comme pour la Bible tout homme est à l'image de Dieu : « Le principe sous-jacent était celui-ci : ce n'est pas l'administration impersonnelle mais un chef *[Führer]*, personne responsable, qui doit décider dans chaque cas. Ainsi, tout l'administratif fut transposé à la première personne du singulier et ordonné par un dieu personnel. Moi, directeur des impôts en personne et non plus la recette X, je mettais en demeure Friedrich Schulze de payer une amende de trois marks et cinquante pfennigs ; moi, directeur de la police, j'établissais un procès-verbal pour la

somme de trois marks ; et finalement c'était encore moi, directeur de la police, qui attribuais personnellement un pantalon usagé au Juif Klemperer. Tout ceci pour la plus grande gloire du principe d'autorité *[Führerprinzip]* et de la personnalité. » (p. 203)

La LTI exalte ainsi la personne en soumettant les relations sociales à un modèle germanico-féodal, rêvé, il est vrai, à travers un romantisme de pacotille, mais qui n'est pas non plus une simple mascarade. Elle affectionne le vocabulaire archaïsant des historiens du XIX^e^ siècle : « Dans le domaine militaire, il n'est plus question de la troupe *[Leute]* d'un officier, d'une compagnie, mais seulement des "hommes" *[Männer]*. Chaque lieutenant qui fait son rapport dit : j'ai ordonné à mes hommes. » (p. 201) Ce modèle archaïsant est aussi répandu dans la vie civile où le personnel d'une entreprise est appelé *Gefolgschaft* [suite], c'est-à-dire, comme l'explique Élisabeth Guillot, par un mot « forgé au XIX^e^ siècle pour désigner les groupes de guerriers qui, au Moyen Âge, s'engageaient pour combattre aux côtés d'un seigneur ainsi que pour vivre avec lui en temps de paix. Il désigne aussi le serment de fidélité qui unissait le vassal à son seigneur » (p. 303, n. 1). Celle-ci rappelle par ailleurs que « la loi du 20 janvier 1934 réglementant le travail transposait dans les entreprises l'ordre féodal du chef [ici le *Betriebsführer*, chef de l'entreprise] et sa suite [*Gefolgschaft*, ou ensemble de ses employés] existant à tous les niveaux de la société nazie. Elle redonnait au patronat tout pouvoir sur les salariés »[1]. Dans une suite de remarques qui rendent très concrète « l'esthétisation de la politique » mise en évidence par Benjamin, Klemperer souligne le côté théâtral et sentimental de ces appellations destinées « à travestir délibérément les choses de la raison dans la sphère du sentiment et à les déformer délibérément à la faveur de l'obscurcissement affectif » (p. 305). Ce sont toutes les relations sociales fondées sur le mode impersonnel de la loi qui sont redéfinies sur ce mode néo-féodo-personnaliste : « Leur régulateur à tous, c'était la loi froide et impersonnelle. Et voilà que dans la *Gefolgschaftssaal*, ils étaient soustraits à la clarté de ce régulateur et, en un seul mot, déguisés et transfigurés : *Gefolgschaft*, cela les chargeait de tradition vieille-allemande, cela faisait d'eux les vassaux, les "partisans" *[Gefolgschaftsleute]*, porteurs

1. E. Guillot dans V. Klemperer, *op. cit.*, p. 168, n. 1.

d'armes et obligés à une fidélité *[Treue]* absolue, de seigneurs nobles et chevaleresques. Un tel déguisement était-il un jeu inoffensif ? Absolument pas. Il infléchissait un rapport pacifique dans le sens de la guerre ; il paralysait la critique et menait directement aux convictions reflétées par cette phrase qui s'étalait sur toutes les banderoles : "Führer ordonne, nous suivons *[folgen]* !" » (p. 305)

L'armée et les entreprises ne sont d'ailleurs pas les seules concernées par ces mutations. C'est en réalité l'ensemble du droit du III^e^ Reich qui repose désormais sur ces appellations archaïsantes : « Une "ligue des défenseurs" du droit *[Bund der Rechtswahrer]* est quelque chose d'infiniment plus solennel qu'une union des avocats, "intendant" *[Amtswalter]* sonne infiniment mieux qu'agent ou fonctionnaire, et lorsque, au-dessus d'un bureau, je lis "intendance" *[Amtswaltung]* au lieu d'administration, cela fait un peu sacré. » (p. 305) Or, de telles expressions ne fonctionnent pas comme un simple habillage théâtral de relations sociales rationalisées qui resteraient les mêmes, car elles impliquent de nouvelles pratiques sociales fondées sur une soumission aveugle et coopérative à l'administration, ainsi que sur une redéfinition de l'individu comme un vassal : « Dans un tel service, on ne me sert pas, comme le devoir l'ordonne, on "prend soin" *[betreuen]* de moi et, dans tous les cas, je dois être reconnaissant envers celui qui "prend soin" de moi et, en aucun cas, je ne dois l'offenser par des exigences immodérées ou, ce qui serait pire, par de la méfiance. » (p. 305) En fait, c'est tout « l'esprit des lois » qui est changé. Le modèle rationnel du droit est abandonné au profit d'un modèle décisionnel et arbitraire qui reflète directement les volontés du Parti : « Le centre et l'objectif de ce système étaient le "sentiment du droit" ; il n'a jamais été question de la pensée du droit, ni même du sentiment du droit tout court, mais seulement du "sentiment sain du droit". Et ce qui était sain, c'était ce qui correspondait à la volonté et à l'intérêt du Parti. C'est par ce "sentiment sain" qu'après l'affaire Grünspan le vol des biens juifs fut motivé. » (p. 306)

La LTI assure donc une refonte complète des processus d'individuation qui aboutit à la fois à un rejet de la « personne » autonome ancienne et à la construction d'une nouvelle « personne » définie par sa relation hiérarchique avec ses supérieurs et inférieurs. Cette articulation entre un aspect destructeur et un autre, reconstructeur celui-là, est

très importante, car elle distingue assez nettement la conception de l'individuation qui ressort du témoignage de Klemperer de celle, plus connue mais en fait beaucoup moins précise, de ses contemporains émigrés aux États-Unis. Mais ce n'est pas tout. La hiérarchie intérieure au groupe social, qui définit la nouvelle personne dans la société nazie, se double, en effet, à l'extérieur du groupe, d'une hiérarchie générale des peuples fondée sur un naturalisme raciste. C'est pourquoi, si, du point de vue de la communauté à laquelle elles appartiennent, les personnes sont hiérarchisées entre elles, du point de vue de leur rapport collectif aux autres groupes sociaux, elles sont considérées en revanche comme égales, car elles partagent la même supériorité raciale. Ainsi ne pourrait-on pas achever ce portrait de l'individuation sous le III[e] Reich sans montrer de quel prix ont été payé le sauvetage et la rerythmisation de l'individuation en péril des hommes des masses.

Daniel Goldhagen s'est fourvoyé en cherchant à déduire des sources qu'il étudiait une participation « consciente et volontaire » de l'ensemble de la population allemande à l'extermination des Juifs[1]. Cette thèse a été réfutée, sans difficultés, par la plupart des spécialistes concernés et il n'y a rien chez Klemperer qui s'oppose aux arguments que ceux-ci ont fait valoir[2]. C'était, du reste, engager la réflexion dans l'impasse d'une recherche de culpabilité collective et indifférenciée, motivée par une conception massive et presque naturaliste du Mal (d'où des attaques simplistes contre Arendt), et mâtinée de relents plus ou moins bien camouflés d'une psychologie des peuples hors d'âge[3]. Le témoignage de Klemperer nous permet d'aborder la question des

1. D. Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires de Hitler : les Allemands ordinaires et l'Holocauste* (1996), trad. fr. Paris, Le Seuil, 1997.

2. Pour deux mises au point bien informées sur les erreurs de Goldhagen, voir I. Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Paris, Gallimard, 1992 et 1997, p. IX-XIX et D. Vidal, « De *Mein Kampf* à Auschwitz », *Le Monde diplomatique*, Paris, août 1998.

3. C'est à de tout autres conclusions anthropologiques et éthiques qu'arrivait, pour sa part, Klemperer à la fin de sa réflexion : « Parmi les paysans de Unterbernbach, je trouvai de grandes différences morales et notai, le repentir au cœur : "Ne dis plus jamais : 'le paysan' ou 'le paysan bavarois', n'oublie jamais qu'on a dit : 'le Polonais', le 'Juif !'" » Plus loin : « Peut-être avais-je autrefois pensé moi aussi trop souvent "l'Allemand" et le "Français" au lieu de penser à la diversité des Allemands et des Français ? » V. Klemperer, *op. cit.*, p. 355 et 359.

rapports entre la population et l'extermination d'une manière beaucoup plus profonde. Du point de vue qu'offre l'observatoire de la LTI, le problème n'est pas de savoir, en effet, si les « individus », considérés abstraitement, ou plutôt, à l'image d'Américains contemporains, savaient, voulaient ou étaient conscients de la destruction des Juifs d'Europe, car le langage, précisément, échappe en grande partie au savoir, à la conscience et à la volonté. La question que pose la LTI est plutôt de comprendre sur quelles bases destructrices ont fonctionné les processus par lesquels ils s'individuaient à travers ce qu'ils entendaient ou disaient tous les jours, dans leurs conversations quotidiennes, chez eux, dans les médias, dans la rue ou sur leur lieu de travail. Or, sur ce sujet le dossier assemblé par Klemperer montre un lien, au moins indirect, entre l'individuation des uns, ce mélange de dépersonnalisation et de repersonnalisation qui vient d'être décrit, et la désindividuation des autres.

Sur le plan de la doctrine et du discours officiel, la relation est facile à établir. Klemperer montre la haine à l'égard des idées d'humanité au sens de communauté humaine *[Menschheit]*, comme à celle de bienveillance de l'homme envers ses semblables *[Humanität]*, assimilés l'un et l'autre à des poisons juifs : « L'idéal d'humanité englobant tous les êtres humains est désormais abandonné, et à l'idéal de la germanité est opposée une "humanité juive empoisonnée" *[eine gifitige Judenhumanität]*. (Tout comme dans la LTI – le plus souvent chez Rosenberg, et de manière analogue chez Hitler et Goebbels –, où le mot humanité n'est jamais employé sans guillemets ironiques et où, la plupart du temps, il est accompagné d'une épithète infamante). » (p. 189) Pour contester l'unicité de l'humanité, l'idéologie national-socialiste s'appuie sur les idées de « race » et de « hiérarchie entre les races », ce qui lui permet de justifier les agressions contre celles qu'elle considère comme « dégénérées » et « inférieures » : « C'est sur l'idée de race, réduite à l'antisémitisme mais aussi exacerbée et activée en lui, que repose la spécificité du national-socialisme par rapport aux autres fascismes. C'est d'elle qu'il tire tout son poison. Vraiment tout vient de là, même lorsqu'il s'agit d'adversaires extérieurs qu'il ne peut cataloguer comme sémites. Pour lui, le bolchevisme est un "bolchevisme juif", les Français sont "négrifiés" et "enjuivés", quant aux Anglais, ils seraient même les descendants de cette tribu juive de la

Bible dont on croyait avoir perdu la trace, etc. » (p. 183) Toutefois le national-socialisme n'affirme pas seulement l'existence de « races » humaines distinctes et hiérarchisées, mais aussi de « races » infra-voire non-humaines, situées en quelque sorte à l'extérieur de la hiérarchie des peuples et garantissant ainsi la cohérence de cette dernière par une espèce de principe d'exclusion ultime – une « archi-hiérarchie ». Ce sont donc ces « races infra-humaines » qui, pour Klemperer, constituent la clé du système, celles qui expliquent toute sa construction : « Je suis convaincu qu'ils n'ont emprunté et développé la doctrine générale de la race que pour fonder l'antisémitisme de manière durable et scientifique. Le Juif est l'homme le plus important dans l'État de Hitler : il est la tête de Turc et le bouc émissaire le plus populaire, l'adversaire le plus notoire, le dénominateur commun le plus évident, le crochet le plus solide regroupant les facteurs les plus variés. » (p. 231)

Cette structure de « l'anthropologie » national-socialiste explique que la doctrine « universellement raciste » du III^e^ Reich se ramène en pratique le plus souvent à un antisémitisme. Ce sont les Juifs qui sont la cible principale des caricatures nazies : « Chez Hitler et Goebbels, on ne rencontre presque jamais le nom "Juif" sans qu'il soit gratifié d'épithètes telles que "rusé", "artificieux", "trompeur", "lâche", et les mots injurieux qui se réfèrent vulgairement au physique, comme par exemple, "aux pieds plats", "à nez crochu", "hydrophobe", ne manquent pas non plus. Pour satisfaire le goût des plus cultivés, il y a "parasitaire" et "nomade". » (p. 235) Dans le discours officiel, l'adjectif « juif » devient le qualificatif dépréciatif le plus courant pour amalgamer les adversaires les plus opposés dans la même expression de mépris : « C'est surtout grâce à l'adjectif que l'amalgame de tous les adversaires en un seul ennemi est effectif : la *Weltanschauung* judéo-marxiste, l'inculture judéo-bolchevique, le système d'exploitation judéo-capitaliste, l'intérêt qu'ont les cercles judéo-anglais et les cercles judéo-américains à la destruction de l'Allemagne : ainsi, à partir de 1933, littéralement tous les adversaires, d'où qu'ils viennent, conduisent toujours à un seul et même ennemi, un ver caché dans le fruit hitlérien, au Juif qui, dans les moments les plus intenses, est appelé "Juda", et dans les instants les plus pathétiques le "Juda universel" *[Alljuda]*. » (p. 232) De même, l'insulte la plus fréquente est d'associer quelqu'un aux Juifs : « Si l'on veut dire la pire chose qui soit d'un Aryen, on le

traite de "valet des Juifs", si une femme aryenne ne veut pas se séparer de son époux juif, elle devient une "putain des Juifs", si l'on veut s'en prendre à la couche intellectuelle redoutée, on parle d' "intellectualisme à nez crochu". » (p. 235) Les Juifs constituent, au dire même de certains des acteurs de l'époque, la première cible du « Mouvement ». Klemperer cite, à cet égard, la réflexion d'un inspecteur de la Gestapo de Dresde auquel il a eu affaire : « — Contre qui est-ce qu'on fait la guerre alors ? Ouvre ta grande gueule quand on te pose une question, tu prétends être professeur, non ? — Contre l'Angleterre, la France et la Russie, contre… — Ça suffit, c'est des foutaises ! C'est contre le Juif qu'on est en guerre. C'est la guerre juive. » (p. 228)

Ainsi existe-t-il un lien extrêmement fort, au moins en ce qui concerne le langage des cadres du régime et du Parti, entre la construction de la nouvelle individuation psychique et collective et l'antisémitisme. Faut-il, en faisant un pas supplémentaire, voir se profiler l'extermination derrière cet antisémitisme ? Ce lien n'est jamais clairement indiqué, mais il est au moins implicite dans le concept d'« *Aufnorden* » [rendre plus nordique], inventé par les nazis pour désigner leur action de « régénération-purification » de la société allemande et dont Élisabeth Guillot rappelle qu'il recouvre toute la politique raciale et démographique de l'État nazi de 1933 à 1945 : « Il s'agit de toute une série d'ordonnances et de lois qui visaient à (re)donner à l'Allemagne et au peuple allemand le caractère nordique de l'origine idéalisée. Cela allait de noms de lieux débaptisés aux lois sur la "protection du sang allemand", en passant par le *Lebensborn* (association fondée en 1935 qui pratiqua l'"élevage" d'enfants allemands de "sang pur" et, à partir de 1941, le rapt en vue de la "germanisation", dans les territoires occupés, d'enfants "de grande valeur raciale"). »[1] En tant que verbe inventé à partir du substantif *Norden* [le Nord] et de la particule *auf-*, dont la valeur est à la fois la direction ascendante (comme dans *aufgehen*, se lever ; *aufsteigen*, monter ; *auffliegen*, s'envoler) et l'achèvement (comme dans *aufbrauchen*, consommer ; *aufhören*, cesser ; *aufessen*, achever un plat), *aufnorden* présuppose des actions simultanées de « purification » et d'élimination des parties « basses » de la population. Il rejoint les verbes construits avec la particule *ent-* qui indique la

1. E. Guillot dans V. Klemperer, *op. cit.*, p. 245, n. 1.

réversion d'un processus ou la privation : « La volonté d'action crée de nouveaux verbes. On veut se débarrasser des Juifs, alors on "déjudaïse" *[entjuden]*, on veut remettre la vie commerciale entre des mains aryennes, alors on "aryanise" *[arisieren]*, on veut purifier le sang des ancêtres, alors on le "rend plus nordique" *[aufnorden]*. » (p. 292)

En fait, dans la LTI officielle, la violence et la menace de la destruction sont partout. La moindre déclaration, la plus petite expression en sont pleines. De minuscules détails montrent une généralisation et une pénétration capillaire précoce de la négation de l'autre dans la vie des Allemands. Klemperer souligne la fréquence dans les discours nazis écrits et oraux, dès les années 1920, des guillemets ironiques : « Les guillemets ironiques ne se bornent pas à citer d'une manière aussi neutre, ils mettent en doute la vérité de ce qui est cité et, par eux-mêmes, qualifient de mensonges les paroles rapportées. Comme, dans le discours, cela s'exprime par un surcroît de mépris dans la voix de l'orateur, on peut dire que les guillemets ironiques sont très étroitement liés au caractère rhétorique de la LTI. […] Si les révolutionnaires espagnols ont remporté une victoire, s'ils ont des officiers, un état-major, alors ce sont forcément "des 'victoires' rouges", "des 'officiers' rouges", "un 'état-major' rouge" […] Einstein est un "chercheur", Rathenau un "Allemand" et Heine "un poète 'allemand' ". » (p. 108) Les guillemets ironiques envahissent l'écrit mais aussi l'énonciation nazis : « Pas un seul article de journal, pas une seule reproduction de discours qui ne grouille de ces guillemets ironiques, et même dans les analyses détaillées, rédigées plus tranquillement, ils ne manquent pas. Ils appartiennent à la LTI imprimée comme à l'intonation de Hitler et de Goebbels, ils lui sont inhérents. » (p. 108)

À travers le vocabulaire de la LTI et ses instruments rhétoriques favoris, se dégage ainsi une conception des relations sociales fondée non seulement sur la domination mais aussi, dès que ceci est possible, sur la destruction totale de l'adversaire. La LTI contribue à instaurer un type de rapport social qui exclut toute discussion, toute coopération et surtout toute tolérance pour ce qui n'appartient pas à l'ordre en place et à la communauté. L'un des premiers mots nazis que Klemperer note dans son journal concerne les « expéditions punitives » *[Strafexpedition]* menées, sur le modèle mussolinien, par les bandes de S.A. contre leurs adversaires politiques (p. 73). La violence brute contenue dans

cette simple expression se déploie par la suite de manière très naturelle dans la guerre intérieure organisée par l'État puis, à son acmé, dans la guerre internationale : « Les expéditions punitives, semi-privées et exécutées en amateur, furent immédiatement remplacées par l'action policière, régulière et officielle et le ricin par les camps de concentration. Et, six ans après le commencement du III^e^ Reich, le tumulte des expéditions punitives à l'intérieur de l'Allemagne, devenues actions policières, fut couvert par le vacarme de la guerre mondiale que ses instigateurs avaient également conçue comme un genre d'expédition punitive contre tous les peuples méprisés. » (p. 74) C'est donc très logiquement et par une sorte de cohérence implacable que la LTI multiplie alors rapidement le vocabulaire réifiant chargé de couvrir les meurtres de masse : « Coventry avait donc été "rasée" par les bombardiers allemands qui menaçaient à présent de "coventriser" [*coventrieren*] toutes les villes anglaises, puisque toutes servaient des objectifs militaires. En octobre 1940, on apprit que Londres avait eu à supporter des "attaques de représailles intensives", qu'elle avait subi "le plus grand bombardement de l'histoire universelle", une "nuit de la Saint-Barthélemy" ; elle serait "coventrisée" si elle ne finissait pas par s'avouer vaincue. » (p. 173) Mais l'Angleterre n'est pas la seule visée par les menaces hitlériennes, car l'objectif intérieur principal reste « l'extermination » des Juifs : « Hitler n'a parlé qu'une seule fois du fait qu'il voulait "rayer de la carte" *[ausradieren]* les villes anglaises, c'était une déclaration isolée qui, comme tout ce qu'il y a d'hyperbolique en lui, s'explique par l'absence totale de retenue de sa mégalomanie. Au contraire, "exterminer" *[ausrotten]* est un verbe qui est employé souvent, il appartient au vocabulaire générale de la LTI, à la section "Juifs" et, là, il désigne un objectif auquel il aspire ardemment. » (p. 233)

La violence s'exprime aussi à travers le choix de désignations qui réifient les victimes de l'extermination ou de la guerre. Les personnes deviennent des choses dont on peut disposer et se débarrasser quand elles sont usagées ou bien quand elles opposent une trop grande résistance : « Pourquoi une évidente et indubitable brutalité se fait-elle jour lorsqu'une gardienne du camp de concentration de Belsen déclare devant le tribunal de guerre que, tel et tel jour, elle avait eu affaire à seize "éléments" *[Stück]* ? Dans les deux premiers cas, [la médecine et

la prison], il s'agit, du point de vue professionnel, d'écarter la personne, d'en faire abstraction, alors qu'avec les "éléments", il s'agit d'une réification. C'est la même réification qui s'exprime dans le terme officiel de "récupération de cadavres", ou plutôt dans son extension aux cadavres humains : on fait de l'engrais avec des morts du camp et l'on désigne cela exactement du même nom que le traitement des cadavres d'animaux. » (p. 200) La LTI use d'ailleurs du même type de formes langagières réifiantes vis-à-vis des Résistances dans les pays occupés : « On y insiste constamment [dans les communiqués de l'armée] sur le fait que les bandes armées n'obtiendront aucun pardon ; à propos de la Résistance française, en particulier, qui grossit de plus en plus, on peut lire régulièrement : tant [de personnes] ont été "abattues". À l'emploi du verbe "abattre" on remarque la rage contre l'adversaire, mais au moins est-il encore considéré ici comme un ennemi haï, donc comme une personne. Alors que, par la suite, on lira quotidiennement : tant ont été "liquidés". Liquider est un mot de la langue commerciale et, en tant que mot d'origine étrangère, encore un peu plus froid et un peu plus objectif que ses équivalents allemands. » (p. 201) La « liquidation » est un des termes qui mène à la « solution finale » : « Quand des êtres humains sont "liquidés" c'est qu'ils sont "expédiés" ou "achevés" comme des choses matérielles. Dans la langue des camps de concentration, on disait qu'un groupe de personnes étaient "conduites à la solution finale" lorsqu'elles étaient tuées par balles ou envoyées dans les chambres à gaz. » (p. 201)

Sur le plan des discours des individus de masse, et en particulier de tous ceux qui n'étaient pas nazis ni même sympathisants, le lien entre l'individuation des uns et la désindividuation des autres est, il est vrai, plus difficile à saisir que dans les discours officiels. Le témoignage de Klemperer souffre ici de ses limitations quantitatives et de sa forme nécessairement anecdotique ; malgré cela, il me semble qu'il jette plus que des lueurs sur une question aujourd'hui encore relativement obscure.

Klemperer rapporte, en premier lieu, quelques situations qui montrent une certaine diffusion de la violence et plus particulièrement de la violence antisémite dans la population : « Une automobile freine en passant à côté de moi dans une rue déserte, une tête inconnue se penche par la fenêtre : "Tu es encore en vie, espèce de sale porc ? On

devrait t'écraser, sur le ventre !" » (p. 221) Plus loin : « Je reste donc debout dans la cage d'escalier pendant à peu près un quart d'heure, le visage contre le mur [K. vient d'être convoqué par la Gestapo], et les passants me jettent des insultes et des conseils du genre : "Mais va te faire pendre, bon sang, espèce de chien de Juif, qu'est-ce que t'attends encore ?… T'as pas reçu assez de coups ?" » (p. 227)

Dans un autre cas, lui aussi extrêmement parlant, Klemperer montre comment l'antisémitisme sert de point d'appui à la construction de la nouvelle forme hiérarchique d'individuation qui est en train de se répandre. C'est « le Juif à étoile » qu'un anonyme vient montrer à son fils pour lui enseigner l'existence du diable et fixer ainsi le cadre de son développement psychique : « Un homme à l'air brave et bon enfant vient à ma rencontre, tenant consciencieusement un jeune garçon par la main. À un pas de moi, il s'arrête : "Regarde bien celui-là, Horstl ! – c'est lui qui est coupable de tout ! » (p. 221) « Le Juif », allégorisé par le singulier, est ici la personnification du Mal, de tout ce qu'un « Germain » doit rejeter pour être lui-même heureux « à la maison ».

Certes, il est difficile d'estimer, à partir de ces seuls témoignages, le rôle exact joué par la dégradation puis la suppression d'une minorité dans les processus d'individuation de millions de personnes. On pourra toujours objecter qu'il ne s'agit là que de situations individuelles, engageant peut-être des militants nazis, et donc peu significatives en ce qui concerne le reste de la population. Mais Klemperer a aussi l'occasion de côtoyer des ouvriers, qui, non seulement ne sont pas membres du Parti ni même sympathisants, mais qui, au quotidien, lui sont relativement favorables. Or, cette observation révèle que la LTI constitue bien une forme de pensée qui est aussi une forme de vie hiérarchique à laquelle aucun d'eux n'échappe.

Dans un chapitre intitulé « En une seule journée de travail », il rapporte ce que l'on pourrait appeler « quatre cas de LTI », survenus le même jour au sein des ouvriers de son usine. Aucun de ceux-ci n'est nazi et la plupart, sauf deux ou trois délateurs, ne se gêne pas pour adresser la parole aux quelques porteurs d'étoile astreints à travailler dans leur entreprise, malgré les interdictions et le strict apartheid dans lequel ceux-ci devraient être confinés. Or, dans la moitié de ces cas, c'est toute l'idéologie raciste et hiérarchique qui passe dans leur langage. Une ouvrière, qui vient de lui offrir une pomme pour sa femme

alitée, lui lance : « “Pour la petite mère, avec toutes mes amitiés”. Puis, d'un air curieux et étonné, elle ajout[e] : “Albert dit que votre femme est allemande. Est-elle vraiment allemande ?” » (p. 134) Quelques heures plus tard, c'est un contremaître approchant les soixante-dix ans et peu favorable au régime, qui se livre à lui pendant qu'ensemble ils collent des étiquettes sur des cartons prêts à être expédiés : « Si seulement la paix pouvait enfin arriver… Ce sont les Américains qui n'en veulent pas, ils n'ont pourtant rien à faire chez nous… Mais cette poignée de cochons de Juifs, ils s'enrichissent grâce à la guerre. C'est vraiment la “guerre juive” !… Encore eux ! » (p. 135)

La LTI constitue, en réalité, une dynamique langagière collective qui dépasse largement les individus et à laquelle il semble bien difficile d'échapper. Un exemple de cette puissance du langage est celui des noms que les Juifs doivent adopter. Non seulement ceux-ci doivent porter une étoile jaune, mais ils doivent également avoir des noms reconnaissables et s'identifier systématiquement comme juifs à tous leurs interlocuteurs, qui deviennent ainsi, qu'ils le veuillent ou non, partie prenante dans leur dégradation : « Celui qui ne porte pas un nom clairement hébraïque et n'étant pas du tout passé dans l'usage en allemand, tel que *Baruch* ou *Recha*, doit adjoindre *Israel* ou *Sara* à son prénom. Il doit le signaler au bureau d'état civil et à sa banque, ne l'oublier dans aucune signature, prier toutes ses relations d'affaires de ne pas l'oublier elles non plus dans leur courrier. […] Quand on parle de moi officiellement, on dit toujours “le Juif Klemperer” ; quand je dois me présenter à la Gestapo, les coups pleuvent si je n'annonce pas avec assez de “mordant” : “le Juif Klemperer est là”. » (p. 115)[1] Un autre exemple de la puissance de la LTI est celui des indications concernant les commerces, les entreprises ou même les maisons particulières et les immeubles. Les lieux les moins officiels et en même temps les plus exposés au public portent très souvent mention de leur caractère « racialement pur » ou « aryanisé » : « En Allemagne, il y avait des maisons de Juifs spéciales, dans lesquelles on entassait les Juifs et

1. Un inspecteur de la Gestapo commence son interrogatoire par la petite scène d'humiliation suivante : « — Approche-toi à deux pas de la table, les mains sur la couture du pantalon et là, au garde-à-vous, tu déclares : “Je suis le Juif Paul Israël Saleporc”, ou un truc comme ça. Allez, vas-y, et que ça saute, et gare à toi si ce n'est pas assez mordant ! » V. Klemperer, *op. cit.*, p. 227.

sur lesquelles on écrivait aussi parfois “Maison de Juifs” […] occasionnellement, on pouvait lire sur d’autres façades l’inscription “Cette maison est pure de tout juif” *[judenrein]*. La phrase resta sur certains murs, en lettres noires et épaisses, jusqu’à ce qu’ils aient été, eux aussi, détruits par les bombardements, alors que les écriteaux proclamant “magasin purement aryen” et les inscriptions hostiles peintes sur les vitrines – “magasin juif !” –, de même que le verbe “aryaniser” [*arisieren*] et les paroles conjuratoires du genre : “Entreprise entièrement aryanisée !”, sur les portes de boutiques, disparurent très vite parce qu’il n’y avait plus aucun magasin juif et plus rien à “aryaniser”. » (p. 223)

Mais le phénomène qui montre le mieux l’importance indubitable de la dégradation et de la violence à l’égard d’une petite partie de la population allemande dans l’individuation psychique et collective du reste de celle-ci est *a contrario* son emprise sur les individus qui en sont pourtant les premières victimes. Il est clair que si les Juifs que côtoie tous les jours Klemperer adoptent ce type de discours, on peut penser qu’il en est de même, à un degré encore supérieur, pour la plupart des non-Juifs. Quitte à paraître un peu prétentieux et donneur de leçons, Klemperer n’exclut pas, en effet, ses camarades d’infortune de ses observations philologiques. Dès le 9 novembre 1933, il note l’indécision de certaines de ses connaissances face à l’arrivée de Hitler au pouvoir, mais aussi le vocabulaire que ces personnes commencent déjà à employer : « M. K., bien qu’il aime jouer le rôle du sage Nathan, m’a toujours paru passablement raisonnable. Donc, dimanche dernier, il déclara qu’il s’était décidé, “le cœur gros”, exactement comme l’Association centrale des citoyens juifs, à voter oui au plébiscite, et sa femme ajouta que le système de Weimar s’était révélé impossible et qu’il fallait se placer “au niveau des réalités”. […] Mme K. insista encore, qu’on devait quand même reconnaître que le Führer – elle disait vraiment “le Führer” – était une personnalité géniale dont on ne pouvait contester la prodigieuse efficacité, et à laquelle on ne pouvait se soustraire. » (p. 67) Un grand nombre de Juifs parlent ainsi la LTI : « Entre-temps, j’ai entendu toutes sortes de personnes juives de notre cercle proférer des opinions tout à fait semblables. Des gens qui, incontestablement, doivent être rangés dans la catégorie des intellectuels et qui, incontestablement, comptent parmi les hommes qui pen-

sent calmement et par eux-mêmes… Il règne en ce moment quelque obscurcissement qui influe vraiment sur tout le monde. » (p. 67)

Quelques années plus tard, Klemperer passe au crible de sa critique philologique quelques livres écrits par des Juifs. Je me limiterai ici à celui écrit par Arthur Eloesser, publié en 1936 à Berlin par la *Jüdische Buchvereinigung* [Alliance juive du livre] sous le titre *Du Ghetto à l'Europe. Le judaïsme dans la vie intellectuelle du XIX^e^ siècle*. Or, sa conclusion est encore plus amère. Klemperer y retrouve tous les clichés propres à la LTI que l'auteur utilise sans même s'en rendre compte : « Dans ce livre soigné, la langue [*die Sprache*] du vainqueur est empruntée avec une servilité qui applique inlassablement toutes les formes caractéristiques de la LTI. On y rencontre à plusieurs reprises la condensation simpliste dans le singulier – "le Juif allemand qui espère" –, la dissociation simpliste de l'humanité – "l'homme allemand"… Quand, à Berlin, on passe des Lumières de Nicolai [1733-1811, éditeur, ami de Lessing et de Mendelssohn] à la philosophie critique, cela signifie "un puissant retournement" *[Umbruch]*. En fait de culture, les Juifs croyaient s'être "mis au pas" *[gleichgeschaltet]* des Allemands… » (p. 256) La description du XIX^e^ siècle n'est pas meilleure que celle du précédent : « Le *Paria* de Michael Beer [1800-1833, auteur dramatique] est une pièce "camouflée" *[getarnt]* et l'*Almansor* de Heine un "Juif camouflé"… Wolfgang Menzel aspire à l'"autarcie" globale de la vie intellectuelle en Allemagne… Börne [1786-1837, écrivain] connaît un âge viril "combatif", il n'a pas été dévoyé par une mélodie ni par un "appel du sang" mystique comme celui que Heine et Disraeli avaient entendu… C'est la certitude de l'influence néfaste des conditions sociales qui a aligné *[ausgerichtet]* la voie de la dramaturgie réaliste moderne… Et il y a aussi naturellement "la loi de l'action", expression sans doute empruntée à Clausewitz et usée jusqu'à la corde par les nazis. Et "monter" [*aufziehen*], et "ethnique*" [volkhaft]* et "demi-Juif*" [Halbjude]* et "métis" *[Mischling]* et "avant-garde" *[Vortruppe] e tutti quanti*... » (p. 258)

Klemperer consacre enfin un chapitre entier à « la langue *[Sprache]* du vainqueur » que parlent, sans même y prêter plus attention, la plupart des Juifs avec lesquels il vit dans la maison qui leur est imposée. De cette invasion du langage, qui est aussi le début d'une destruction de l'individuation, il donne une longue série d'exemples. C'est,

tout d'abord, une collègue germaniste de l'université, Elsa Gruber, qui ne cesse d'utiliser le terme « fanatique » dans son acception nazie : « Elsa racontait souvent combien elle veillait à ce que ses enfants soient élevés dans la foi juive orthodoxe mais à ce qu'en même temps, malgré l'opprobre du moment, ils respirent la foi dans l'Allemagne répandue autour d'eux – elle ne disait jamais autrement que dans l'Allemagne éternelle. Ils doivent apprendre à penser comme moi, ils doivent lire Goethe comme la Bible, ils doivent être des Allemands fanatiques ! » (p. 249) Plus loin, c'est un sioniste déclaré qui s'exprime dans des termes identiques à ceux des nazis : « S., né en Russie, Mongol d'après son faciès, ennemi implacable de l'Allemagne et de tous les Allemands, puisqu'il voyait dans tous les Allemands des nationaux-socialistes convaincus, et nationaliste sioniste de la tendance la plus dure – et lorsqu'il défendait les droits de ce nationalisme juif, il parlait alors de ses "intérêts racistes" *[völkischen Benlangen]*. » (p. 251) Plus loin encore, c'est un dentiste qui affirme que « les Allemands sont tout bonnement "caractériellement inférieurs" » (p. 252). Le cas le plus triste et le plus significatif de l'immense puissance de la LTI est celui d'un médecin dont le jugement est manifestement prêt à sombrer : « Avant 1933, le docteur P. s'était senti tout à fait allemand et médecin, et il n'avait jamais gaspillé son temps avec des problèmes de religion et de race, il avait pris le nazisme pour un égarement ou un délire qui passerait sans provoquer de catastrophe. À présent, il était tout à fait exclu de sa profession, contraint de faire un travail d'usine et délégué d'un groupe auquel j'avais moi-même appartenu pendant assez longtemps. » (p. 253) Chez ce médecin, la LTI a détruit la personnalité : « Son aigreur se manifestait d'une façon singulière. Il faisait siens tous les propos antisémites des nazis, spécialement ceux de Hitler, et se mouvait continuellement et de telle façon dans cette manière de s'exprimer qu'il ne pouvait probablement plus juger lui-même dans quelle mesure il se raillait du Führer, dans quelle mesure il se raillait de lui-même et dans quelle mesure ce langage d'humiliation volontaire était devenu sa seconde nature. Ainsi, il avait l'habitude de ne jamais adresser la parole à un homme de son "groupe de Juifs" sans faire précéder son nom de la mention "Juif". "Juif Löwenstein, aujourd'hui tu dois faire marcher la petite coupeuse" – "Juif Mahn, voilà ton certificat de maladie pour le Juif des dents [le dentiste]". » (p. 253)

*

Le livre de Klemperer tient une place très particulière parmi les travaux qui, depuis la fin du XIX^e^ siècle et jusqu'au milieu du suivant, ont croisé la question du rythme. Non seulement il met résolument le langage au centre de son approche, mais il est le seul à s'appuyer sur une enquête de terrain – et quelle enquête ! puisque celle-ci aura duré treize ans, ce qui constitue une sorte de record sociologique qui rejoint d'autres témoignages sur l'enfer totalitaire comme *L'Archipel du Goulag* et les *Récits de la Kolyma*. Ces deux caractéristiques font de lui une source privilégiée pour notre recherche, qui permet de mettre en perspective une bonne partie des études qui l'ont précédé.

Le témoignage de Klemperer confirme les intuitions de Tarde et Freud concernant le rôle psychique des régimes autoritaires de la première moitié du XX^e^ siècle : le régime nazi a fourni aux individus de masse les rythmes qui, depuis la fin du XIX^e^ siècle et le traumatisme collectif provoqué par la défaite de 1918, leur faisaient défaut. La dictature a permis à ces individus dérythmés de se réorganiser psychiquement et de trouver le modèle dynamique qui leur permette d'osciller de la même manière. Il confirme également ce que j'ai appelé plus haut le « théorème de Tchakhotine » selon lequel l'art de gouverner des dictateurs comprend toujours deux formes ou phases essentielles d'action : *primo*, rassembler les masses en foules et les impressionner par des harangues violentes ; *secundo*, disperser de nouveau ces foules en les retransformant en masses et en les manipulant par l'intermédiaire des médias. Comme l'avait fait Tchakhotine, Klemperer remarque que les rassemblements de foules sont devenus, pour les régimes totalitaires, des moments essentiels pour leur gestion des masses dispersées et qu'une analyse de ce qui se passe pendant ces moments est absolument nécessaire pour comprendre le fonctionnement général de leur pouvoir.

Toutefois, Klemperer clarifie ce qui restait implicite chez ses contemporains : les alternances entre foules et masses ne sont pas réelles mais virtuelles. Les rassemblements en foules restent ponctuels et concernent localement peu de monde, mais grâce aux nouveau médias, il est désormais possible d'y faire participer, à distance, des masses

considérables. Par l'intermédiaire du film et surtout de la radio, les individus peuvent désormais, malgré leur dispersion spatiale et leur nombre, être appelés à assister simultanément aux mêmes événements, aux mêmes pratiques d'adoration et aux mêmes promesses de sacrifice, tout comme dans les rassemblements traditionnels. *Ainsi ces médias permettent-ils de produire à l'échelle d'une société entière, voire au-delà, des effets d'alternances morphologiques sans que celles-ci aient réellement lieu et de transformer périodiquement des masses dérythmées en foules et, tout particulièrement, en foules cultuelles. Contrairement à la presse qui ne produisait que des publics relativement lâches et sans densité, les nouveaux médias rendent ainsi possible de recréer des effets de liens et de densité à l'intérieur des masses dispersées elles-mêmes*.

Le point de vue philologique qui lui est propre permet, par ailleurs, à Klemperer de préciser la nature de ce qui est transmis et imposé aux masses à travers les nouveaux médias. Il montre que l'opposition concernant les mérites de la propagande repose, chez ceux qui soutiennent son efficacité comme chez ceux qui la contestent, sur une conception extrêmement limitée de la *signifiance* et, *de facto*, de la construction psychique et collective. Les uns, influencés par la psychologie expérimentale animale, considèrent que l'efficacité de la propagande tient à la répétition de propositions simples et d'images symboliques. Les autres, plus attentifs aux conditions créées par les micro-interactions humaines médiatisées par le langage, objectent qu'elle provient plutôt de l'influence des intermédiaires sociaux qui répercutent les propositions et les images en question. Mais, bien que ces derniers soient plus sensibles à l'importance du langage que les premiers, ils ne prennent pas mieux en compte le phénomène central de la communication politique. À l'inverse de ce qui se passe dans la publicité ou dans la simple diffusion de nouvelles ou de connaissances, la question est en effet de savoir comment sont présentés aux masses le ou les corps-langages souverains, à travers quels types de rythmes signifiants, contenant quel type d'idéologie et impliquant quel type d'individuation. *La communication politique ne se réduit pas à des propositions ou à des images, ni même à des représentations construites lors des interactions pragmatiques quotidiennes, mais engage une présentation du corps-langage souverain dans le discours, une*

façon de le constituer en présent de toute énonciation et de tout mouvement, c'est-à-dire d'imposer, grâce au contrôle de l'individuation, à la fois un ordre psychique et un ordre social particuliers. En l'occurrence, les nouvelles techniques de communication permettent de faire pénétrer dans les populations dispersées tout un ensemble de rythmes corporels-langagiers (dont font partie les rythmes rhétoriques) relevant normalement des discours adressés aux foules et d'imposer ainsi aux masses des modifications de leurs manières de signifier elles-mêmes. Les formes projetées par le corps-langage souverain et ses multiples lieutenants servent alors, à tous les sens du mot, de « patrons signifiants » aux populations les plus vastes et les effets de foule produits dans ces moments se diffusent, par l'intermédiaire de ces transformations du sémantisme, de manière capillaire jusque dans les moindres interstices de la vie quotidienne. C'est donc grâce à ces rythmes signifiants, grâce aux altérations des modes courants de signifier qu'ils impliquent et grâce à la transmutation sémantique des masses en quasi-foules permanentes qui en résulte, que le régime nazi établit et perpétue l'essentiel de son pouvoir[1].

Ces rythmes signifiants portent en eux des modèles idéologiques qui font du monde une simple nature à la fois dynamique et cyclique, de l'homme une illusion qui cache l'existence de races différenciées, de la société une grande machine, des individus des personnes vassaliques et du Führer un dieu vivant. Or, les conséquences anthropologico-politiques de ces formes-sens pragmatiques sont radicales. Celles-ci réduisent les potentialités rythmiques des individus qu'elles assujettissent en les coulant dans le moule de modèles cycliques ou mécaniques et en les organisant autour d'un axe ou d'un centre unique. En même temps, elles instaurent dans la population une individuation différentielle et différenciée. Pendant que la plus grande partie des individus de masse, délivrés des difficultés induites par la dérythmisation du XIX^e^ siècle et la défaite de 1918, bénéficient d'une stabilisation de leur individuation, les Juifs, les Tsiganes, les homosexuels, les malades mentaux sont désindividués et promis à l'extermination. L'individuation des uns repose sur la désindividuation des autres. Ces ana-

1. Il va de soi que ces remarques ne sont en rien destinées à contester tout ce que nous savons, par ailleurs, sur l'usage par le III^e^ Reich de la violence et de la loi pour établir et conserver ce pouvoir.

lyses permettent ainsi de rendre justice à l'une des affirmations principales d'Arendt qui écrivait que le propre du totalitarisme serait de détruire « tout espace entre les hommes, en les écrasant les uns contre les autres » et d'anéantir « jusqu'à la productivité potentielle de l'isolement »[1]. Prise telle quelle, cette affirmation semble, nous l'avons vu, très discutable : le totalitarisme, en tout cas le nazisme, ne provoque pas la dissolution de la personne ; au contraire, il la réassure au moment où elle commençait à se déliter et à se perdre, en lui donnant une nouvelle forme. Mais si nous reprenons cette description, du point de vue langagier, il est alors possible de lui redonner un sens plus pertinent. D'une part, l'idée d'écrasement des hommes les uns contre les autres décrit assez bien l'effet produit par la transformation des masses en quasi-foules permanentes sous la pression de la LTI. Dans la mesure où les modèles signifiants des moments de forte densité de la socialité deviennent ceux des moments de relâchement de cette socialité, il n'y a plus de place pour effectuer le retour sur soi qui normalement relève de ces derniers. Les moments de vie privée sont en grande partie envahis par des formes langagières qui relèvent de la sphère publique ou, pire encore, de la seule sphère de la propagande politique. De l'autre, il est clair que *la personne qui est produite par les formes nazifiées d'individuation s'appuie sur la dépersonnalisation des individus qui ne sont plus considérés comme membres de la communauté raciale*.

1. H. Arendt, *op. cit.*, p. 230.

12. Pour une critique des rythmes au début du XXI^e siècle

L'enquête que l'on vient de parcourir n'a pas cherché à être exhaustive, ni à suivre toutes les pistes qui s'ouvraient à elle. N'ayant aucune carte déjà tracée à sa disposition, elle a plutôt visé à lancer une série de coups de sonde dans des eaux encore inconnues. Il ne faut donc pas se cacher l'ampleur de l'obscurité qui continue à envelopper ces questions, ni celle des travaux qui demeurent à accomplir pour y apporter les éclairages nécessaires. Cependant, les premiers relevés que nous venons de réaliser permettent déjà de faire la lumière sur quelques éléments.

Un fait s'impose de lui-même : entre 1890 et 1950, le rythme a constitué un objet de préoccupation récurrent pour des disciplines extrêmement variées. Sociologie, anthropologie, psychanalyse, psychologie collective, médiologie, analyse littéraire s'y sont, tour à tour, intéressées. J'ai ici volontairement limité mon enquête aux sciences sociales – sans du reste pouvoir couvrir l'ensemble des textes utilisables[1] –, mais il faudrait ajouter à notre dossier les travaux philosophiques de Bergson, Bachelard et Adorno, l'anthropologie religieuse de Jousse, les réflexions poétiques d'Apollinaire, Claudel et Valéry, Hopkins, Yeats et Pound, l'apport déterminant de la rythmique de Jaques-Dalcroze, ainsi que celles des penseurs du mouvement corporel

1. Par exemple, la célèbre collecte de chants rythmiques de travail faite par Karl Bücher dans *Arbeit und Rhythmus*, Leipzig, 1896, ou le livre moins célèbre de Joseph Schopp, *Das deutsche Arbeitslied*, 1935, ou encore le travail de Georges Friedmann sur les conséquences humaines du machinisme, G. Friedmann, *Machinisme et Humanisme. Les problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Gallimard, 1946, nouv. éd. rev. 1955.

comme Laban ou Schlemmer qui, eux aussi, animent durant l'entre-deux-guerres les discussions concernant la notion de rythme[1].

Le rythme ne constitue pas ce que la pensée structurale appelait, depuis Kuhn, un « paradigme scientifique ». Il ne définit pas une grille *a priori* qui informerait toutes les recherches de l'époque, au cours de laquelle on voit par exemple déjà apparaître des travaux d'inspiration structuraliste et systémiste. Mais il n'en suscite pas moins un ensemble de questions récurrentes qui motivent explicitement et implicitement de très nombreux travaux. Durant un bon demi-siècle, la notion de rythme a été l'objet d'enquêtes et de réflexions multiples, qui nous permettent aujourd'hui de reconstituer, à la fois une préoccupation théorique, où les échos, les relations, les reprises critiques sont innombrables, et une histoire des rythmes, encore extrêmement parcellaire pour ses commencements, mais qui apparaît un peu plus clairement pour la période comprise entre 1800 et 1950.

Cette double reconnaissance du rythme comme *problème scientifique* et comme *objet d'histoire* va nous permettre de revenir à l'objectif initial de ce livre : la construction d'outils théoriques et critiques plus adéquats au nouveau monde dans lequel nous venons d'entrer. Le rythme se présente simultanément comme un concept opératoire et comme un point de vue éthique et politique. Toutefois, avant d'engager la réflexion sur ce terrain, il nous faut, sinon résoudre, tout du moins poser trois séries de questions.

La première touche à l'étrange destin qu'a connu le problème du rythme au cours du XX^e^ siècle. Pourquoi, en effet, une question posée, traitée et élaborée avec tant de soin par de si nombreuses études a-t-elle complètement disparu de la conscience scientifique contemporaine et cela depuis au moins une trentaine d'années ? Comment une interrogation qui a manifestement poursuivi les plus grands auteurs de la première moitié du XX^e^ siècle a-t-elle pu à la fois s'éteindre en tant

1. Sur le débat entre Bergson et Bachelard et sur la rythmanalyse bachelardienne, voir P. Sauvanet et J.-J. Wunenburger (dir.), *Rythmes et Philosophie*, Paris, Kimé, 1996 ; P. Sauvanet, *Le Rythme et la Raison*, vol. 2, Paris, Kimé, 2000. Pour Adorno, *Philosophie der neuen Musik* (1949), Paris, Gallimard, 1962. Sur Laban, voir R. Laban, *La Maîtrise du mouvement* (1950), Arles, Actes Sud, 1994, et le très beau livre d'I. Launay, *À la recherche de la danse moderne. Rudolf Laban – Mary Wigman*, Paris, Chiron, 1996. Je remercie Véronique Fabbri pour ces deux dernières références.

qu'interrogation pertinente et ne plus être même reconnue chez ces auteurs ? Pourquoi nous sommes-nous désintéressés de cet objet et sommes-nous même devenus incapables de comprendre des recherches traversées et parfois même hantées par lui ? Renversant la perspective, on peut également se demander pourquoi cette question est en train de refaire surface aujourd'hui. Qu'est-ce qui fait qu'en ce début de XXI^e siècle, nous soyons de nouveau capables de reposer ce problème et de reconnaître dans les travaux du passé ses différentes élaborations ? Quel seuil avons-nous franchi, qu'avons-nous abandonné ? Qu'est-ce qui nous a permis de reprendre contact avec un moment des sciences sociales et de la philosophie qui nous semblait pourtant proche et bien connu, mais dont nous restions, en réalité, séparés par un voile à la fois transparent et déformant ? Pourquoi la thématique du rythme commence-t-elle de nouveau, bien qu'encore très timidement, dans une relative inconscience de sa propre histoire et sans grande systématicité, à faire l'objet de recherches ?

La deuxième série d'interrogations touche à la notion de rythme elle-même. Sa définition comme forme du mouvement de l'individuation psychique et collective permet de rassembler au sein d'une même catégorie les différentes dimensions rencontrées au cours de nos analyses. Que ce soit les alternances morphologiques, les oscillations psychiques, la mobilité des corps ou les rythmes de la signifiance, il s'agit toujours d'organisations temporelles qui s'imposent aux mouvements par lesquels se font et se défont en permanence les individus psychiques et sociaux – et les pouvoirs qui les contrôlent ou les informent. Or, une telle définition soulève plusieurs questions. 1. Une question sur son contenu : on peut s'interroger sur la spécificité de cette notion par rapport aux théories sociologiques antérieures. En quoi ce terme permet-il d'observer des phénomènes qui ne l'étaient pas jusque-là ? Qu'apporte de neuf le point de vue du rythme ? 2. Une question concernant les bornes de son espace de pertinence : on peut se demander s'il faut limiter les formes du mouvement de l'individuation à ces seuls aspects et si d'autres types de rythmes, par exemple les rythmes biologiques ou économiques, ne pourraient pas également être considérés comme des facteurs jouant un rôle dans les processus en question. 3. Une question sur la validité de la définition formelle traditionnelle de la notion de rythme, qui est restée présupposée dans nos analyses et

dont nous pouvons nous demander si elle est totalement adaptée à rendre compte de tous les phénomènes d'organisation du mouvant que nous cherchons à identifier, décrire et critiquer. 4. Une question sur son organisation interne : au-delà des exemples empiriques qui nous ont été fournis par les différents travaux présentés dans ce livre, on peut se demander s'il existe une articulation générale de ses divers aspects que l'on pourrait suivre au cours de l'histoire. 5. Une question, enfin, sur sa validité opératoire en ce qui concerne le siècle qui commence. Dans quelle mesure des notions forgées dans l'observation et la théorisation des sociétés de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle sont-elles encore valables aujourd'hui ?

La troisième série d'interrogations concerne l'histoire des rythmes et de leurs rapports au pouvoir, en particulier au pouvoir d'État. Sans chercher à répéter la masse d'informations que nous avons pu analyser, est-il possible d'extraire quelques-unes des grandes lignes de cette histoire ? Qu'avons-nous appris, en particulier, des changements qui se sont produits au cours du XIX^e^ siècle ? Comment pouvons-nous nous représenter les transformations politiques qui ont eu lieu durant la première moitié du XX^e^ siècle à la lumière de la question des rythmes ? D'une manière plus générale, en quoi la notion de rythme nous aide-t-elle à comprendre l'articulation des pouvoirs de l'État aux micro-pouvoirs diffus dans la société ?

Ayant répondu à ces questions préliminaires, il sera alors possible d'entrevoir ce que les différentes problématiques du rythme nous apportent pour penser le monde contemporain. Car le dossier qui vient d'être présenté n'a pas été conçu prioritairement dans un esprit d'histoire des sciences, comme une reconstitution d'un *débat* intellectuel plus ou moins souterrain, ni même dans un esprit d'histoire sociale, comme une contribution à une *histoire* des rythmes, mais surtout comme l'occasion de faire ressurgir un *problème* qui nous concerne aujourd'hui au plus haut point. Il y a, en effet, d'importantes similarités entre notre époque et celle du début du XX^e^ siècle, et l'on peut ainsi s'attendre à ce que ces contributions éclairent certains aspects du fonctionnement de nos sociétés. Celles-ci sont aujourd'hui dans une phase de fluidification et de transformation socio-politiques qui s'apparente sur beaucoup de points à ce qu'elles ont connu il y a environ un siècle.

L'éclipse du rythme

Il faut probablement attribuer l'omniprésence du problème du rythme dans les sciences sociales de la première moitié du XX^e siècle aux conditions historiques auxquelles celles-ci ont été confrontées. Ces sciences ont dû faire face à une mutation rythmique sans précédent, impliquant de multiples formes de dérythmisation et de rerythmisation des sociétés développées. D'où une multiplication de recherches pour tenter de comprendre les conséquences de ces phénomènes sur l'individuation psychique et collective, sur la vie politique des sociétés concernées et, éventuellement, pour trouver des solutions aux mutations négatives qui étaient en train d'avoir lieu.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'intérêt pour la question du rythme a rapidement décliné. En dehors de quelques études menées par certains chercheurs durkheimiens poursuivant des problématiques anciennes[1] ou par quelques sociologues marxisants relativement isolés[2], les sciences sociales se sont alors tournées vers d'autres types d'objet. Au milieu des années 1960, la question du rythme semble ainsi avoir finalement disparu de la conscience scientifique active. Les derniers travaux à avoir intégré explicitement la question du rythme soulevée dans la première moitié du XX^e siècle sont, à ma connaissance, ceux de Leroi-Gourhan, qui avait été dans l'entre-deux-guerres un élève de Mauss[3]. Seuls quelques ethnologues passionnés par la littérature orale

1. M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925 ; *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1950, nouv. éd. Albin Michel, 1997 (Halbwachs est mort en 1945) ; G. Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, t. I et II, Paris, PUF, 1950.

2. Voir entre autres, G. Friedmann, *Machinisme et Humanisme. Les problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Gallimard, 1946, nouv. éd. rev. 1955 ; *Le Travail en miettes*, Paris, Gallimard, 1956 et P. Naville, *La Vie de travail et ses problèmes*, 1954 ; *Temps et Technique. Structures de la vie de travail*, Paris-Genève, Droz, 1972. En 1954, Naville écrit à propos de la journée de travail : « Le trait principal est son caractère cyclique ou rythmique. Ce caractère est lié à la fois à l'esprit naturel et cosmologique de la journée […] et au caractère des fonctions physiologiques supérieures […] Il est évident que le travail devrait être de prime abord lié à des rythmes et fonctions naturels. » (p. 19)

3. A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole II. La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965.

ou la musique s'y sont encore intéressés[1]. Le rythme est devenu un objet philosophique ou psychologique marginal[2]. Aujourd'hui, les manuels et dictionnaires de sciences sociales – au moins pour les ouvrages français consultés – sont significativement muets sur ce sujet[3].

À quoi peut-on attribuer cette disparition ? Effet de génération, très certainement : Freud meurt en 1939, Granet et Benjamin en 1940, Mauss en 1950, Klemperer en 1960, Kracauer en 1966, Evans-Pritchard et Tchakhotine en 1973. Mais aussi et surtout, effet évident de la vague structuraliste et systémiste. Dans un monde restabilisé par la mise en place des blocs, la construction d'États-providence, le développement d'entreprises hiérarchisées et par une conception moderniste de l'existence individuelle, la question des rythmes a rapidement laissé la place à celles des systèmes et des structures. Ces dernières apparaissent ainsi, *a posteriori*, largement liées aux nouvelles conditions d'organisation de l'individuation psychique et collective, et aux pouvoirs qui se sont mis en place durant ce que l'on a appelé les Trente Glorieuses. À un monde psychique et collectif ayant trouvé des rythmes relativement stables, répondaient des approches qui en effaçaient le caractère toujours problématique.

Cette correspondance a donné à celles-ci une assez bonne pertinence historique ; en même temps, elle les a poussées à gommer ou mésestimer ce qui faisait le cœur des préoccupations des chercheurs de la période précédente et restait secrètement aux fondements de la leur : l'historicité, la temporalité, le caractère mouvant, voire fluide, mais toujours organisé, de toutes les entités sociales. Ainsi, par un effet classique d'occultation scientifique, les thématiques antérieures, qui

1. Par exemple, G. Calame-Griaule, *Ethnologie et Langage. La parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard, 1965 ; C. M. Bowra, *Chant et poésie des peuples primitifs*, Paris, Payot, 1966 ; G. Rouget, *La Musique et la Transe* (1981), Paris, Gallimard, 1990.

2. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968 ; P. Fraisse, *Psychologie du rythme*, Paris, PUF, 1974.

3. Voir par exemple, R. Boudon et F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982, coll. « Quadrige », 2004 ; P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'éthnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991 ; A. Akoun et P. Ansart, *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert /Seuil, 1999.

avaient été entièrement dominées par les questions du temps, de la morphogenèse et des rythmes, ont-elles été vues, pendant une bonne trentaine d'années, soit comme des concurrentes à disqualifier, soit, dans le meilleur des cas, comme des ébauches maladroites des approches structurales ou systémiques postérieures – Mauss et Granet « annonçaient » Lévi-Strauss ; Freud, Lacan ; Evans-Pritchard, Louis Dumont, etc.

S'il est vrai, comme on dit, que la pensée est toujours fille de son époque, il est probable qu'il était difficile de faire autrement, mais on perçoit les contresens que ces lectures ont entraînés, et cela durablement puisqu'ils triomphent encore aujourd'hui aussi bien dans l'enseignement universitaire que dans la recherche[1]. On saisit aussi le bénéfice épistémologique et politique que nous pouvons tirer d'une « déstructuralisation » et « désystématisation » radicale de notre regard sur les travaux des années 1890-1950 – ainsi que sur la réalité contemporaine, car ces modèles, contrairement à ce que l'on pense et malgré les vagues successives de déconstruction et de critique postmoderne, continuent à encombrer la pensée.

Dans la deuxième moitié des années 1970, c'est-à-dire précisément au moment où le monde systémique des Trente Glorieuses s'est brusquement affaissé, on a vu renaître un certain intérêt pour la question du rythme, bien que de manière encore très dispersée et sans théorie générale qui permette d'organiser ses manifestations. Les premières études à s'être penchées à nouveau sur le rythme sont restées isolées, soit, pour la plupart, parce qu'elles n'ont pas eu de suite, soit, lorsqu'elles prenaient de l'ampleur comme chez Meschonnic, parce qu'elles se sont malheureusement coupées elles-mêmes du reste de l'évolution scientifique et philosophique.

1. En ce qui concerne l'enseignement, il suffit de prendre n'importe quel manuel récent de sciences sociales et de lire les notices consacrées à Mauss, Evans-Pritchard, Granet ou encore Freud – à quoi on pourrait, d'ailleurs, ajouter celles, du même acabit, dévolues à Saussure dans les manuels de linguistique. Pour la recherche, je laisse au lecteur le plaisir de la découverte.

Au cours de la décennie 1975-85, deux nouvelles constellations sont ainsi brièvement apparues dans le ciel scientifique : une première, que l'on pourrait qualifiée de « critique », constituée par les travaux de Foucault, Barthes, Serres, Morin, Deleuze-Guattari et Meschonnic[1], et une seconde, plus étroite, « phénoménologique », constituée par ceux de Maldiney, Garelli et, d'une manière qui le classe un peu à part, à la fois critique et phénoménologique, Lefebvre[2]. Étoiles scintillant dans un ciel auquel elles n'appartenaient déjà plus, ces études annonçaient avec beaucoup de prescience les changements à venir. Bien que très dispersées, parfois ignorées et, sauf exception, fugaces[3], elles ont ouvert des voies dont on commence à peine à comprendre aujourd'hui la fécondité.

À partir des années 1980, la sociologie a timidement recommencé à s'intéresser à la notion de rythme, tout en la cantonnant dans le cadre très étroit, hérité de Durkheim, des études concernant la catégorie du

1. En quelques années paraît ainsi une série de livres qui ont, à mes yeux, une importance tout aussi grande, même si elle est moins visible, que la série plus connue des ouvrages structuralistes publiés pendant les années 1960 : *Surveiller et Punir* de Foucault en 1975 ; le premier cours de Barthes au Collège de France en 1976-77 intitulé *Comment vivre ensemble* ; le livre de Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, toujours en 1977 ; le premier volume de *La méthode* d'Edgar Morin, la même année 1977 ; *Mille plateaux* de Deleuze et Guattari en 1980 ; et *Critique du rythme* de Meschonnic en 1982. Chacun de ces livres place le rythme au centre de ses préoccupations. Et il faut encore ajouter à cette liste les deux livres de G. Deleuze, *L'Image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983 et *L'Image-temps*, Paris, Minuit, 1985.

2. H. Maldiney, *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'âge d'homme, 1973 ; J. Garelli, *Rythmes et Mondes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991 ; H. Lefebvre, *La Production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1985 ; *Critique de la vie quotidienne – vol. 3*, Paris, L'Arche, 1981 ; *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des Rythmes*, Paris, Syllepse, 1992.

3. Meschonnic est le seul, avec peut-être d'une manière plus souterraine Lefebvre, à avoir travaillé la question sans discontinuer des années 1970 aux années 2000. Voir parmi beaucoup d'autres, H. Meschonnic, *Pour la poétique, I-V* Paris, Gallimard, 1970-78 ; *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982 ; *Le Rythme. Colloque d'Albi*, Université Toulouse Le Mirail, 1983 ; H. Meschonnic, *Politique du rythme. Politique du sujet*, Lagrasse, Verdier, 1995 ; G. Dessons et H. Meschonnic, *Traité du rythme. Des vers et des proses*, Paris, Dunod, 1998.

temps et, en général, sans envisager ses dimensions politiques[1]. Au cours de la décennie suivante, quelques philosophes en ont fait à leur tour un objet de réflexion, mais en la concevant plutôt comme une catégorie éthique et esthétique[2].

Enfin, on voit, depuis quelques années, la question du rythme regagner du terrain dans le champ entier des sciences humaines et sociales,

1. Voir par exemple E. Zerubavel, *Hidden Rhythms*, Chicago, University of Chicago Press, 1981 ; E. Zerubavel, « The Standardization of Time : A Sociohistorical Perspective », *American Journal of Sociology*, n° 88, p. 1-23 ; M. Maffesoli, « Le rythme du temps », dans *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Klincksieck, 1985 ; M. Maffesoli, « Le rythme social », dans *La Transfiguration du politique* (1992), Paris, La Table ronde, 2002 ; N. Elias, *Über die Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, trad. fr. *Du Temps*, Paris, Fayard, 1997 ; A. Langevin, « Rythmes sociaux et réinterprétation individuelle dans le parcours d'une vie », *Annales de Vaucresson* 1, n° 26 ; M. Young, *The Metronomic Society*, London, Thames & Hudson, 1988 ; M. Young and T. Schuller (eds), *Rhythms of Society*, London-New York, Routledge, 1988 ; L. Molet, « L'année sacrale, la fête et les rythmes du temps », dans J. Poirier (dir.), *Histoire des mœurs*, vol.1, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1990, p. 269-412 ; S. Dayan-Herzbrun, « Rythmes sociaux dans la vie quotidienne », *Temporalistes*, n° 15, octobre 1990, p. 9-12 ; S. Tabboni, *La rappresentazione sociale del tempo*, Milano, FrancoAngeli, 1991 ; C. Leccardi, *Orizzonti del tempo. Esperienza et mutamento sociale*, Milano, FrancoAngeli, 1991 ; R. Sue, *Temps et Ordre social. Sociologie des temps sociaux*, Paris, PUF, 1994 ; A. Lasen, *Le Temps des jeunes. Rythmes, durée et virtualités*, Paris, L'Harmattan, 2001 ; J.-P. Bailly et E. Heurgon, *Nouveaux rythmes urbains : quels transports ?*, La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2001 ; F. Ascher et F. Godard (dir.), *Modernité.Lla nouvelle carte du temps. Colloque de Cerisy*, La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2003. On peut aussi noter qu'une revue passionnante est aujourd'hui entièrement consacrée à la question du temps et de la société : *Time & Society*, Londres, Sage, depuis 1990.

2. Du côté occidental : P. Sauvanet, « Rythme », *Encyclopædia Universalis*, Thesaurus, Paris, 1990 ; H. Lefebvre, *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Syllepse, 1992 ; J.-J. Wunenburger (dir.), *Les Rythmes. Lectures et théories*, Paris, L'Harmattan, 1992 ; P. Sauvanet et J.-J. Wunenburger (dir.), *Rythmes et Philosophie*, Paris, Kimé, 1996 ; P. Sauvanet, *Le Rythme grec d'Héraclite à Aristote*, Paris, PUF, 1999 ; P. Sauvanet, *Le Rythme et la Raison*, 2 vol., Paris, Kimé, 2000.

À noter toutefois, du côté chinois, les études très suggestives de François Jullien qui ne sont pas sans évoquer des problèmes théoriques très proches de ceux qui traités ici, ni sans rappeler sur certains points la réflexion de Granet. Entre autres, F. Jullien, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Seuil, Paris, 1989 ; *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King*, Paris, Grasset, 1993 ; *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1996.

sous des formes qui parfois n'ont pas grand chose à voir, il est vrai, avec la question de l'individuation et du pouvoir, mais qui n'en témoignent pas moins d'une transformation du champ intellectuel[1].

Est-il possible d'identifier les causes de cette modeste renaissance de la réflexion sur le rythme ? L'hypothèse la plus vraisemblable est que le regain d'intérêt pour cette notion, ainsi que la capacité que nous avons de percevoir à nouveau sa présence dans les travaux de la première moitié du XX^e^ siècle, sont très probablement liés au tournant historique que nous venons de vivre et aux transformations des modes d'individuation psychique et collective qu'il a entraînées. Au cours du dernier quart de siècle, du fait d'une nouvelle poussée de la mondialisation, nous sommes en effet sortis du monde régulièrement rythmé dans lequel nous vivions depuis la mise en place des grands systèmes de pouvoir internationaux, nationaux, sub-nationaux et individuels à la fin des années 1940, pour entrer dans un monde plus fluide, ouvert et instable, dont nous comprenons encore très mal la nature et le fonctionnement. La radicalité du changement a rendu obsolète la plupart de nos habitudes de pensée, de nos outils conceptuels, de nos théories, et il nous faut en inventer d'autres. C'est pour faire face à cette situation inédite qu'il nous est aujourd'hui nécessaire de repenser la notion de rythme.

Qu'est-ce que le rythme ?

Les travaux que nous venons de parcourir permettent de définir un nouvel outil théorique d'approche du psychisme, du social et du pouvoir,

1. Voir l'essai d'urbanisme de P. Fayeton, *Le Rythme urbain. Éléments pour intervenir sur la ville*, Paris, L'Harmattan, 2000 ; l'analyse sémiotique conjuguant les rythmes discursifs et les phénomènes de perception-cognition de G. Cerini, *Du Dispositif rythmique : arguments pour une sémio-physique*, Paris, L'Harmattan, 2000 ; l'essai d'esthétique définissant le rythme comme un universel de M. Belic, *Apologie du rythme. Le rythme plastique : prolégomènes à un méta-art*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; la recherche d'A. Bidet sur « Le corps, le rythme et l'esthétique sociale. Leroi-Gourhan, sociologue du rythme », dossier « Rythmes(s) », *Alinéa*, *Revue de sciences sociales et humaines*, n° 15, 2003 ; enfin, tout un ensemble de travaux menés à l'EHESS, d'une part, par J. C. Schmitt sur la problématique halbwachsienne des « rythmes du temps » et des « rythmes de l'expérience », et de l'autre, par M. Werner, E. Buch et L. Schnapper-Flender sur les relations entre « musique et politique au XX^e^ siècle ».

qui ne considère plus ceux-ci comme s'ils étaient des entités statiques (comme dans les théories *structurales*), ni même comme s'ils étaient les produits quasi statiques de processus dynamiques (comme dans les théories *systémiques*), mais à travers les mouvements incessants d'individuation qui les constituent. Cet outil semble ainsi bien mieux adapté au nouveau monde fluide dans lequel nous venons d'entrer ; en même temps, il ne présuppose pas pour autant la disparition de toute notion de forme (comme dans les théories *réticulaires*), car ces processus sont eux-mêmes organisés : *il existe des formes du mouvement de l'individuation et ce sont ces formes – ce que j'appelle les rythmes –, leur intrication et leur devenir, en interaction avec les nouveaux pouvoirs, qu'il nous faut chercher à comprendre et à critiquer*.

Pour rendre plus sensible au lecteur ce qu'implique cette nouvelle approche, on peut la comparer à l'une des conceptions sociologiques de la seconde moitié du XX^e^ siècle qui s'en rapproche le plus. Dans un livre consacré à définir ce qu'est la sociologie, Norbert Elias faisait remarquer que nous concevons la plupart du temps les individus, qu'ils soient psychiques ou sociaux, sur un modèle atomique. Nous partons de l'idée que les individus psychiques et les collectifs (groupes, peuples, nations, sociétés, etc.) seraient comme des billes entrant en collision ou, au contraire, s'évitant sur le grand tapis vert du social. Quel que soit le point de vue qu'elles adoptent, qu'elles soient individualistes ou holistes, objectivistes ou herméneutiques, les sciences sociales considèrent les individus comme des entités existantes, relativement fixes et stables, même si, bien sûr, elles leur reconnaissent, sur le long terme, une genèse et parfois même des accidents de parcours. Elias a proposé de remplacer cette représentation par une nouvelle conception où les « individus » seraient en interaction permanente les uns avec les autres et où ils formeraient d'immenses chaînes d'interdépendance dont les plis pourraient éventuellement les amener à s'opposer tout en restant indirectement solidaires. Au lieu de poser l'existence d'êtres antécédents aux mouvements qui les animent, il faudrait au contraire partir de ces mouvements pour comprendre comment se forment ces êtres psychiques et collectifs. Nous pourrions alors reconnaître l'aspect essentiellement mutable des « individus » et les concevoir à partir des dynamiques d'individuation qui les font

apparaître. Le pouvoir serait à la fois une conséquence et une cause de ces processus[1].

On voit l'aspect profondément novateur et prémonitoire de cette approche des individus psychiques et sociaux. Celle-ci permettait en particulier de supprimer une grande partie des dualismes figés qui grèvent les sciences sociales et de rendre ainsi bien mieux compte de la nature mi-fluide mi-consistante de leurs objets. Elle donnait également un point de vue véritablement historisant sur le fonctionnement du pouvoir. En même temps, un examen serré des textes d'Elias montre que, pour des raisons complexes mais qui tiennent essentiellement au statut qu'ils réservent au langage, les dualismes que leur auteur tentait ainsi de chasser de la maison du sociologue y revenaient en force par la fenêtre et que sa politique restait fondée, en dernière analyse, sur des présupposés hobbesiens[2]. À la suite de cette enquête, nous pouvons ajouter qu'il ne connaissait rien de la question des rythmes. Si nous voulons comprendre l'individuation, donner à la notion d'historicité la place qui lui revient et ne pas perdre la possibilité de décrire et éventuellement critiquer les formes politiques qui leur sont liées, il nous faut approfondir encore la transformation théorique qu'Elias a engagée et pousser plus loin qu'il ne l'a fait la dissolution des conceptions ontologiques restant au cœur des sciences sociales.

Toutes les études que nous venons de passer en revue montrent que la représentation à laquelle s'attaquait Elias est fausse, non seulement parce que, comme il le voyait, elle présuppose une image atomique des individus qui empêche de tenir compte de leurs interactions, mais aussi parce que ces chaînes d'interactions et les plis qu'elles forment sont traversés par des logiques temporelles rythmiques. Non seulement il n'existe pas d'individus atomiques indépendants, non seulement tout « individu » psychique est toujours en interaction avec de très nombreux autres le long de chaînes qui peuvent parfois être immenses, non seulement les « individus » collectifs qui se constituent de cette manière sont eux-mêmes en interaction les uns avec les autres,

1. N. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?* (1970), La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 1991.

2. J'ai montré et tenté d'expliquer ce phénomène de rebroussement dans « La sociologie peut-elle sortir seule de son dualisme ? Le cas de Norbert Elias », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° CX, 2001, Paris, PUF, p. 143-169.

mais toutes celles-ci varient dans le temps de manière descriptible. Si bien que ce que nous voyons lorsque nous observons des « individus » psychiques et collectifs (il y en a toujours plusieurs à la fois et toujours sur les deux niveaux) et les pouvoirs qui s'y expriment, ce ne sont ni des *ensembles* d'atomes indépendants juxtaposés, ni des *tissus* de chaînes d'interactions plus ou moins plissés, ni même des *configurations* en déformation permanente avec leurs divers pôles de contrôle[1], mais des *rythmes* (au sens de formes descriptibles de réalités mouvantes), éventuellement des *rythmes de rythmes* et des puissances qui possèdent des rapports très variables avec ceux-ci. Nous ne saisissons jamais des « individus » psychiques ou collectifs arrêtés mais seulement des « êtres » toujours en individuation et des pouvoirs contrôlant plus ou moins ces processus. Dans l'humanité, tout est mouvant, agité par des mouvements incessants qui empêchent de parler d'êtres psychiques ou collectifs fixes et stables, et de pouvoirs toujours identiques à eux-mêmes. En même temps, ces mouvements ne sont pas totalement erratiques. Toutes ces dynamiques – et c'est l'un des aspects qui échappe aux théoriciens des réseaux contemporains ainsi qu'aux innombrables sectateurs déconstructionnistes – possèdent des formes temporelles qui les organisent.

Bien que ceci soit encore insuffisant pour rendre compte de la notion de rythme, prenons un exemple : ce que nous appelons couramment « un individu ». L'individuation de celui-ci n'a pas la permanence, ni au contraire l'impermanence, que lui prêtent tour à tour les analystes. Elle ne constitue ni un reflet de la nature humaine, ni un pur produit des processus sociaux et linguistiques ; elle n'est ni un roc, ni un simple tourbillon dans le flot de l'histoire. Elle est constamment en mouvement et doit être pensée en termes d'intensités plus ou moins fortes et de mutations de celles-ci les unes dans les autres. Dans certaines occasions, par exemple les moments d'échanges interpersonnels, d'interaction dans un groupe intermédiaire, de rassemblements de foule, mais aussi et de plus en plus, d'élections, d'écoute des médias, de lectures d'œuvres, etc., nous sommes happés par les interactions dans lesquelles nous entrons. Parfois, ces interactions nous régénèrent

1. Ce qui est l'une des descriptions données par Elias qui approchent le plus le rythme. Voir N. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?, op. cit.*, p. 154.

et nous augmentent, parfois au contraire elles nous diminuent. À l'inverse, il existe nombre de moments où nous nous retrouvons « seuls », c'est-à-dire en réalité des temps où l'intensité des interactions baisse sans jamais s'annuler complètement, car même l'isolement et le silence sont des formes d'interaction et de discours. Dans ces moments de faible intensité des interactions, ce que nous appelons notre moi ou notre personne prolonge l'état dans lequel l'ont laissé le ou les derniers moments d'engagement et jouit éventuellement de son autonomie, mais peut tout aussi bien pâtir d'un manque d'autonomie et ne pas supporter cette solitude. Je ne cite ici que les effets des rythmes morphologiques, mais il faudrait ajouter à ce trop rapide portrait ceux des rythmes corporels et signifiants qui s'enchevêtrent avec ces derniers. Nous voyons malgré tout que ce que nous appelons « un individu » est en réalité un corps-langage dont la puissance est en permanentes transformations, mais que ces modifications ne sont pas totalement erratiques et suivent des formes sociales et historiques qui sont partagées par de nombreux autres corps-langages. La thèse que je défends ici est que le pouvoir – que celui-ci soit le macro-pouvoir de l'État, les pouvoirs des dispositifs foucaldiens ou les micro-pouvoirs dispersés dans les multitudes – consiste à organiser, contrôler, influencer ces transformations.

Maintenant que nous avons défini le rythme de manière positive, nous pouvons dire ce qu'il n'est pas. Dans la mesure où elle désigne les formes historiques du mouvement de l'individuation psychique et collective, *la notion de rythme exclut les cycles cosmiques, les cycles biologiques et les cycles économiques*. Il n'est pas besoin d'insister en ce qui concerne les cycles de la nature et du cosmos. Tous les fragments de l'histoire que nous avons pu reconstituer montrent que les rythmes de l'individuation sont ontologiquement indépendants des cycles naturels, même s'ils peuvent s'exprimer en profitant de leurs alternances, et que la vie moderne a, de toute façon, entraîné la dénaturalisation de ce qui restait encore de naturel en eux. Dans les deux autres cas, nous avons affaire à des *cycles* relativement mécaniques, qui échappent en partie à l'histoire, plutôt qu'à des *rythmes*. Tout en ayant certainement des effets sur l'individuation, par exemple à travers les alternances de la veille et du sommeil ou à travers les effets psychiques des cycles menstruels, les premiers font partie d'une sphère de

complexité inférieure relativement indépendante des évolutions historiques, dont toute tentative pour la relier directement aux rythmes de l'individuation aboutit à déshistoriciser ceux-ci et à faire du rythme une notion cosmique. À l'autre bout, bien qu'ils imposent probablement leurs vastes ondulations aux processus d'individuation, les cycles économiques dépassent, quant à eux, largement l'ampleur des rythmes de l'individuation psychique et collective. Ainsi, même si certains auteurs ont cru pouvoir repérer dans l'histoire une certaine périodicité des luttes, des guerres et des (re)constructions sociales[1], il ne semble pas que l'on puisse établir de liens directs entre ce niveau de complexité supérieur et celui des processus d'individuation psychique et collective[2]. *Le rythme, en tant que forme du mouvement de l'individuation, ne constitue donc pas un principe universel reliant le biologique à l'économique en passant par l'individu et le social. Il dépend d'une histoire qu'il est possible de restituer et sur laquelle nous sommes en mesure d'agir. Il possède une spécificité ontologique qui le distingue radicalement des cycles cosmiques, biologiques et économiques, qui sont, eux, marqués par le sceau de la nécessité.*

Cette remarque m'amène à dire quelques mots sur un premier aspect formel de la notion de rythme elle-même. Afin d'avancer rapidement, j'ai fait, pour le moment, comme si la définition usuelle de la notion de rythme pouvait être utilisée telle quelle pour observer tous les aspects du mouvement de l'individuation. Tout en indiquant au fur et à mesure ce qui échappait à cette définition (par exemple, la notion chinoise du rythme, ou encore les rythmes littéraires), j'ai tablé sur la valeur courante du mot rythme comme « disposition symétrique et à

1. Dans son livre *Long Waves of Capitalist Development. The Marxist Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, Ernest Mandel a émis l'hypothèse, peu vraisemblable, d'un « cycle long de la lutte des classes » articulé au cycle économique. Sur ce sujet, voir également G. Gatteï, *Every 25 Years ? Strike Waves and Long Economic Cycles*, Colloque international sur les ondes longues et la conjoncture économique, Bruxelles, 1989.

2. Et c'est évidemment encore plus vrai en ce qui concerne les très mystérieuses « alternances du progrès » que Robert Bonnaud pense pouvoir repérer dans l'histoire universelle. R. Bonnaud, *Les Alternances du progrès. Une histoire sans préférences*, Paris, Kimé, 1992.

retour périodique des temps forts et des temps faibles dans un vers, dans une phrase musicale, etc. »[1]

Or, cette définition traditionnelle, héritée de Platon[2], soulève plusieurs problèmes importants : 1° Elle est responsable de la mise en continuité des phénomènes d'individuation et des phénomènes cosmiques, biologiques et économiques dont je viens de parler. Par le simple effet de la catégorie usuelle de rythme, des phénomènes, qui ressortissent à des degrés de complexité distincts de la réalité, sont superposés les uns sur les autres, sans que les articulations entre ces différents niveaux soient même évoquées. Un fatalisme est ainsi répandu. 2° Elle est trop orientée par son origine platonicienne pour dénoter correctement toutes les formes de mouvement qui nous intéressent ici. La plupart de celles-ci, en effet, ne sont pas réductibles à de simples séries de temps forts et de temps faibles qui organiseraient le mouvement en le découpant en segments discontinus et réguliers. Elles se présentent plutôt comme des oscillations continues et relativement irrégulières ou même, dans le cas de l'organisation du discours, comme un ensemble de marques signifiantes qui se réverbèrent les unes les autres et débordent complètement la métrique. 3° Elle présuppose une éthique et une politique incompatibles avec les objectifs critiques que nous donnons à notre réflexion. L'aspect binaire et répétitif du rythme, tel qu'il est entendu couramment depuis Platon, va à l'encontre d'un développement libre de l'individuation et a même tendance, au contraire, à provoquer une désindividuation. Ce n'est pas pour rien que Platon est à la fois l'inventeur de la notion métrique de rythme et celui de la première critique radicale de la démocratie. Pour toutes ces raisons, il nous faut donc sortir la notion de rythme de sa définition courante, qui est, à la fois, trop restreinte, trop mécanique et trop liée à une politique d'assujettissement des multitudes par l'État.

1. C'est la définition que donne le dictionnaire *Larousse* mais elle est la même partout, à peu de choses près.

2. É. Benveniste, « La notion de "rythme" dans son expression linguistique » (1951), *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 334. Voir également P. Michon, « Le concept de rythme chez Émile Benveniste », *Les Papiers du CIPh*, n° 39, Paris, 1997, 2e éd. 1999.

À l'instar de ce qu'a fait Meschonnic pour la poétique[1], je propose d'introduire dans les sciences sociales et dans la philosophie une définition formelle du rythme inspirée de sa valeur pré-platonicienne d'organisation non métrique du mouvant. Benveniste a montré comment Platon a transformé la notion traditionnelle de rythme et en a fait celle d'ordre métrique du mouvement que nous connaissons aujourd'hui : « On voit comment cette définition procède encore du sens traditionnel, comment aussi elle le modifie. Platon emploie encore ῥυθμός au sens de "forme distinctive, disposition, proportion". Il innove en l'appliquant à la *forme du mouvement* que le corps humain accomplit dans la danse et à la disposition des figures en lesquelles ce mouvement se résout. La circonstance décisive est là, dans la notion d'un ῥυθμός corporel associé au μέτρον et soumis à la loi des nombres : cette "forme" est désormais déterminée par une "mesure" et assujettie à un ordre […] C'est l'ordre dans le mouvement, le procès entier de l'arrangement harmonieux des attitudes corporelles combiné avec un mètre qui s'appelle désormais ῥυθμός. On pourra alors parler du "rythme" d'une danse, d'une démarche, d'un chant, d'une diction, d'un travail, de tout ce qui suppose une activité continue décomposée par le mètre en temps alternés. À partir du ῥυθμός, configuration spatiale définie par l'arrangement et la proportion distinctifs des éléments, on atteint le "rythme", configuration des mouvements ordonnés dans la durée. »[2]

Cette acception métrique platonicienne de la notion de rythme, qui nous est aujourd'hui familière et qui nous semble totalement naturelle, a en fait été précédée par une autre acception que Benveniste présente, tout d'abord, comme la forme momentanée prise par un élément fluide : « ῥυθμός, d'après les contextes où il est donné, désigne la forme dès 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. C'est la forme improvisée, momentanée, modifiable. » (p. 333) Mais, en analysant la morphologie du mot lui-même, Benve-

1. H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982. Sur Benveniste, voir en particulier p. 69 *sq*.

2. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, op. cit.*, p. 334-335.

niste indique également que cette valeur courante dans la langue grecque présocratique découle elle-même de l'association du radical ῥεῖν (couler) et du suffixe –(θ)μός, qui indique « non l'accomplissement de la notion, mais la modalité particulière de son accomplissement, telle qu'elle se présente aux yeux » (p. 334-335). Du point de vue morphologique, ῥυθμός signifie donc « littéralement "manière particulière de fluer" » (p. 333). Il ne s'agit donc pas seulement de la « forme-instant » de quelque chose de mouvant telle qu'elle apparaît à l'œil, mais plus généralement d'une « manière » générale de fluer, d'une « forme-aspect » du mouvement[1].

En définissant le rythme comme forme momentanée prise par un élément fluide et non plus comme simple répétition ou scansion, Benveniste ouvrait déjà la possibilité de penser la forme du mouvement aussi bien suivant la succession que suivant la contemporanéité. Mais le profit de son analyse ne s'arrête pas là car, par son travail sur la morphologie du mot ῥυθμός, Benveniste arrive à dépasser cette opposition principielle. La valeur préplatonicienne la plus enfouie de la notion de rythme, celle qui conditionne les emplois courants, n'oppose pas en effet succession et contemporanéité. La redéfinition du « rythme » en tant que « manière de fluer » permet de penser la forme du mouvement en fonction des deux aspects à la fois.

Si elle était adoptée, une telle définition produirait trois effets très bénéfiques pour les sciences sociales : 1° Englober dans la même catégorie intellectuelle ce que nous appelons ordinairement les rythmes (les alternances de temps forts et de temps faibles) et les formes de mouvement qui échappent à cette définition (par exemple, la forme du mouvement de la signifiance dans un discours). Rendre ainsi possible sur une base épistémologique consciente une sociologie et une anthropologie historique des rythmes. Permettre à ces deux dernières d'intégrer les apports de la théorie du langage. 2° Lutter contre l'aspect déshistoricisant de la notion commune de rythme qui, en instaurant un primat du nombre et du mètre, dissout la spécificité des formes de transformation de la sphère humaine et les réinterprète suivant un modèle inspiré des changements des formes du cosmos. Autrement dit,

1. Sur la notion de manière, voir G. Dessons, *L'Art et la Manière. Art, littérature, langage*, Paris, Champion, 2004.

sortir, une fois pour toutes, l'histoire humaine de sa compréhension en termes d'histoire naturelle ou religieuse. 3° Rompre avec les présupposés politiques et éthiques du modèle platonicien du rythme comme méetron qui ne peut envisager une cité juste que comme une cité organisée, je devrais dire ordonnée, suivant l'harmonie des nombres et du retour du même. Rompre avec l'exclusion par Platon – et ses successeurs philosophes et sociologues modernes – des poètes hors de la Cité, c'est-à-dire de ceux qui prouvent dans le moindre de leur poème que le mouvement de l'individuation dans le langage peut échapper à la métrique et devenir une aventure totalement humaine. Redonner aux multitudes le rôle qu'elles n'auraient jamais dû cesser d'avoir dans la définition du pouvoir en général et de l'État en particulier.

Il me reste à aborder l'autre aspect formel de la notion de rythme. Les travaux étudiés nous ont permis d'identifier quatre niveaux d'organisation des processus d'individuation : les alternances de la socialité, les oscillations du psychisme, la mobilité du corps et l'organisation du discours. Ces différents niveaux sont apparus successivement et séparément dans notre étude mais nous ne devons rien en conclure sur la nature de leurs relations, car cet ordre et ces discontinuités constituent à l'évidence de simples effets dus au mode d'exposition choisi : d'une part, les différents auteurs cités dans cet ouvrage ne se sont le plus souvent intéressés qu'à une seule de ces dimensions ; de l'autre, l'aspect linéaire que j'ai donné à mon récit a rendu possible d'esquisser une histoire des rythmes, mais il a eu simultanément tendance à présenter comme distincts des aspects qui sont en réalité enchevêtrés les uns dans les autres et que nous devons remettre tous ensemble par l'esprit pour avoir un début de vision globale de la question.

Est-il possible alors de déterminer une formule générale de ces configurations ? Pouvons-nous définir, une fois pour toutes, la nature des relations entre ces différentes dimensions ? À l'observation, on ne distingue pas de logique constante. Nous sommes devant un ensemble de dimensions interactives, qui se transforment les unes les autres, et il serait vain de chercher à les immobiliser en une configuration définitive. Les trois dimensions rythmiques (ou les quatre, si l'on distingue alternances morphologiques et oscillations psychiques) que l'analyse a révélées ne constituent pas un *cadre* fixe et anhistorique des processus d'individuation. Non seulement nous n'avons accès à ces dimensions

qu'historiquement, non seulement elles ne nous apparaissent qu'à travers des phénomènes toujours situés et particuliers, mais la forme et le rôle de chacune d'elles par rapport aux autres changent dans le temps. Elles constituent des *enjeux* de la pratique humaine et sont, pour cette raison, toujours susceptibles d'interprétations et de mises en œuvre nouvelles. Il semble donc impossible de donner une *formule* générale de l'organisation des différents processus d'individuation qui serait valable pour décrire toute société et pour toute époque. L'observation est ici indispensable. Afin de savoir comment fonctionnent les rythmes de l'individuation les uns par rapport aux autres, il faut aller y voir.

Cette ultime conclusion est importante, car elle nous indique qu'il ne faut pas compter projeter tels quels, sur le début du XXI^e^ siècle, des modèles de phénomènes construits en fonction d'observations concernant le début du précédent. Il serait anti-scientifique de faire une utilisation de ces outils qui déshistoriciserait les objets auxquels nous avons aujourd'hui affaire, qui les déspécifierait ou qui ne serait pas capable de modifier ces outils à l'épreuve de faits de nature nouvelle. La tâche qui est devant nous consiste donc à étudier les changements rythmiques survenus depuis un quart de siècle afin d'en comprendre les conséquences négatives et positives sur l'individuation psychique et collective contemporaine, tout en nous gardant de faire de ces premiers outils une application mécanique. Dans la mesure où les sciences sociales traitent d'objets *historiques* – aux deux sens de « plongés dans un contexte » et de « possédant une dynamique propre » –, elles ne peuvent avoir de *méthode*. Dans ces sciences, on ne trouve que de la *théorie* et de l'*observation*, en interaction constante.

Nos outils doivent être considérés davantage comme des questionnements que comme des solutions déjà pré-pensées à nos difficultés actuelles : ils doivent être utilisés comme des *concepts-interrogations* et non pas comme des *concepts-conclusions* – comme des problèmes, au sens où Benveniste parlait de « problèmes de linguistique générale ». Nous devons faire un effort d'adaptation et d'étude à la fois concrètes et théoriques des rythmes du nouveau monde. Il est très probable que nous découvrirons d'autres formes d'organisation du mouvement de l'individuation et d'autres formes de pouvoir tout à fait inattendues.

La succession des régimes rythmiques

En attendant de pouvoir mener une telle enquête, on peut quand même tirer quelques conclusions intermédiaires du travail qui vient d'être présenté en ce qui concerne les transformations rythmiques du passé. Il est vrai qu'il est bien difficile de se faire une idée précise de celles-ci pour toute la période qui précède le XIX^e siècle. Les sources exploitées ici sont très lacunaires, voire muettes, sur nombre de phénomènes dont on entrevoit l'existence. Je me limite donc à une esquisse d'esquisse, en cherchant simplement à identifier les principaux acteurs de cette histoire et en en ébauchant une chronologie sommaire.

Tout au long du Moyen Âge, les rythmes morphologiques semblent avoir été organisés au sein des *populations paysannes* de manière relativement autonome au gré des cycles saisonniers des travaux agricoles, des échanges commerciaux périodiques (foires et marchés), ainsi que des fêtes et des différents rassemblements de sociabilité (veillées, mariages, fêtes, etc.). Leurs rythmes corporels et signifiants nous apparaissent en partie grâce aux recherches des historiens de la religion populaire[1] et aux travaux d'anthropologie historique menés dans le cadre de l'école des *Annales*[2].

Dès cette époque, le contrôle des rythmes de l'individuation paraît avoir été un enjeu très important pour les différents pouvoirs. Le rôle de l'*aristocratie féodale* n'est pas apparu dans nos sources[3], mais il a certainement été capital, aussi bien au niveau morphologique, en raison notamment des activités guerrières et des prélèvements périodiques de

1. La bibliographie étant immense, on peut commencer par R. Manselli, *La Religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, Paris, Vrin, 1975 ; R. & C. Brooke, *Popular Religion in the Middle Ages. Western Europe 1000-1300*, London, Thames & Hudson, 1984.

2. Comme je ne peux citer ici tous les titres concernés, je me limite à l'un des plus beaux : É. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975. Depuis la première édition de cet ouvrage a paru le grand livre de J.-C. Schmitt, *Les Rythmes au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2016.

3. À l'exception des remarques de Simmel sur le fait que ce sont les aristocrates qui se seraient dégagés les premiers des retours cycliques et de la symétrie des rythmes routiniers de l'existence. *Philosophie de l'argent, op. cit*.

cette dernière, que dans la définition de certaines formes corporelles et langagières d'individuation, à travers sa vie de cour et sa littérature[1].

Les *bourgeoisies urbaines* semblent, elles aussi, avoir eu, surtout là où elles étaient puissantes comme dans les Flandres ou en Italie, une influence très importante, notamment dans la définition des moments de foire, de marché, dans l'organisation de la journée de travail, par l'organisation des festivités populaires[2], mais aussi sur les corps par les transformations de l'habitat et la création d'endroit où s'isoler[3], enfin sur l'activité langagière par leur littérature[4].

L'*Église*, qui n'est pas apparue non plus dans notre documentation et dont je ne peux rien dire ici de suffisant, a été pendant des siècles l'une des sources les plus déterminantes de définition et de contrôle des alternances morphologiques, en particulier à travers l'organisation des différentes cérémonies cultuelles (messes, baptêmes, enterrements, processions, etc.). Elle a aussi joué un rôle dans la définition de la corporéité (gestes rituels, contrôle des formes de la sexualité, etc.) et dans les formes de l'activité du langage (interdiction de jurer, obligation de la confession, etc.)[5]. En contrôlant les formes de l'individuation chrétienne, elle a ainsi assuré la pérennité de son pouvoir[6].

1. Sur l'individuation féodale à la fin du Moyen Âge, je me permets de renvoyer au chapitre consacré à Johan Huizinga dans P. Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999, p. 119-139.

2. J. Le Goff, « Le temps du travail dans la crise du XIV^e^ siècle : du temps médiéval au temps moderne », *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977.

3. Au XIV^e^ siècle, la bourgeoisie italienne commença à faire construire des *palazzi* pourvus d'un espace privé, le *studiolo*. Voir G. Duby et P. Ariès (dir.), *Histoire de la vie privée, II*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 605-609.

4. M. Zink, *La Subjectivité littéraire*, Paris, PUF, 1985.

5. Sur les gestes mais aussi sur le langage, et pas seulement dans les milieux cléricaux ou monastiques, voir J.-C. Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990 et désormais, *Les Rythmes au Moyen Age, op. cit*.

6. L'un des modèles d'analyse des conflits entre les formes d'individuation ecclésiastiques et les formes aristocratiques reste le livre de G. Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, Hachette, 1981. Sur les conflits entre le modèle ecclésiastique et les modèles populaires, voir É. Le Roy Ladurie, *op. cit*., et C. Ginzburg, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVI^e^ siècle*, Paris, Flammarion, 1980 ; enfin, sur les conflits entre modèles morphologiques ecclésiastiques et bourgeois, voir « Structures spatiales et temporelles (X^e^-XIII^e^ siècles) », dans J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1977.

Dès qu'il l'a pu, c'est-à-dire au moins à partir de la Renaissance, l'*État* et le groupe de ses serviteurs ont cherché à imposer à leur tour leur définition des alternances morphologiques : audiences, sacres, cérémonies curiales, « lits de justice » dans les parlements, « entrées royales » dans les villes, exécutions en public, etc., leur ont permis de façonner les processus d'individuation à leur profit. Parallèlement, ils ont également eu à cœur de prescrire leurs modèles d'*hexis* corporelle (en particulier à travers le spectacle de la Cour, des tribunaux, etc.) et leur définition de la correction langagière (en France par l'édit de Villers-Cotterêts, l'Académie française, etc.)[1].

À partir du XVI^e siècle, également, le *marché* (avec son *médium* l'argent), en introduisant un type d'organisation sociale réticulaire et non centrée, a commencé à remettre en question toutes ces formes d'individuation. Encore lié au départ à la succession des alternances morphologiques (les foires, les marchés), l'argent a assez vite permis de créer des interactions, sinon constantes, du moins indépendantes de ces alternances, transformant du coup radicalement les conditions de l'individuation psychique et collective. Son effet sur les rythmes corporels semble faible, mais il est probable qu'il a eu une action non négligeable sur les rythmes signifiants[2].

Les *réformes* – protestantes mais aussi catholiques – qui se sont succédées au XVI^e siècle ont transformé le rapport entre les différents temps des alternances religieuses, notamment en faisant pénétrer plus profondément dans la vie quotidienne le sens du sacré, confiné jusque-là aux seuls moments du culte. Leurs effets sur la corporéité et sur le langage ont été immenses, aussi bien en participant à ce qu'Elias a appelé la « civilisation des mœurs », qu'en impulsant une première vague d'alphabétisation des populations européennes.

1. Parmi une bibliographie plus qu'importante là aussi : N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (1939), trad. fr. en 2 vol. : *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 ; St. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.

2. Bien qu'il ne dise pas précisément en quoi cette action a consisté, c'est l'une des idées qu'il faut retenir du travail de J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1982.

Enfin, à partir du XIX^e^ siècle, l'essor des *techniques* (de production, de transport, de communication, de reproduction, d'urbanisation, etc.), qui s'est produit dans les sociétés touchées par la révolution industrielle, a eu un très fort impact sur les processus d'individuation. Ses effets semblent s'être partagés entre un accroissement de la dissolution des alternances traditionnelles et des rerythmisations morphologiques, corporelles et signifiantes (mise en place d'horaires réguliers de travail en usine, travail à la chaîne, croissance de l'information, développement du débat mais aussi de la propagande). En même temps, il a entraîné l'apparition d'une division de la société en classes, dont on mesure très mal l'impact sur les modes d'individuation, mais qui doit être également prise en compte.

Si l'on en juge par la dernière, qui est la seule dont nous ayons une idée un peu élaborée, chacune des péripéties de cette histoire paraît avoir impliqué, non seulement une mutation des rythmes, mais aussi une véritable réorganisation de leur configuration. À la fin du XIX^e^ siècle, on a ainsi pu observer deux phénomènes parallèles : *d'une part, de nouveaux rythmes morphologiques ont remplacé les alternances traditionnelles défaillantes. Il n'y a pas eu totale dissolution, mais substitution et réinvention de rythmes d'alternance inédits. De l'autre, il semble que les dimensions rythmiques corporelles et signifiantes aient pris une influence croissante dans les processus d'individuation.* Peut-être est-ce un effet des lacunes de nos sources, qui nous empêchent d'estimer le rôle exact joué dans un passé plus lointain par ces autres dimensions, mais on a bien l'impression que sous la pression, en particulier du marché et des techniques, les alternances morphologiques, déterminantes jusque-là, ont dû, à partir de cette époque, faire une place de plus en plus importante à d'autres manières d'organiser l'individuation. De nouvelles formes de rassemblement sont certes apparues (fêtes nationales, commémorations, expositions universelles, manifestations sportives, rassemblements politiques, élections, etc.), mais on a aussi observé un renforcement des dimensions corporelles et signifiantes dans les processus d'individuation (développement de la discipline, de la mécanisation et de l'érotisation des corps, rôle croissant de l'information, développement du discours sur soi avec la psychanalyse, métrification des discours du politique mais aussi du quotidien). Il y a donc eu non seulement transformation des rythmes, mais

également mutation de leurs relations et de leur équilibre global. C'est une nouvelle configuration rythmique qui s'est mise en place, un nouveau *rythme de rythmes*.

Tout semble s'être passé comme si les sociétés occidentales avaient connu une succession de « régimes rythmiques » associant, dans un mouvement à chaque fois spécifique, différents types de rythme. Après une longue période, qu'il faudrait elle-même subdiviser, dominée par une grande diversité et par des conflits entre les formes d'individuation propres aux populations paysannes, à l'Église, à l'aristocratie féodale et aux villes, s'est ouverte une deuxième période, courant de la Renaissance à la première moitié du XIX^e siècle, où la montée en puissance de l'État, les réformes religieuses et le développement du marché ont commencé à transformer et à unifier les formes d'individuation. Puis, à partir des dernières décennies du XIX^e siècle, une troisième période, pendant laquelle l'essor des techniques est venu à son tour bouleverser les équilibres mouvants trouvés précédemment. Par maints de ses aspects, le XX^e siècle semble avoir constitué une période d'adaptation à cet ultime bouleversement, adaptation chaotique pendant toute la première moitié du siècle, puis plus mesurée dans la deuxième. *Enfin, les deux dernières décennies nous ont probablement fait entrer dans un nouveau régime rythmique que nous avons encore du mal à saisir, mais qui, à l'évidence, a mis un terme au rythme de rythmes qui avait été difficilement mis en place au cours de la période précédente.*

Démocratie libérale et totalitarisme comme réponses au changement rythmique

Il n'est pas facile de juger des effets du passage d'un régime rythmique à un autre sur les formes politiques, mais il semble bien que ceux-ci aient été à chaque fois déterminants. Nous en avons un exemple avec les deux principales formes qui se sont affrontées au cours du XX^e siècle : la démocratie libérale et le totalitarisme. L'une et l'autre apparaissent comme des réponses à la crise du régime rythmique « moderne ».

À partir de la fin du XVIII^e siècle, le déclin momentané des rythmes étatiques et religieux provoqué par le développement du marché et

par l'essor des techniques a permis à d'autres sources rythmiques de se manifester. Les multitudes, au moins dans certains secteurs, ont commencé à définir elles-mêmes les formes de leur individuation. Les anciens rythmes morphologiques ont alors été remplacés par un ensemble de nouvelles alternances de la socialité, dont la caractéristique commune a été d'être de plus en plus choisies et de moins en moins imposées par les cycles naturels, la tradition religieuse ou bien encore la volonté de l'État. Le calendrier des fêtes religieuses et traditionnelles a été en partie remplacé par des fêtes laïques (calendrier révolutionnaire ; fêtes nationales ; commémorations diverses, etc.) et de nouvelles occasions de rassemblement ont été créées (fête de la Fédération ; fête de la Nature et de l'Être suprême ; comices agricoles ; expositions universelles et coloniales ; rencontres sportives, etc.). Parallèlement aux nouvelles alternances liées aux transformations de la vie économique (l'agriculture cédant peu à peu le pas sur l'industrie et le tertiaire), les élections sont devenues, au moins dans les démocraties, l'une des grandes sources de variation morphologique organisant la production des individus psychiques et collectifs. Exploitant et encourageant à la fois les nouvelles possibilités qu'offraient l'alphabétisation de la population et le développement de la presse, les régimes libéraux ont mis en place des processus de production d'individus psychiques et collectifs qui se sont appuyés sur la double institution d'un débat intérieur aux masses permanent et d'un processus électoral récurrent. Les aspects corporels et signifiants de cette mutation se sont traduits par une baisse marquée de l'influence du langage-corps du Christ et du corps-langage du Roi, et l'apparition de pratiques de discipline rythmique des corps-langage de masse.

Les travaux de Norbert Elias et d'Eric Dunning nous font entrevoir la signification de ces nouveaux rythmes typiques des sociétés démocratiques modernes. Ces évolutions ont recueilli et renforcé les fruits d'une diminution globale de la violence qui habitait la société. L'essor des élections – parallèle du reste à celui des rencontres sportives – s'est inscrit dans un vaste processus de « civilisation des mœurs », qui s'est traduit par une baisse de la brutalité sociale et une augmentation de l'autocontrôle et de la capacité de sublimation des

individus[1]. Tout s'est passé comme si les temps forts de la démocratie libérale et du sport avaient non seulement permis de remplacer les moments d'intensification de la socialité disparue, mais aussi de retirer à ces moments une partie de leur violence conflictuelle, qui s'est à la fois laïcisée, pacifiée et sublimée. Il suffit pour mesurer cette évolution de comparer, par exemple, les affrontements entre chefs kwakiutl au cours des *potlatch*, ou encore les *knappan* gallois du XVII^e^ siècle décrits par Eric Dunning (*op. cit.,* p. 315), et les élections ou les concours sportifs au XX^e^ siècle. Alors que dans les premiers, on s'adressait aux ancêtres et que l'on y risquait sa « personne » – et celle de son groupe –, depuis la fin du XIX^e^ siècle, la politique et le sport font s'affronter des partis représentants des groupes sociaux aux intérêts en conflit, ou des équipes ou encore des individus investis du rôle de représentant d'un public, qui les uns et les autres peuvent certes « perdre la partie » mais ne risquent plus de voir leur « personne » totalement niée.

En même temps, il ne faudrait pas tirer de ces remarques des conclusions absolues et définitives, car l'individuation psychique et collective libérale est toujours restée emprunte d'une certaine agressivité et d'une dynamique inégalitaire, certes souvent déniée mais tout à fait réelle. Le montrent, dès le XIX^e^ siècle, l'importance de l'impérialisme et du racisme dans la construction des démocraties occidentales, ainsi que tous les moments de violence symbolique et de hiérarchisation des personnes et des groupes, lors des rassemblements de foules autour des « zoos humains », des expositions coloniales ou des fêtes patriotiques, qui ponctuaient leur fonctionnement. L'atteste également la divergence de destin politique entre les pays vaincus, diminués territorialement et privés de leurs colonies en 1918-1919, ou entre l'Italie frustrée de sa victoire, basculant dans le totalitarisme, et ceux qui, ayant gagné la guerre, se sont assurés un renforcement de leur puissance territoriale et

1. « Les règles régissant les luttes non violentes entre factions rivales au Parlement et la passation pacifique du pouvoir à la faction ou au parti victorieux apparurent plus ou moins à la même époque que la réglementation de la violence, les exigences plus grandes vis-à-vis de l'autocontrôle et de la capacité à la sublimation qui donnèrent les caractéristiques des sports aux compétitions de loisir engageant force musculaire et agilité. » N. Elias, « Introduction », dans N. Elias et E. Dunning, *Sport et Civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Fayard, coll. « Pocket », 1994, p. 61.

coloniale, et ont pu développer leur démocratie[1]. Le prouvent, enfin, les phénomènes très importants de « dé-civilisation » qui ont aussi traversé les démocraties libérales, que ce soit durant les offensives de la Première Guerre mondiale, ou au cours des années 1930 et 1940, avec leur basculement vers des régimes antisémites et criminels, comme cela a été le cas en Allemagne et en France, ou encore avec l'utilisation d'armes de destruction massive contre les civils, dans le cas des pays anglo-saxons[2]. En fait – le lecteur indulgent me pardonnera le raccourci –, si elles se sont éloignées du modèle kwakiutl, les démocraties libérales ont mis en place des formes d'individuation relativement égalitaires et pacifiques à l'intérieur, mais qui sont restées, comme chez les Nuer, profondément hiérarchiques et violentes vis-à-vis de l'extérieur[3].

Dans un certain nombre de nations, gravement touchées par la Première Guerre mondiale, la réponse libérale à la dérythmisation a semblé tout à fait insuffisante, au moins à une partie importante de la population. Les dictateurs et les partis totalitaires, qui se sont alors emparés du pouvoir, ont ainsi répondu à ce qui était vécu parfois

1. Elias suggère que la différence des réactions politiques entre ces deux types de société serait due pour l'essentiel à une différence de constitution historique de l'*habitus* des individus. En Allemagne, contrairement à la France ou à l'Angleterre, les classes moyennes n'auraient pas reçu, pour des raisons politico-historiques, l'influence « civilisatrice » des modèles de comportement de l'aristocratie. Ce sont ces divergences dans le processus de civilisation qui seraient responsables de la plus ou moins grande capacité à soutenir une augmentation de la tension interne et à établir une société pacifiée et égalitaire. Cette cause de type culturel est sans doute importante, il reste qu'elle me semble moins déterminante que la cause événementielle liée aux conséquences de la guerre. Il est clair que la capacité à construire des individus et des sociétés démocratiques a été grandement empêchée ou facilitée par l'écrasement d'autres individus et sociétés qui, comme disaient les Kwakiutl, « ont été mis à l'ombre de leurs noms », un peu comme ce qui est train de se passer de nos jours entre les démocraties occidentales et le monde musulman.

2. Sur les questions théoriques et politiques que posent ces phénomènes, voir J. Fletcher, *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 176 ; M. Wieviorka, « Sur la question de la violence », dans S. Tabboni (dir.), *Norbert Elias : pour une sociologie non-normative, Tumultes*, n° 15, Paris, Kimé, 2000.

3. Tous ces faits relativisent grandement la « découverte » de Doyle selon laquelle aucune démocratie n'aurait jamais fait la guerre à une autre démocratie. M. Doyle, « Kant, Liberal Legacies and Foreign Policy », *Philosophy and Public Affairs*, I-II, 1983 (12), p. 205-235 et 323-353.

comme un malaise, d'autres fois au contraire comme un espoir, en rerythmant les processus d'individuation de manière autoritaire. Profitant de la crise, l'État totalitaire a repris, avec les moyens médiatiques modernes, les objectifs de domination rythmique des Églises et des monarchies des siècles précédents.

Cette restauration semble avoir été menée, il est vrai, de manière sensiblement différente suivant les sociétés. C'est un aspect qui n'est pas apparu dans nos sources et qu'il est pourtant indispensable de noter : dans certains cas, la dérythmisation paraît avoir été vécue plutôt comme une sortie dramatique des cycles traditionnels (Allemagne, Espagne, France) ; dans d'autres, au contraire, davantage comme une table rase, prélude à la reconstruction d'un monde totalement humanisé et rationnellement rythmé (Italie, Russie, Chine). La restauration des rythmes s'est ainsi faite parfois sur un modèle naturaliste réactionnaire, parfois sur un modèle techniciste futuriste, bien qu'il ne faille pas trop durcir l'opposition qui accepte, nous l'avons vu à propos du nazisme, de nombreux chevauchements. Dans le premier cas, symbolisé par l'emblème solaire de la croix gammée, la société a été placée en continuité avec les cycles cosmo-biologiques de la « Nature » et avec les rythmes du corps-langage de son dieu vivant ; dans le second, elle a été pensée comme une machine produite par la raison humaine et dirigée par le « grand mécanicien de la locomotive de l'Histoire » ou ses multiples imitateurs.

Dans les deux cas, toutefois, il s'est agi pour l'État d'imposer, grâce aux nouveaux médias, ses propres formes d'individuation à la société et aux individus. À l'idéal de rythmes radicalement historiques, visé – sans l'atteindre – par les systèmes libéraux, s'est opposé ainsi une politique fondée sur des rythmes d'inspiration cosmique ou technique. On a assisté à des reconstructions entièrement contrôlées par l'État des alternances de la socialité autour des manifestations et des réunions politiques, des parades et des fêtes sportives. Les corps ont été soumis à une technicisation poussée, pendant que le langage a été transformé et « métrisé » de l'intérieur. Un ensemble de rythmes s'est ainsi mis en place afin de restaurer les conditions de la production des individus psychiques et collectifs – tout en en changeant radicalement la nature.

Du point de vue qui nous intéresse ici, les différences entre les régimes totalitaires et libéraux apparaissent ainsi essentiellement de trois ordres. Alors que ces derniers, à travers un usage pluraliste et informatif des médias et du langage, tentaient de redonner des rythmes aux sociétés qu'ils organisaient en conservant aux masses leur dispersion essentielle, les régimes totalitaires ont assuré leur pouvoir à la fois en créant des rassemblements de foules réguliers et en gérant, à travers une réduction des médias et du langage à des instruments de propagande, les masses comme des foules cultuelles, voire sacrificielles. Aux masses rythmées de manière immanente par les débats menés dans la presse et le retour périodique d'un simple déplacement coordonné de leurs membres vers un semis de bureaux de vote dispersés, les régimes totalitaires ont opposé des masses rythmées d'en haut par l'intermédiaire de la radio et du cinéma, sur le modèle de foules cultuelles rassemblées périodiquement.

Cette mutation morphologique s'est accompagnée d'une transformation parallèle de l'activité des corps. La mécanisation et la disciplinarisation des corps n'ont pas été réservées aux seuls régimes totalitaires et de nombreuses démocraties, à commencer par la démocratie américaine, ont produit des corps technicisés. Il n'en reste pas moins que cet aspect a pris dans les premiers une dimension nouvelle car systématique et généralisée à toutes les pratiques corporelles sociales. À travers ce que Tchakhotine appelle la « gymnastique révolutionnaire », à travers les manifestations politiques, les parades militaires et les différents événements sportifs où les masses se donnaient à elles-mêmes l'image d'ornements géométriques animés, à travers tous les exercices gymniques qui faisaient le quotidien de l'école et des différents groupements de jeunesse, les corps ont été méthodiquement pénétrés par des rythmes binaires calqués sur les rythmes techniques des machines et de l'industrie.

Enfin, ces mutations morphologiques et corporelles se sont accompagnées d'une transformation de l'activité du langage lui-même. Pendant que les régimes démocratiques adoptaient pour patrons signifiants dominants une partie des modes de signifiance typiques des périodes de relâchement de la socialité et les introduisaient dans les moments de forte socialité, les régimes totalitaires ont donné au contraire le primat aux modes de signifiance caractéristiques des moments

d'intensification qu'ils ont pris pour modèles des périodes de faible socialité. Ainsi, au lieu en quelque sorte de *conversationnaliser* les moments d'affrontement, ces régimes ont orchestré une invasion du quotidien par des formes de signifiance rhétoriques, provoquant une *hystérisation* de la vie ordinaire sur le modèle des discours de propagande et des mises en scène belliqueuses des foules rythmiques.

Cette façon de rerégler l'individuation a débouché sur la mise en place d'une hiérarchie des « personnes » et la production de « non-personnes ». Il est vrai qu'il faudrait étudier de près la question de l'individuation différentielle dans les régimes communistes, qui était fondée sur une idéologie contraire en bien des points à celle des régimes nazi et fasciste, mais ces régimes ont été beaucoup moins « universalistes » et « égalitaires » qu'on ne le dit souvent, ne serait-ce que parce que le Parti, qui en constituait la colonne vertébrale, était conçu sur un modèle militaire. Sur le point essentiel de la production des « non-personnes », ils ne se distinguaient de toute façon en rien de leurs adversaires et s'appuyaient, eux aussi, sur l'exclusion et la destruction d'une partie de la population[1]. Dans le régime nazi, les travaux de Klemperer montrent que l'individuation psychique et collective a pris une allure fondamentalement différencialiste : les membres de la nouvelle communauté ont été à la fois rendus égaux dans leur soumission au chef, hiérarchisés les uns par rapport aux autres et définis comme collectivement supérieurs aux exclus de la communauté raciale ainsi qu'aux membres de tous les autres groupes sociaux. En légitimant par des attaques brutales et répétées – en particulier au cours des moments d'intensification de la socialité, mais aussi dans les moments quotidiens d'échanges langagiers les plus banals – l'expression d'une conflictualité radicale à l'intérieur comme à l'extérieur du groupe social, les régimes fasciste et nazi ont permis aux individus placés dans la situation de vainqueurs de ces luttes de repotentialiser leur psychisme et leur groupe[2]. Ces régimes ont restauré un mode d'indivi-

1. Sur ce point, voir les faits rapportés par N. Werth dans « Un État contre son peuple. Violences, répression, terreurs en Union soviétique », dans *Le Livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1997.

2. En 1932, dans *Le Concept de politique*, Carl Schmitt affirmait que l'essence du politique dans les temps modernes tenait à l'opposition ami/ennemi. En 1935, dans *Introduction à la métaphysique*, Heidegger, quant à lui, donnait au *polemos* la fonction de fortifier l'essence de la nation.

duation archaïque fondé sur la négation et la désindividuation récurrentes d'une partie des membres de la société elle-même et de tous ceux constituant les autres groupes sociaux. Les persécutions contre certains de ces derniers et parfois leur extermination, qu'elles aient été menées sur une base eugéniste, raciste ou classiste, ont constitué des répliques lointaines, démultipliées par la détresse psychique provoquée par l'arythmie des sociétés modernes, des processus par lesquels certaines populations archaïques construisaient pour leur part les « personnes ».

Les nouveaux enjeux rythmiques de la démocratie au début du XXIe siècle

Avec la destruction des régimes fascistes puis, bien des années plus tard, l'effondrement de l'URSS et la mutation toujours en cours du régime chinois, le bouleversement apporté par la deuxième partie du XXe siècle a été si profond que certains ont voulu y voir un triomphe définitif de la démocratie libérale, une « fin de l'histoire politique ». Débarrassée de ses ennemis, la « société ouverte » allait enfin pouvoir donner toute sa mesure. Pourtant, force est de constater aujourd'hui que non seulement la recherche de nouvelles formes politiques se poursuit, mais qu'au regard de leur propre projet d'immanence, d'autonomie et de paix, les sociétés démocratiques libérales sont encore loin de donner entière satisfaction. La liberté de l'individuation psychique et collective y est certes en partie protégée par le droit et les institutions représentatives, mais de nombreuses conditions manquent toujours pour qu'elle se développe pleinement. Dans cette dernière section, je tenterai, en utilisant les catégories forgées au cours de notre recherche, d'identifier les plus déterminantes d'entre elles. Il va de soi qu'il ne s'agira que d'un premier aperçu, appelé à être prolongé et précisé.

Il est vrai que les régimes libéraux ne sont pas restés inertes face à la dérythmisation qui s'est produite dans les dernières décennies du XIXe siècle. Ils ont instauré de nouvelles alternances politiques, commémorationnelles, sportives ou festives de la socialité qui ont permis de remplacer avantageusement les rythmes morphologiques traditionnels en voie de disparition. L'une des conditions fondamentales de

l'individuation a ainsi été réassurée, sans qu'il ne soit nécessaire de sacrifier la liberté des individus psychiques ou collectifs. Cette forme d'organisation rythmique de la vie est l'un des aspects fondamentaux qui, pendant tout le XX^e siècle, a distingué ces régimes de leurs concurrents les plus dangereux. Toutefois, cette façon de rerythmer les sociétés modernes, que certains voudraient croire éternelle, est aujourd'hui en train de se défaire rapidement sous nos yeux.

Ce phénomène de délitement a tout d'abord touché deux des grandes alternances qui assuraient la fabrique des individus et des sociétés démocratiques au XX^e siècle. La première, qui faisait se succéder régulièrement le temps de l'enseignement collectif par l'école et celui de l'éducation individuelle par la famille, a été vidée d'une bonne part de sa signification ancienne. Depuis les années 1970, l'école a eu de plus en plus tendance à prendre en charge l'éducation et le souci d'autonomie des individus, alors que la famille s'est mise à fonctionner comme un lieu de socialisation et d'intégration, en particulier par le biais de la télévision et des pratiques de consommation.

La deuxième, qui faisait alterner, quant à elle, les moments d'élection des gouvernants et les périodes pendant lesquelles les citoyens se soumettaient à ceux qu'ils venaient d'élire, s'est, elle aussi, fortement aplanie à partir des années 1980. La participation aux élections et surtout aux débats les précédant, qui fonctionnaient comme des moments de redéfinition et de régénération des individus psychiques et collectifs, a fortement baissé alors que, dans le même temps, les citoyens ont été amenés, à travers des sondages, à donner de plus en plus souvent leur avis hors des périodes électorales, sans que cela ne constitue, du reste, un approfondissement de leur participation à la vie politique[1].

Au cours des années 1990, la distinction des périodes de travail et de loisir, qui assurait encore il y a une vingtaine d'années, à l'échelle hebdomadaire comme annuelle, le fonctionnement de la société industrielle, s'est à son tour profondément affaiblie. En raison du dévelop-

1. On peut même penser que la diffusion par les instituts de sondage et les médias de la notion d'« opinion publique », construite par une simple agrégation statistique des points de vue individuels, est devenue l'un des principaux obstacles à la constitution de « publics démocratiques » qui seraient fondés sur des interactions et des solidarités générées par la confrontation et le débat. Pour une discussion de cette opposition cruciale, voir J. Zask, *L'Opinion publique et son double*, 2 vol., Paris, L'Harmattan, 1999.

pement du travail des femmes, de la croissance de la consommation, de l'éparpillement des périodes de congé, parfois même du morcellement des horaires durant la journée, et surtout des nouvelles capacités techniques permettant de joindre les acteurs à tout moment, les temps familial, privé, de loisir et libre, ont été de plus en plus investis par les temps du travail et de l'échange. Les types de temps qui permettaient antérieurement la déliaison ont ainsi été récupérés et retransformés en temps d'intégration. À l'inverse, le temps de travail, qui assurait jusque là une grande partie de la liaison et du rapprochement des acteurs au-delà de leur groupe de proximité (par exemple, par l'interdépendance née de la division du travail ou par la participation à des syndicats), a été sans cesse davantage considéré comme un temps où l'acteur devait s'investir individuellement (dans une équipe d'ailleurs éphémère) et trouver une gratification personnelle. Placé à l'égal du temps libre, le temps du travail a été soumis au modèle de la déliaison et a perdu, du coup, une grande partie de son pouvoir intégrateur.

D'une manière générale, durant ces trente dernières années, les formes d'alternance établies à partir de la fin du XIX^{e} siècle ont été mises à mal les unes après les autres par les nouveaux appareils techniques (Internet, téléphonie mobile, télévision satellitaire, etc.) et par les nouvelles formes d'organisation sociale que ceux-ci ont rendu possibles (en réseaux, en équipes, par projets, etc.). Comme, dans ce nouveau monde, les connexions tendent à être permanentes, il y a de moins en moins de périodes de retirement pendant lesquelles les acteurs peuvent jouir de leur individualité ; et les moments de rapprochement, durant lesquels cette dernière pourrait être ravaudée ou renforcée, sont de plus en plus vidés de leur contenu. En accentuant la tendance ancienne à la désincarnation des interactions, qui rendait inutile les rassemblements physiques, mais surtout – ce qui est nouveau par rapport aux médias antérieurs qui restaient plus ou moins périodiques – en rendant l'interaction permanente, le développement des nouveaux appareils empêche toute variation significative de l'intensité de la socialité et entrave les processus qui étaient au fondement de l'individuation psychique et collective démocratique depuis le XIX^{e} siècle.

Cet effacement des successions liaison /déliaison, ou plutôt cette confusion des temps, a eu en effet des conséquences très négatives sur l'individuation psychique et collective. Les acteurs doivent désormais

faire face à des exigences en partie contradictoires. D'un côté, ils sont contraints d'agir de manière de plus en plus individualisée pendant les périodes consacrées jusque-là à l'intégration et à l'action en commun (élections, école, travail, etc.). Mais, de l'autre, il leur faut interagir, communiquer et s'intégrer à des collectifs pendant les phases autrefois dominées par l'action individuelle (périodes non électorales, famille, loisirs, etc.). D'où des phénomènes de désinvestissement qui peuvent parfois confiner à la pathologie.

Ce brouillage des temps explique le développement d'un certain nombre de phénomènes visant à réintensifier les moments vidés de leur signification antérieure ou à instaurer des succédanés de temps forts dans une existence sans alternances. Les votes extrémistes, les actions commandos organisées sur l'Internet (actions anti-publicitaires dans le métro, occupations de lieux destinés à être remplacés par de nouvelles constructions, etc.), les nouvelles « fêtes » et « journées » (de la musique, de la femme, du patrimoine, des musées, etc.), les nouvelles parades (*gay pride*, *techno parade*, etc.), les rassemblements spontanés de danseurs *(rave parties)*, ou encore les « événements » sportifs (Coupes du monde, Jeux olympiques, championnats, courses autour du globe, etc.) constituent, aujourd'hui, autant de moments de réintensification de la socialité qui viennent interrompre la monotonie d'une vie de plus en plus lisse.

Une bonne part des difficultés que rencontrent les sociétés démocratiques du début du XXI^e siècle semble ainsi liée à une crise d'arythmie morphologique, qui n'est pas sans rappeler, mutatis mutandis, *celle à laquelle les sociétés occidentales ont dû répondre à la fin du XIX^e siècle et au début du suivant. Les conditions historiques ayant radicalement changé, il y a peu de chances que l'on voie réapparaître les formes de rerythmisation mises au point par les régimes totalitaires après la Première Guerre mondiale, mais tout risque de réorganisation autoritaire n'est pas exclu et l'invention rapide de nouvelles alternances morphologiques constitue la première des priorités qui s'imposent aujourd'hui aux démocraties*[1].

1. On le voit, il s'agit donc d'un phénomène de beaucoup plus grande portée que la simple « désynchronisation des temps sociaux » notée, du reste à juste titre, par certains observateurs. Sur ce sujet, voir les deux dossiers : « Rythmes et temps collectifs », *Projet*, n° 273, Paris, mars 2003 ; « L'Emploi du temps », *Futuribles*, n° 285, Paris, avril 2003.

Les rythmes morphologiques ne sont, il est vrai, jamais les seuls à donner forme aux processus d'individuation. Les rythmes corporels et signifiants sont également déterminants dans la production des individus psychiques et collectifs. Toutefois, la situation, en ce qui concerne ces deux autres aspects rythmiques, n'est guère meilleure. Les démocraties libérales qui s'étaient, durant une très longue période, largement accommodées de la disciplinarisation des corps, laissent aujourd'hui se produire une fluidification opposée aux tendances anciennes mais tout aussi néfaste qu'elles.

Avec la révolution industrielle, les corps ont été de plus en plus soumis à des rythmes techniques liés à la production, ainsi qu'à des rythmes pédagogiques et disciplinaires, dont Michel Foucault a montré le développement à partir du XVIII[e] siècle[1]. Au moment même où l'individuation politico-juridique se faisait plus libre, les corps étaient informés par des rythmes qui s'imposaient à eux comme de petites « cages de fer » temporelles portatives. Jusqu'aux années 1970 et au grand refus dont elle a été l'objet, presque rien n'a été fait pour s'opposer à cette pénétration de la corporéité par ces modèles rythmiques.

Ce n'est que très tardivement que l'école s'est transformée et que l'hôpital et la prison ont timidement introduit dans leurs pratiques un plus grand souci de la diversité des corporéités. Encore l'ont-ils fait, bien souvent, dans l'esprit arythmique et naturaliste du néo-libéralisme, ce qui a provoqué, partout où ces réformes ont été appliquées, un affaissement marqué des systèmes d'éducation, de santé et de justice. En partie libérés par le développement des « milieux ouverts » des contraintes métriques modernistes, les corps des élèves, des malades et des prisonniers n'ont pas été portés par une entreprise de rerythmisation démocratique alternative. Sous le fallacieux prétexte qu'ils devaient trouver eux-mêmes les « rythmes correspondant à leur nature particulière »[2], ils ont été laissés en pâture aux forces du marché et à leur logique de dissolution.

Dans le monde du travail, la transformation a été tout aussi ambiguë. Depuis que la forme dominante de la technique n'est plus méca-

1. De ce point de vue, on peut très certainement considérer *Surveiller et punir* comme l'un des grands livres sur l'histoire des rythmes de l'individuation.

2. C'est, par exemple, l'idéologie mortifère du courant pédagogique représenté en France par Philippe Meirieu.

nique mais informationnelle, les corps ont été exemptés d'un certain nombre des contraintes rythmiques qui s'imposaient à eux jusque-là. Dans les services, la gestion par projets a introduit une plus grande flexibilité et l'organisation horaire a été en partie laissée à l'appréciation de chacun. Dans l'industrie, les séquences courtes de la production taylorisée ont été en partie remplacées par des cycles de tâches plus longs et réfléchis ; le travail à la chaîne s'est transformé et son aspect monotone et répétitif s'est atténué.

Mais en même temps, la dérégulation a entraîné de nouvelles formes d'assujettissement aussi redoutables que les précédentes. En premier lieu, si tous les corps ne sont plus soumis aujourd'hui à des emplois du temps impératifs et à des cadences répétitives, cela n'est pas vrai partout. On retrouve ces modes de production dans tous les pays émergents[1]. Un type d'organisation technique assez proche en fin de compte du travail à la chaîne s'est par ailleurs imposé dans les nouveaux secteurs d'activité (les plates-formes de télé-achat, les services de télé-marketing, les services après-vente, les services en ligne, mais aussi dans nombre d'emplois de bureau). Enfin, les entreprises exigent désormais un investissement personnel toujours plus important, ce qui entraîne une nouvelle forme d'aliénation dont l'intensité n'est pas moins grande que celle provoquée par les modes de gestion antérieurs. Une prescription minutieuse des formes d'*implication psychique* s'est substituée à la prescription traditionnelle des *gestes* qui laissait à l'esprit au moins une certaine liberté.

Même l'augmentation régulière du temps libre n'a pas débouché sur la « révolution du temps choisi »[2], que certains appelaient légitimement de leurs vœux, et s'est en partie transformée en une machine à dissoudre les corps. Certes, on dispose en moyenne de plus en plus de

1. « À titre d'exemple, on peut mentionner le cas d'une *maquiladora* (Mexique) de pièces électriques où les opérations réalisées par les ouvrières prennent 4 à 12 secondes et impliquent 2 à 6 mouvements, se répétant entre 2400 et 7200 fois dans la journée. », S. Zermeño, « Occident et empire », *in* M. Wieviorka (dir.), *L'Empire américain ?*, Paris, Balland, 2004, p. 97, n. 15.

2. J. Delors (dir.), *La Révolution du temps choisi*, Paris, Stock, 1980 ; W. Grossin, « Les équations temporelles personnelles », *Échange et Projets*, mars 1986 ; R. Sue, *Temps et ordre social. Sociologie des temps sociaux*, Paris, PUF, 1994 ; J.-B. de Foucauld, *Les trois Cultures du développement humain : résistance, régulation, utopie*, Paris, Odile Jacob, 2002.

temps en dehors des périodes de travail, mais ces gains ont souvent été faits aux dépens de la sécurité et de la qualité de l'emploi, et se sont révélés très difficiles à valoriser. Le temps libre correspond désormais souvent à des périodes de chômage, ou encore à une temporalité difficilement utilisable, morcelée tout au long de la journée, qui ne permettent pas la production d'une corporéité harmonieuse[1]. Par ailleurs, quelques catégories sociales se sont mises à travailler plus. Si bien que pendant que certains individus souffrent de l'isolement généré par l'affaiblissement des périodes d'activité en commun, d'autres pâtissent d'avoir de plus en plus de mal à trouver du temps pour s'extraire des interactions incessantes dans lesquelles ils sont pris. Le surmenage des uns répond à la solitude des autres.

L'assujettissement continu de ce temps « libéré » à l'économie productive s'inscrit d'ailleurs dans l'ambiguïté de l'idéologie post-moderne du corps qui accompagne son essor. D'un côté, cette idéologie traduit un désir légitime de disposer de plus de temps pour soi, mais, de l'autre, elle défend des valeurs hédonistes qui glissent fréquemment dans le consumérisme, confondent corps et sexe, survalorisent le présent aux dépens du futur et du passé, et se traduisent par une obsession du développement de soi qui se retourne de plus en plus fréquemment en dépression[2].

Globalement, l'idéologie post-moderne du corps constitue moins un véritable projet de vie qu'une forme d'adaptation plus ou moins heureuse aux nouvelles contraintes du monde fluide, une sorte d'éloge complaisant de l'arythmie et du corps dynamique et amorphe qui l'accompagne. Derrière son apologie du plaisir et de l'instant, derrière son culte des « passions papillonnantes » et des « expériences intimes », se cache en réalité un rejet de toute responsabilité collective au profit de la seule responsabilité vis-à-vis de soi-même ; un mélange d'utilitarisme, de consumérisme et de narcissisme, qui ne fait que traduire par et dans les corps la dérythmisation en cours.

1. Voir à cet égard R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personnal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York, Norton, 1998, et le beau livre de J. Wallulis, *The New Insecurity. The End of the Standard Job and Family*, Albany, State University of New York Press, 1998.

2. A. Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998 ; Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

Cette dissolution des formes de corporéité antérieures, le manque de rythmes de remplacement et le malaise qui en résulte expliquent pourquoi les corps sont aujourd'hui de plus en plus investis par des *cadences* qui semblent leur redonner consistance et tonicité, tout en accentuant en réalité leur décomposition. Dans tous les rassemblements cherchant à réintensifier des moments d'existence cités plus haut, que ce soit dans les publics des stades, dans les foules de fêtes, dans les parades ou dans les *rave parties*, il est très significatif d'observer un déferlement de musiques fondées sur une pulsation constante reprise à l'infini[1]. Simmel citait Wagner pour illustrer ses remarques sur la dérythmisation des sociétés au XIX^e siècle et Kracauer, le jazz commercial pour éclairer la rerythmisation des années 1920. Le succès grandissant, à partir des années 1980, des musiques fabriquées par ordinateur (techno, jungle, house, etc.) est un bon révélateur de la mutation de la corporéité contemporaine. Par leur côté binaire et répétitif, ces musiques sont indéniablement de nouvelles incarnations du mètre ; cependant, à la différence des formes musicales antérieures d'organisation du mouvement et de la sensibilité, qui conservaient des *tempi* et une complexité relativement limités, les nouvelles sont fondées sur une accélération sans cesse plus rapide des cadences et une division à l'infini du temps en cellules emboîtées les unes dans les autres selon des proportions arithmétiques parfaites. Du coup, leur effet est très différent des musiques du début du siècle dernier. Alors que celles-ci traduisaient dans les corps les contraintes nées de la domination du machinisme industriel, ces musiques et les danses qui les accompagnent visent à produire une extase et une transe – favorisées éventuellement par la consommation de drogues –, qui inscrivent directement dans les corps la fluidité du nouveau monde. Le corps structuré par les schèmes mécaniques laisse la place à un corps frag-

1. À ma connaissance, Michel Maffesoli est l'un des rares sociologues à s'être intéressé à ces phénomènes et à les avoir pris comme des éléments significatifs des changements en cours. Voir en particulier, M. Maffesoli, « Le rythme du temps », dans *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Klincksieck, 1985 ; M. Maffesoli, « Le rythme social », dans *La Transfiguration du politique* (1992), Paris, La Table ronde, 2002 ; *Le Rythme de la vie. Variations sur les sensibilités postmodernes*, Paris, La Table ronde, 2004. Voir également l'étude très intéressante consacrée aux jeunes des stades et des fêtes d'Amparo Lasen, *Le Temps des jeunes. Rythmes, durée et virtualités*, Paris, L'Harmattan, 2001.

menté et invertébré, dont le caractère plastique correspond mieux aux nécessités des formes actuelles d'organisation sociale.

Ainsi les démocraties libérales ont-elles remplacé les « corps disciplinés » d'autrefois par des « corps fluides », dont on peut légitimement douter qu'ils aient acquis au cours de cette mutation une quelconque puissance supérieure d'agir – voire simplement d'être. Sur le plan corporel, les modèles rythmiques mécaniques et disciplinaires ont été en partie abandonnés pour laisser la place à une asthénie et une arythmie qui ne sont pas moins dommageables pour l'individuation. À cet égard, la dissolution est aujourd'hui si avancée et les risques de voir se développer les formes de rerythmisation autoritaires que l'on voit déjà poindre si élevés, qu'une rerythmisation démocratique de la corporéité est un autre des grands enjeux politiques du siècle qui commence.

Le troisième obstacle sur lequel butent les démocraties libérales actuelles concerne l'activité du langage. L'émancipation partielle de celle-ci a pourtant constitué historiquement l'une de leurs réussites les plus marquantes. À la différence du corps, le langage a longtemps été, de pair avec la gestion de la conflictualité sociale, l'un des soucis majeurs de la démocratie libérale, qui a systématiquement promu l'alphabétisation de la population et la liberté d'expression. Pendant toutes les années sombres du XX^{e} siècle, ce goût pour la liberté de l'activité langagière est probablement, avec le système des élections pluralistes, ce qui l'a distinguée le plus nettement des régimes totalitaires. L'un et l'autre ont nettement opposé les régimes *conversationnalisant* les moments d'affrontement sur le modèle des échanges quotidiens aux régimes pratiquant, au contraire, une *hystérisation* de la vie quotidienne inspirée par les discours destinés aux foules rythmiques.

Il reste que cette émancipation a vite rencontré, elle aussi, un certain nombre de limites liées à la conception même que la démocratie libérale se faisait et continue de se faire du langage. D'un point de vue rythmique, celle-ci se fonde en effet sur une théorie extrêmement pauvre, axée sur l'idée que le langage serait un « moyen de communication » qui permettrait aux « sujets » à la fois d'exposer de manière transparente les « raisons » de leurs différends et de négocier librement des « accords » partiels sur le plus grand nombre de sujets d'intérêts communs possibles. Un instrumentalisme, un utilitarisme et une an-

thropologie anhistorique s'enchevêtrent ainsi avec une réduction du discours aux seuls arguments et une conception étroitement juridique des liens sociaux.

Le caractère idéaliste de cette conception est apparu de plus en plus clairement au fur et à mesure que se dévoilaient les effets pervers des techniques médiatiques modernes. Tarde relevait déjà, à la fin du XIX^e siècle, l'invasion de « la conversation » par « les thèmes et les tournures de la presse » ; à partir des années 1920, certains observateurs américains comme Lippmann et Dewey ont mis en évidence les multiples obstacles médiatiques qui entravaient désormais le débat démocratique[1] ; dans les années 1930, Benjamin a souligné les effets destructeurs sur l'expérience des « sujets » du morcellement du discours par les médias et Tchakhotine a montré que les pratiques de propagande et de manipulation rythmique des masses, sans être aussi répandues et systématiques que dans les régimes totalitaires, n'étaient pas inconnues des régimes libéraux ; dans les années 1960, McLuhan a mis en avant la résurrection de « l'univers magique de la répétition » par la radio et la télévision, où la redondance des messages primait sur l'information[2], et Debord a dénoncé les graves perturbations qu'introduisait la transformation du jeu démocratique en « spectacle »[3]. Bien que nous ne vivions pas dans un monde totalement opaque et qu'une information correcte reste certainement possible, ces faits jettent une ombre persistante sur le fonctionnement des sociétés libérales contemporaines – et la manipulation des opinions à laquelle a donné lieu la guerre contre l'Irak est là pour le rappeler à tous ceux qui continuent à sous-estimer les capacités d'obscurcissement des médias.

Aujourd'hui, la démocratie libérale affronte une nouvelle série de transformations des modes de signifiance qui, pour être moins visible, n'en est pas moins cruciale. De nombreux auteurs spéculent, depuis quelques années, sur le potentiel démocratique qui serait contenu dans l'Internet, les systèmes de visio-conférence, la téléphonie mobile et, en

1. W. Lippmann, *Public Opinion*, New York, The Free Press, 1922 ; *The Phantom Public*, New York, Harcourt, Brace & Cie, 1925 ; J. Dewey, *Le Public et ses problèmes*, (1925), trad. fr. Joëlle Zask, Paris, Léo Scheer, 2003.

2. M. McLuhan, *La Galaxie Gutenberg. La genèse de l'homme typographique* (1962), trad. fr. Paris, Gallimard, 1977, vol. I, p. 51.

3. G. Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967.

général, dans toutes les nouvelles techniques de communication. Il existe ainsi une littérature abondante sur la constitution des formes d'association et d'action inédites apparues grâce aux forums de discussion et aux messageries électroniques. Certains imaginent même déjà un monde dans lequel l'interconnexion et la mobilisation permanentes « en ligne » des citoyens permettraient à la société de se piloter elle-même, sans passer par l'intermédiaire de représentants, dans une espèce de « démocratie directe en temps réel ». La société sortirait enfin de l'âge de « l'hétéronomie » pour rentrer dans celui, tant attendu, de « l'autonomie »[1]. Toutes ces techniques recèlent un potentiel politique indéniable et elles pourraient être utilisées d'une manière fort utile pour revivifier la vie démocratique déliquescente de nos sociétés contemporaines. Toutefois, les difficultés sont ici les mêmes qu'il y a un siècle avec la presse, et plus tard avec le cinéma, la radio et la télévision. Les sectateurs des nouvelles techniques réticulaires ne tiennent aucun compte de leurs aspects négatifs, qu'ils ne peuvent reconnaître du fait de la conception sommaire qu'ils se font du langage.

Le développement de ces techniques s'accompagne, en effet, d'un phénomène que sa radicale nouveauté rend difficile à cerner et qui forme pourtant l'un des nouveaux modes d'assujettissement des multitudes contemporaines. Il s'agit de la diffusion de ce que l'on pourrait appeler des *rythmes signifiants à basse tension*. La conception réticulaire, qui est le modèle idéologique et le programme d'une bonne part des transformations sociales et politiques en cours, implique une très basse tension et, du coup, une très faible capacité d'individuation de l'information. Dans un réseau, tout ce qui fait obstacle à la transparence, à la vitesse et à la quantité de la communication doit être éliminé, ou tout au moins minoré au maximum. Toute tension forte est ainsi retransformée en tension faible, voire annulée par sa traduction en pure relation de coexistence. Toute dyade est traduite en une simple paire, et, plus largement, toute organisation signifiante systémique, divisée analytiquement en éléments d'information facilement transmissibles : les soi-disant « données ». C'est pourquoi l'idéologie réticulaire préfère parler « des » informations ou « d'une » information plutôt que de

1. P. Lévy, *L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1997 ; *Cyberdémocratie*, Paris, Odile Jacob, 2000.

l'information, au sens où, comme chez Simondon, celle-ci impliquerait une morphogénèse, une mise en forme, c'est-à-dire une véritable « in–formation »[1]. Afin de la rendre plus compatible avec les exigences des réseaux, l'information est analysée, simplifiée et pacifiée ; sa cohérence, démembrée ; sa tension interne et son potentiel modulateur, dissipés. Des procédures d'euphémisation et de neutralisation permettent de s'assurer de l'aspect discret, de l'homogénéité et surtout du caractère non polémique des « éléments de sens » transmis. Ainsi voit-on proliférer dans toutes les organisations en réseaux ce que Jean-Pierre Le Goff a appelé, d'une manière métaphorique mais juste, le « discours chewing- gum »[2]. Tout est fait pour diminuer la cohérence, la tension interne et le potentiel sémantique des discours, mais du coup, une grande partie de ce qu'ils réalisaient jusque-là disparaît : la traduction en termes sémantiques des énergies venant du corps ou de la société, la prise en charge langagière de la contradiction et du conflit. Pour pouvoir circuler de façon de plus en plus rapide, massive et transparente, l'information contient une tension potentielle plus faible et se caractérise par de moins en moins de viscosité et donc de capacités d'individuation. Elle est à la fois pulvérisée, désincarnée et dépolitisée par les nouveaux appareils techniques et les nouvelles organisations sociales.

Cette nouvelle logique de la signifiance vise à éviter, en diffusant au maximum les tensions, toute formation de champs potentiellement chargés. Chaque fois qu'une contradiction apparaît dans un réseau – risquant de polariser et de resolidifier ce qui doit rester fluide –, cette contradiction est immédiatement soumise à un traitement communicationnel et participatif destiné à décharger son potentiel subversif. Qu'une catastrophe naturelle, qu'un plan de licenciement ou qu'un conflit social éclatent, et immédiatement est envoyée sur place une petite troupe de journalistes, de psychologues, de thérapeutes de groupe et de pseudo-syndicalistes, chargés de « récolter la parole des victimes », de les « faire parler » sur leur « expérience », d'« écouter » leurs « doléances » et de les amener à « négocier » en acceptant le « sort qui les frappe ». De même, toutes les transformations de l'orga-

1. G. Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.
2. J.-P. Le Goff, *La Barbarie douce,* Paris, La Découverte, 1999.

nisation de l'entreprise et même de la société se font aujourd'hui en s'appuyant ostensiblement sur le « dialogue », la « concertation », l'« argumentation » et la moindre opposition est au même moment présentée sur un mode à la fois dépolitisant et psychologisant comme la marque d'un « caractère psychorigide » et d'un « refus du dialogue ». La transparence communicationnelle et la libre circulation des arguments, pourvu qu'ils soient sortis de l'ensemble social et discursif qui leur donne leur énergie critique, constituent deux des fondements les plus importants de l'exercice du pouvoir dans les sociétés démocratiques contemporaines[1].

Dans ce monde fluide, la périodicité, la signifiance, le type de morphogénèse et finalement les constructions tendues, que proposait le fonctionnement démocratico-libéral classique, ont ainsi été en partie vidés de leur signification par les nécessités fonctionnelles des réseaux. Comme toutes les organisations fondées sur la « tenue » d'une forte tension interne, les démocraties sont aujourd'hui en partie *énervées* par les nouvelles techniques de communication. Alors que l'institutionnalisation, à partir de la fin du XIX^e^ siècle, de champs fortement chargés en potentiel avait recréé de nouvelles possibilités d'individuation psychique et collective dans un monde qui venait de subir une dérythmisation profonde, les réseaux exigent désormais une très basse tension de l'information et des champs faiblement chargés.

Ces exigences des nouveaux appareils techno-politiques expliquent, en grande partie, le déclin des formes électives et parlementaires traditionnelles de conflictualité et le succès inverse des formes apolitiques de conflit que proposent les spectacles sportifs. Les groupes qui s'opposent à travers leurs équipes ne sont plus des groupes d'intérêts matériels ou idéaux, des individus politiques ou éthiques, des *publics* en prise les uns avec les autres à travers le langage, mais des *audiences*, c'est-à-dire des groupes d'« intérêts » purement imaginaires, formés par agglomération de choix individuels et sur des bases ludiques, dont les interactions excluent tout interlocution. Il est donc très révélateur de l'arythmie signifiante dans laquelle nous vivons désormais que ces associations fugaces, ces nuées périodiquement rassem-

1. J'ai étudié ces phénomènes chez France Télécom et dans l'Éducation nationale. P. Michon, « Des états du langage dans le nouveau capitalisme », *Drôle d'époque*, n° 7, Nancy, novembre 2000, p. 141-158.

blées et tout aussi vite dissipées, soient devenues des formes typiques du monde fluide.

En même temps, comme on le voit avec les rythmes corporels, on observe de nombreuses formes de *rerythmisation autoritaires du langage*. Aux discours réticulaires à basse tension, certains opposent désormais, en profitant du reste des mêmes réseaux de communication, des discours hystériquement tendus, porteurs d'interprétations intégristes de certaines religions et d'idéologies politiques d'extrême-droite. Dans ces discours, on retrouve un certain nombre d'aspects qui ressemblent très fortement à la LTI : les oppositions binaires, la métrique répétitive, la simplification, l'affirmation brutale, le rejet de la discussion, la dynamique charlatanesque, la théorie du complot et la détestation de l'autre présenté comme un ennemi.

Contrairement à ce qu'affirment bruyamment leurs partisans, les nouvelles techniques réticulaires ne permettent donc pas, au moins dans les conditions actuelles, d'améliorer la vie politique de nos sociétés. Pour le moment, leurs modes de signifiance sont morcelés, sans tensions internes, pauvres en capacités d'individuation, et ne produisent que des formes de consensus orientées par un souci d'efficacité de l'action productive. Elles ne participent encore que très faiblement à la construction d'un espace public. Un nouveau type d'arythmie entrave l'individuation : une arythmie signifiante dissipatrice *créée par le développement des nouveaux appareils. La rerythmisation de l'activité du langage, dont la perpétuation de l'activité littéraire nous montre qu'elle est malgré tout encore possible, constitue donc un autre des enjeux politiques fondamentaux pour le XXI^e siècle, en particulier si nous voulons pouvoir combattre les aspects délétères des nouvelles techniques de communication et les utiliser comme moyens d'intensification de l'individuation psychique et collective.*

La dernière condition pour que les conditions de l'individuation s'améliorent véritablement touche à un aspect qui n'est apparu qu'en filigrane dans tous les travaux utilisés dans cet ouvrage. Pendant longtemps, le programme des régimes libéraux a exclu toute transformation de la circulation des biens issus de la production. Celle-ci était censée se faire de la manière la plus fluide et constante possible, suivant un mouvement qui ne connaissait d'autre logique que celle de la compensation arythmique et transparente de l'offre par la demande et

de la demande par l'offre. Le dépouillement des individus psychiques et collectifs de tout ce qui les faisait exister de manière non économique et la transformation progressive de la société en un grand marché devaient aboutir à un enrichissement général de tout un chacun, et donc, à terme, au « bonheur » du plus grand nombre. Le résultat de cette dérythmisation volontaire est connu : elle a provoqué, en 1929 et dans les années qui ont suivi, une crise d'une telle ampleur qu'elle a mis en péril la reproduction du capitalisme lui-même. À la suite du *New Deal* rooseveltien, une série de politiques économiques impulsées par les États sont venues réorganiser la circulation des biens et des valeurs en leur redonnant un certain *rythme* – au sens défini plus haut de « manière spécifique de fluer ». Le travail de Keynes sur les formes du mouvement « de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie » – que l'on pourrait lui aussi relire dans une perspective rythmique – s'est alors imposé comme le modèle théorique fondamental pour redonner une forme organisée aux échanges économiques sans leur ôter totalement leur fluidité.

Pour des raisons complexes, qu'il serait trop long d'analyser ici, cette façon de rerythmer l'économie a été abandonnée au cours des années 1980 et remplacée par une dérégulation néo-libérale visant à laisser s'exprimer à nouveau les « cycles naturels ». Le résultat ne s'est pas fait attendre. Partout, en particulier dans les pays les plus avancés dans cette direction, les stratifications par classes et les écarts de potentiel d'individuation qui, pendant un temps, semblaient s'être estompés, ont rapidement fait leur réapparition sous des formes nouvelles mais pas moins inégalitaires qu'auparavant. Les différences liées à la qualité des emplois et à des systèmes de taxation/prestation de plus en plus injustes sont venues recouvrir et redoubler les anciennes différences définies par la place dans le mode de production. Des parts importantes de la population vivent ainsi, depuis cette période, dans une précarité et une pauvreté jamais vues depuis les années 1930.

La régression est telle aujourd'hui qu'une plus juste répartition des produits du travail et une nouvelle façon de rerythmer l'économie capitaliste – au sein de grandes zones économiques comme l'Union européenne, puisque le modèle keynésien ne fonctionne plus au niveau national – constituent l'un des grands enjeux politiques du siècle qui

commence. Les richesses acquises comme celles nouvellement produites doivent être mieux réparties.

Les démocraties sont aujourd'hui à la croisée des chemins. Frappées de plein fouet par l'affaiblissement des rythmes qui ont assuré tout au long du XX^e siècle l'essentiel de l'individuation psychique et collective, elles doivent choisir entre laisser passivement advenir les mutations en cours ou réagir et, sans toucher aux valeurs de liberté et d'égalité qui les portent, trouver des solutions pour rerythmer la société, les corps, le langage et l'économie. Si elles réussissent, ou tout au moins, si un nombre suffisant d'entre elles réussit à imposer aux marchés et aux réseaux de nouveaux rythmes, c'est-à-dire de nouvelles manières organisées de fluer, elles pourront alors ouvrir des voies encore inédites au développement de la démocratie. Si, au contraire, les démocraties laissent le marché et les réseaux imposer la fluidité absolue vers laquelle ils tendent, il est à craindre que l'affaiblissement de l'individuation psychique et collective ne s'aggrave encore et qu'elles aient alors recours de nouveau, pour résoudre la très grave crise qui se déclenchera, à des solutions autoritaires ou à des pratiques agressives et hiérarchisantes.

*

Nous voici donc à la fin de notre enquête et au seuil d'une nouvelle. Le parcours que nous venons de réaliser comprend de nombreux points qui restent encore obscurs. Nombre d'articulations ténues, d'idées seulement esquissées restent à élaborer et à développer. Par ailleurs, un grand nombre d'aspects du nouveau monde sont largement inédits et exigeront pour être analysés correctement un nouvel effort de théorisation-documentation. Notre détour par les sciences sociales de la première moitié du siècle passé ne nous fournit pas de *méthode* universelle, pas de clé qui ouvrirait toutes les serrures de l'avenir, et une bonne partie des faits que nous avons croisés relève désormais de l'histoire.

J'espère toutefois avoir montré de manière suffisamment convaincante que le rythme reste un *problème* déterminant pour comprendre et critiquer le monde d'aujourd'hui, dont on ne peut analyser de manière

satisfaisante la réalité sans saisir comment s'y produit désormais l'individuation psychique et collective et comment le pouvoir, à travers la mondialisation néo-capitaliste et libérale-démocratique, s'enracine dans ces processus d'individuation. Ce monde, en effet, quel que soit le niveau à partir duquel il est observé – individu, famille, groupes intermédiaires, publics, entreprises, États-nations ou encore Empire – est présenté, dans les multiples descriptions réticulaires qu'il suscite, comme un grand océan où les individus psychiques et collectifs apparaissent sous la forme de remous fugaces, emportés dans les brassages permanents du marché et de l'information.

Or, même s'il est probablement trop tôt pour imaginer un retour à des formes relativement stables à l'image de celles que nous avons connues au cours de la seconde moitié du XX^{e} siècle, nous ne sommes en rien obligés d'accepter cette vision purement idéologique dérivée d'une conception utilitariste, technique et informationnelle. D'une part, cette fluidité n'est pas totale : il existe encore dans cet océan un certain nombre de forces étatiques qu'il serait bien téméraire de négliger et de nombreuses résistances se font jour, qui épaississent et ralentissent sans cesse les courants qui le parcourent. De l'autre – et c'est là le point capital –, tout ce qui apparaît comme mouvement incessant ou écoulement permanent n'est en rien amorphe. Ces constellations, réseaux et flux se meuvent suivant des rythmes descriptibles dans lesquels se cachent aujourd'hui les nouvelles formes de pouvoir. Ce sont ces rythmes qu'il nous faut analyser, comprendre, critiquer et éventuellement remplacer, si nous voulons avoir une prise sur le monde fluide et l'Empire qui vient d'y apparaître.

Index des noms

A

Aaron, 106
Abélès, 87
Abraham, 151
Adler, 355, 356
Adorno, 5, 172, 174, 217, 227, 228, 248, 255, 411, 437, 438
Akoun, 442
Albrow, 10
Alliez, 115
Annales, 261
Annan, 11
Ansart, 442
Apollinaire, 288
Appadurai, 10, 125
Arendt, 300, 301, 411, 412, 413, 414, 421, 436
Ariès, 458
Ascher, 205, 445
Assoun, 152, 153, 160

B

Bachelard, 68, 437, 438
Bachmann, 207
Baier, 37
Baldwin, 22
Balzac, 290, 299
Barrès, 332
Barthes, 328, 444
Bataille, 57
Baudelaire, 235, 238, 240, 241, 244, 261, 263-309, 327, 328, 365, 366, 405
Bauer, 313
Bauman, 10, 14, 15, 474
Bebel, 335
Beck, 18
Beer, 431
Belic, 446
Benjamin, 217, 218, 222, 235-291, 296, 298-314, 339, 348, 349, 352, 364-366, 384, 389-392, 442
Bensaïd, 20, 22
Benveniste, 85, 86, 371, 372, 452, 453, 454
Berelson, 350
Berger, 21
Bergson, 275, 286, 289, 437, 438
Bernadet, 284, 290, 292
Bernard, 22
Bernhardt, 323
Bidet, 446
Blok, 207
Boeri, 14
Boltanski, 10, 11, 14, 15
Bonnaud, 451
Bonte, 442
Bordo, 22
Börne, 431
Boudon, 442
Bourdieu, 261
Bouretz, 258
Bourricaud, 442
Bowra, 442
Brik, 213
Brossat, 311
Buch, 446
Bücher, 437
Buffon, 374
Bühler, 415

C

Calame-Griaule, 442
Canetti, 223, 346
Castells, 10, 14, 110
Cerini, 446
César, 202
Chaplin, 252, 275
Chaporin, 207
Chiapello, 10, 11, 14, 15
Chomsky, 18
Chostakovitch, 344
Claudin, 273
Clausewitz, 402, 431

Comte, 137
Crespi, 27

D

D'Annunzio, 251
Darré, 404
Darwin, 153
David, 106, 109
Debord, 477
Debussy, 344
Delabroy, 290
Deleuze, 442, 444
Delors, 473
Denikine, 331
Dessons, 211, 265, 293, 296, 444, 454
Dewey, 27, 477
Dickens, 273
Dilthey, 149
Dimitrov, 313
Disraeli, 431
Domenach, 334
Doyle, 464
Duby, 458
Duchamp, 306, 308
Duhamel, 252, 255
Dumont, 89, 92, 93, 95, 443
Dunning, 463
Dupin, 274
Durkheim, 29-39, 44, 46, 51, 54, 61, 63, 68, 76, 84, 94, 118, 137, 156, 157, 158, 245, 283, 354, 444

E

Ehrenberg, 474
Eichengreen, 22
Einstein, 175, 425
Eisenhower, 388
Eisenstein, 249
Elias, 63, 127, 223, 346, 445, 447, 448, 449, 459, 463, 464
Engels, 265, 266
Evans-Pritchard, 34, 37-39, 43, 45, 47, 58-71, 84, 86-97, 103, 105, 106, 107, 113, 146, 149, 164, 442, 443

F

Fabbri, 27, 438
Fayeton, 446
Felice (de), 342
Flaubert, 327, 328
Fletcher, 464
Foetisch, 207
Foucauld (de), 473
Foucault, 444, 472
Fourier, 290
Fournel, 268
Frazer, 147
Freud, 115, 133, 147-182, 192-205, 233, 240, 245, 247, 263, 277-279, 306, 355, 357, 362, 363, 373, 389, 433, 442
Friedmann, 276, 409, 437, 441
Fromm, 149, 411
Fukuyama, 17

G

Gadamer, 370, 374
Garapon, 27
Garelli, 444
Gatteï, 451
Gaudet, 350
Gautier, 280
Georgakakis, 180
George, 400
Gernet, 81
Giddens, 15
Gide, 280
Ginzburg, 458
Girardin, 122
Godard, 205, 445
Godbout, 15
Goebbels, 331, 343, 352, 372, 374, 380, 384-389, 398, 403, 405, 409, 417, 422, 423, 425
Goethe, 432
Goldhagen, 421
Goncourt, 122
Göring, 398
Goudineau, 69
Granet, 36, 39, 49, 59, 68-86, 93, 98-106, 111, 113, 146, 151, 164, 411, 442-445
Greenblatt, 459
Greiser, 405

Grossin, 473
Gruber, 432
Grünspan, 420
Guattari, 444
Guillaume II, 332
Guillot, 368, 404, 405, 419, 424
Gurvitch, 37, 360, 441

H

Habermas, 117, 130, 180, 181, 261, 459
Halbwachs, 37, 441
Halévy, 323, 324
Hardt, 17, 20
Harvey, 37
Haussmann, 312, 319
Heidegger, 255, 374, 467
Heim, 147
Heine, 316, 425, 431
Héraclite, 86, 445
Herder, 416
Hermann, 176
Hertz, 76
Hirschowicz, 370
Hitler, 202, 246, 251, 331-335, 339, 343, 345, 348-352, 368, 369, 372, 373, 379-388, 394, 398, 401, 408, 412, 413, 416, 421-426, 430, 432
Hjelmslev, 93
Holloway, 20
Horkheimer, 174, 227, 228, 255, 263, 411
Houssaye, 282
Hubert, 29, 30, 31, 35
Hugo, 265, 290, 303
Huizinga, 458
Humboldt, 370, 371
Husserl, 149
Huysmans, 346

I

Irwin, 22
Isakowitz, 370
Israël, 106, 109
Izard, 442

J

Jakobson, 93, 388
Jaques-Dalcroze, 206, 207, 213, 258
Jay, 172
Jdanov, 258
Jensen, 241
Jésus, 175, 404, 408
Joxe, 19
Juda, 106
Jullien, 70, 71, 75, 76, 445

K

Kant, 216, 399, 464
Kantorowicz, 108, 109
Kapp, 388
Karsenti, 69
Katz, 350
Kerenski, 331
Kershaw, 313, 421
Keynes, 482
Khatchatourian, 344
King, 71, 75, 108, 202, 445
Klemperer, 309, 343, 359, 365-434, 442
Koepnick, 236
Kondratieff, 22
Kowalewski, 398
Kracauer, 122, 206, 213-273, 309, 311-317, 322-328, 343, 348, 409, 442
Kuhn, 438
Kuzmin, 207

L

Laban, 438
Lacan, 152, 443
Lang, 258
Langevin, 445
Laplace, 139
Laplanche, 147
Lasen, 445, 475
Latour, 131
Launay, 438
Lavater, 290
Lazarsfeld, 350
Le Bon, 32, 33, 44, 63, 115, 118, 121, 147, 148, 175, 183, 184, 194, 196, 201, 340, 352, 362, 373
Le Goff (J.), 458
Le Goff (J.P.), 479
Le Roy Ladurie, 457, 458
Leccardi, 126, 445

Lederer, 412
Lefebvre, 444, 445
Léger, 188
Leibniz, 290
Lemer, 273
Lemieux, 15
Lénine, 173, 313, 342, 354
Leroi-Gourhan, 37, 441
Lessing, 431
Lévi-Strauss, 54, 69, 73, 89, 92, 93, 95, 97, 149, 443
Lévy, 478
Lévy-Garboua, 27
Linden, 377
Lippmann, 477
Louis XIV, 109, 110, 186, 190
Louis XVI, 110
Louis-Napoléon Bonaparte, 313, 318
Louis-Philippe, 273, 317
Lounatcharski, 206
Luhmann, 93
Luther, 199

M

Maffesoli, 445, 475
Maldiney, 444
Malinowski, 59, 117
Malraux, 212
Mandel, 451
Mandela, 202
Mandelstam, 206-213, 219-221, 225, 229, 231-235, 258, 260, 364, 409
Manselli, 457
Mao Zedong, 202
Marcuse, 149, 172
Marinetti, 251
Martin, 22, 202, 211, 265
Marx, 175, 210, 236, 248, 260, 275, 313, 354, 359
Mauss, 5, 29,-71, 83-97, 103, 105, 106, 113, 126-128, 146, 151, 164, 171, 175, 245, 314, 441, 442, 443
Maximilien, 320
Mayfield, 15
Mc Dougall, 147, 194
McLuhan, 144, 145, 477
Meirieu, 472
Mendelssohn, 431
Menguy, 27
Menzel, 431
Meryon, 303
Meschonnic, 151, 207, 211, 265, 284, 293, 296, 297, 306, 307, 365, 443, 444, 453
Meyerbeer, 324
Mialet, 27
Michon, 36, 56, 63, 90, 92, 150, 211, 265, 307, 319, 370, 374, 452, 458, 480
Mickey Mouse, 247
Milhaud, 122
Milord l'Arsouille, 315
Moïse, 133, 147, 150, 152, 202, 203
Molet, 445
Moréno, 360
Morin, 444
Morny, 322
Moscovici, 115, 123, 150, 151, 166, 168, 172-175, 201, 202
Moses, 258
Musard, 317
Mussolini, 202, 332, 339, 392, 393, 394

N

Nansen, 43
Nante, 270
Napoléon III, 272, 308, 312, 319, 322
Nathan, 430
Naville, 441
Negri, 17, 20
Nerval, 273, 290
Neumann, 417
Nicolai, 431
Northcliffe, 332

O

O'Brien, 37
Offenbach, 122, 269, 272, 273, 311, 313, 317, 322-328

P

Papen, 367
Paul (C.), 27
Paulicelli, 251

Pavlov, 331, 344, 349, 351, 373
Piast, 207
Pierre le Grand, 110
Platon, 85, 452-455
Pocock, 95
Poe, 248, 274, 275, 279
Poirier, 445
Poliakov, 366
Pouillaude, 221
Proust, 288, 298, 306, 308
Pythagore, 85

R

Rabelais, 190
Radcliffe-Brown, 95
Ramonet, 20
Rathenau, 425
Raulet, 236
Reich, 411
Rellstab, 316
Riefenstahl, 251
Rink, 45
Rivière, 280
Robert, 175, 442
Robertson Smith, 147, 155, 156, 157, 245
Rochlitz, 236
Roget, 274
Röhm, 335, 388
Rojdestvenski, 207
Roqueplan, 273
Rosenberg, 402, 422
Rouget, 442
Rousseau, 390

S

Sartre, 212, 264
Sassen, 10, 14
Saussure, 89, 90, 93, 151, 443
Sauvanet, 438, 445
Schirach (von), 398
Schlemmer, 438
Schmitt, 446, 457, 458, 467
Schnapper-Flender, 446
Schopenhauer, 194
Schopp, 437
Schuller, 445
Schwabing, 251
Sennett, 474
Serres, 444
Shang, 81
Siebert, 22
Simmel, 126-132, 145, 146, 171, 175, 176, 179, 187-192, 198, 203, 213, 216, 227, 237-239, 243, 248, 252, 256, 257, 271, 272, 276, 277, 282, 362, 364, 475
Simondon, 15, 58, 212, 479
Sontag, 251
Spencer, 94
Staline, 202, 354
Stiegler, 205
Strauss, 336
Sue, 445, 473
Suharjo, 207
Swedenborg, 290

T

Tabboni, 445
Talcott-Parsons, 93
Tarde, 32, 115-128, 131-147, 176, 179-190, 195, 198, 199-203, 237-239, 248, 252, 256, 257, 263, 271, 276, 277, 282, 285, 286, 305, 340, 347, 348, 354, 362-366, 392, 433, 477
Tascher, 320
Taylor, 276
Tchakhotine, 124, 309, 311, 331-341, 345-363, 366, 372, 373, 382, 386, 389, 396, 433, 442, 477
Testart, 57
Thalheimer, 313
Tocqueville, 119
Todd, 18
Todorov, 213
Tönnies, 94
Torok, 151
Trabant, 370
Traverso, 312, 313, 329
Trotski, 260

U

Utard, 180

V
Valéry, 237, 241, 279
Vallès, 302
Veblen, 261
Vesper, 399
Vidal, 421
Villemessant, 122, 321
Virilio, 37
W
Wagner, 303, 344, 475
Wallerstein, 18, 22
Wallulis, 474
Wang Fuzhi, 75
Watier, 126
Weber, 149, 180, 226, 261
Werner, 446
Werth, 467
Wieviorka, 18, 19, 464, 473
Wigman, 438
Williamson, 22
Wilson, 332
Wolton, 145
Wunenburger, 438, 445
Y
Young, 445
Z
Zask, 180, 185, 469, 477
Zermeño, 473
Zerubavel, 445
Zink, 458
Zweig, 202

Table des matières

Avant-propos – Le monde et l'empire fluides 7

1. La découverte des rythmes de l'individuation 29
Rythmes de la durée et rythmes de l'individuation 29
Les rythmes de l'individuation archaïque selon Mauss 38
Les rythmes de l'individuation archaïque selon Evans-Pritchard 61
Les rythmes de l'individuation en Chine ancienne selon Granet 68

2. Rythmes et pouvoir dans les sociétés archaïques et anciennes 87
Rythmes et pouvoir dans les sociétés polysegmentaires 87
L'anarchie rythmique des Nuer 92
La monarchie rythmique en Chine ancienne 98
Les rythmes et l'État 105

3. La dérythmisation des sociétés modernes 113
Arythmie et médias 114
Arythmie et capitalisme 125
Logique de l'arythmie 130

4. De l'arythmie des foules aux rythmes des masses ? 147
Rythme et psychanalyse 148
Le rythme des frères 153
Les rythmes de l'appareil psychique 159
Le rythme a-t-il des sources biologiques ? 164
Y a-t-il un rythme des masses ? 172

5. Arythmie et tyrannie 179
Arythmie et tyrannie médiatique 180
Arythmie et tyrannie systémique 187
Arythmie et césarisme 192
Peut-on se passer de meneurs rythmiques ? 198

6. Les rythmes entre utopie et retour à l'ordre 205
De l'utopie rythmique à la métrique soviétique 206
Danse, jazz et technique 213
La mécanisation capitaliste des corps 221

7. De la dérythmisation aux nouveaux rythmes techniques et politiques 235
Les appareils et les mutations de l'expérience 236
Appareils, dérythmisation cultuelle et nouveaux rythmes techniques 243
Le rythme de la révolution ou la politique de l'art 249

8. Rythmes et langage au XIX^e^ siècle 263
Foules et houles 264
Le flâneur, ou l'individu dérythmé 267
Chocs arythmiques et critique des rythmes poétiques traditionnels 277
Les rythmes poétiques comme correspondances 285
Rythme et modernité 299

9. Rythmes et pouvoir au XIX^e^ siècle 311
Préhistoire des rythmes totalitaires 312
Le cancan, critique de la Monarchie de Juillet 314
Opérette et divertissement sous le Second Empire 318

10. Les rythmes de la propagande politique dans la première moitié du XX^e^ s. 331
Rythmer les passions 332
L'alternance des foules et des masses 337
Rythmer les foules 340
Rythmer les masses 347
La politique comme technique rythmique 353
Faut-il des élites rythmiques ? 358

11. Les rythmes de la *Lingua Tertii Imperii* 365
Le Tambour 366
La pénétration de la LTI dans les masses 376
Nouveaux rythmes cultuels et rythmes rhétoriques 381
Les rythmes du corps-parlant souverain 389
La roue solaire 395
La communauté-machine et les hommes-moteurs 404
Individuation et désindividuation par les rythmes national-socialistes 411

12. Pour une critique des rythmes au début du XXI^e^ siècle 437
L'éclipse du rythme 441
Qu'est-ce que le rythme ? 446
La succession des régimes rythmiques 457
Démocratie libérale et totalitarisme comme réponses au changement rythmique 461
Les nouveaux enjeux rythmiques de la démocratie au début du XXI^e^ s. 468

Index des noms 485

Table des matières 491